

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

begonnen von

D. J. J. Herzog † und D. G. L. Plitt †

fortgeführt von

D. Alb. Hauck,

ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Vierzehnter Band.

Scriver bis Stuttgarter Synode.

Leipzig, 1884.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Scriver, Christian M., ist am 2. Januar 1629 zu Rendsburg geboren. Sein Leben war von Mutterleibe an ebenso reich an wunderbaren Behütungen Gottes wie an Trübsalen. In früher Jugend verlor er den Vater durch den Tod. Die tieffromme Mutter übernahm die Erziehung des Knaben, und ihre Frömmigkeit, besonders ihr Eifer im Gebet und im Umgang mit der hl. Schrift wurden von bleibender segensreicher Bedeutung für Scriver. Von einem begüterten Verwandten unterstützt, begab er sich zum Zweck des theol. Studiums nach Rostock. Hier übte vor allem Joachim Lütkemann einen entscheidenden Einfluſs auf den gottseligen Jüngling aus, derselbe Lütkemann, an den sich auch Heinrich Müller (s. d. Art. Bd. X, S. 337) angeschlossen hatte. Nach Vollendung seiner theologischen Studien wurde Scriver — erst 24jährig — 1653 als Archidiakonus nach Stendal und 1667 als Pfarrer an St. Jacobi in Magdeburg berufen. Hier in Magdeburg stand Scriver als Seelsorger, Prediger, Schriftsteller auf der Höhe seiner Wirksamkeit. Er blieb mit seiner Magdeburger Gemeinde eng verbunden; 23 Jare durfte er an derselben wirken. Mehrere ehrenvolle Berufungen schlug er aus. Erst im höheren Alter, von dem Bedürfnisse nach Ruhe geleitet, entschloſs er sich, dem Rate Speners folgend (1690), einen Ruf als Oberhofprediger in Quedlinburg anzunehmen. Nur drei Jare blieb er — mit bereits gebrochener Kraft — in dieser Stellung. Er starb am 5. April 1693. Scriver war einmal verheiratet, von seinen 14 Kindern überlebten ihn nur zwei. Sein Walspruch war: Als die Sterbenden, und siehe, wir leben!

Scriver gehört zu jenen lutherischen Theologen, welche, wie sein Zeitgenosse Heinrich Müller, in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts gegen die mehr und mehr zu Tage getretenen Schäden der lutherischen Kirche, vor allem die Veräußerlichung christlichen Wesens, ihre Stimme erheben und dadurch dem Pietismus die Ban bereiten — Scriver war mit Spener befreundet, und von beiden liegen Zeugnisse gegenseitiger Anerkennung und Wertschätzung vor. Wenn auch von dem Übereifer Einzelner seine Rechtgläubigkeit verdächtigt worden ist, so steht doch Scriver unzweifelhaft im Mittelpunkte der lutherischen Lehre: der Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden ist ihm der Augapfel des evangelischen Glaubens, im Preise der freien Gnade Gottes in Christo, welche er an der eigenen Seele erfaren hat, kann er sich nicht genug tun, daneben aber legt er den höchsten Wert auf Taufe und Abendmal — nächst Luther finden wir bei Scriver das Trefflichste, was in der lutherischen Kirche in praktischem Interesse über die Sakramente geschrieben worden ist. Was Scriver predigt, was er schreibt, ist Frucht und Zeugnis eines reichen Innenlebens. Seine stetige durch merkliche Unterbrechungen nicht gestörte geistliche Entwicklung, das mannigfache Kreuz, das er in schweren Heimsuchungen in seinem häuslichen Leben, in eigener körperlicher Hinfälligkeit u. a. m. erfaren, eine ausgedehnte mannigfaltige Amtswirksamkeit, welche ihn als treuen nachgehenden Seelsorger mit den verschiedenartigsten geistlichen Zuständen seiner Gemeindeglieder in Berürung brachte, sind die Quellen seines inneren Reichtums. Dazu gesellt sich bei ihm ein hohes Maß natürlicher Begabung. Eine reiche Phantasie steht ihm zu Gebote, er weiß dieselbe jedoch in Schranken zu halten und fast nie gelangt sie zur Alleinherrschaft. Scriver hat einen offenen Blick für das Naturleben. Wie er auch aus den entferntesten und verborgensten Teilen der hl. Schrift immer das treffende Wort oder Bild zu finden versteht, wie ihm bei seiner seltenen Belesenheit auch in der außertheologischen Litteratur seiner Zeit eine Fülle von treffenden Bemerkungen, Gleichnissen, Anekdoten, Beispielen aus derselben für seine Predigten und praktisch-litterarischen

Arbeiten zuströmt, so wird ihm auch das ihn umgebende Naturleben zu einem großen Gleichnis für die christliche Warheit, die er zu verkündigen hat. In einer Zeit des allgemeinen Verfalls der deutschen Sprache handhabt er dieselbe mit bewundernswerter Leichtigkeit; sein Periodenbau ist durchsichtig, klar, abgerundet, nur selten wird er schleppend. Durch alle diese Eigenschaften gewinnt die Darstellung Scrivers, auch wo sie, wie in einzelnen seiner Predigtsammlungen durch einen festgehaltenen Schematismus oder wie in seinem „Seelenschatz" durch breite Anlage ermüden könnte, doch etwas frisches, gefälliges, anmutendes. Wenn auch Scriver da und dort, seiner Zeit den gebürenden Zoll entrichtend, seinen Zuhörern und Lesern auch mit hebräischen, griechischen und lateinischen Citaten dient, so beeinträchtigt dies den Wert seiner erbaulichen Arbeiten wenig; oftmals ist es Scriver darum zu tun, aus dem Grundtext den nächsten Sinn einer Stelle, eines Worts festzustellen, um dadurch das Schriftwort in seinem ursprünglichen Glanze vor der Gemeinde leuchten zu lassen.

Scrivers Name ist in der evangelischen Kirche durch seine zalreichen erbaulichen Schriften bis auf den heutigen Tag in gesegnetem Andenken erhalten worden. Seine Predigtsammlungen, meist über die evangelischen Perikopen des Kirchenjars — „die Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes im Leben, Leiden und Sterben" (1670), neue Ausg. von Ergenzinger, Stuttg. 1865, „die lebendige und thätige Erkenntnis Gottes (Theognosia christiana)" (1686), „die neue Creatur oder das in Christo erneute menschliche Herz" (1692), „die heilige Gott wolgefällige christliche Haushaltung" — zeigen, wie oben berürt, einen gewissen Schematismus in der Anlage, welchem jeder der evangelischen Texte wol oder übel dienstbar werden muss. So gliedert sich z. B. jede Predigt in der Theogn. chr. nach dem Grungedanken: wie ein Christ Gott fürchten, lieben und vertrauen soll. Nur den oben genannten Eigenschaften Scrivers konnte es gelingen, trotz dieser Gleichförmigkeit die Predigten mit erfrischendem Wechsel und Gedankenreichtum auszustatten. Wertvoller als diese Predigten sind seine zu einem warhaften Volksbuche gewordenen „Zufälligen Andachten" (1667, neue Ausg. als 4. Aufl. bez. Berl. 1867), zu welcher ihm die gleichbenannte Arbeit des Engländers Joseph Hall die Anregung gab. Es sind vierhundert Parabeln, in welchen ihm jede Erscheinung der Welt und des Lebens zur sichtbaren Rede wird, die er in schlichter, aber begeisterter Sprache mit tiefpoetischer Auffassung den Menschen verkündigt (vgl. hiezu Kurz, Gesch. d. deutsch. Lit., 7. Aufl., 2. Bd., S. 430[b]). Ebenso hat die aus eigenster Erfarung wärend und nach einer Krankheit entstandene Schrift „Gottholds Siech- und Siegesbette" den Beifall des evangel. Volkes gefunden (neue Ausg. von Ergenzinger, Stuttg. 1870, in 365 Betrachtungen zerteilt). Auch seine Chrysologia catechetica, (sieben) „Goldpredigten über die Hauptstücke des luther. Catechismus", verdienen hier erwänt zu werden (neue Ausgabe von Ergenzinger, Stuttg. 1861).

Vor allem aber ist es das großartige bis jetzt unübertroffene asketische Werk „der Seelenschatz", durch welches sich Scriver in der deutschen evangelischen Kirche ein wolverdientes bleibendes Gedächtnis gestiftet hat und das für viele Seelen ein sicherer Fürer auf dem Weg zur Seligkeit geworden ist. Es sind ursprünglich Predigten, welche Scriver wärend seiner Magdeburger Zeit gehalten hat; sie wurden jedoch später überarbeitet und erweitert und haben dadurch den Charakter von Predigten verloren; in der gegenwärtigen Gestalt sind es erbauliche Vorträge, zu welchen der vorangestellte Text sich nur als ein mehr oder weniger entsprechendes Motto verhält. Im Jare 1675 erschienen die drei ersten Teile, der vierte 1680, der fünfte (letzte) 1692. Seitdem wurde das Werk in einer großen Anzal von Ausgaben und Auflagen verbreitet — eine der schönsten älteren ist die von Joh. Ge. Pritius besorgte, Magdeb. und Leipz. 1744, Fol., mit vorangestelltem wertvollem Lebenslaufe Scrivers; neuere handliche Ausgaben sind die von Rud. Stier besorgte, Barmen 1848, 3 Thle., und die vom Berliner evang. Bücher-Verein herausgegebene, Berlin 1852/53, 3 Bde. Der Seelenschatz „beschreibt den Weg einer Seele aus ihrem Elend bis in die Herrlichkeit des ewigen Lebens hinein. Ausgehend von dem Adel unserer Seele fürt uns Scriver durch

das Todestal der menschlichen Sündennot über den steilen Berg der Buße zu der lichten Höhe des Glaubens, den Pfad des Lebens im Glauben entlang an allen christlichen Tugenden vorbei, mitten durch das Meer der Trübsale und der schwersten Anfechtungen vor das Tor des Todes und hindurch zu der Seligkeit bei dem Herrn in der Stadt der goldenen Gassen . . . Es ist eine Verknüpfung dogmatischer und ethischer Elemente, nach hergebrachtem Sprachgebrauch: ein Teil der christlichen Glaubenslehre in organischer Verbindung mit einer populären Moraltheologie, beides aber nicht in engster Beschränkung auf einen unmittelbaren Zweck, die einschlägigen Gedanken knapp und bündig zu behandeln, sondern alles Verwandte und Naheliegende wird mit eingefügt und der einen Aufgabe, den Weg der Seele zur Seligkeit klar darzulegen, dienstbar gemacht. Großer Gedankenreichtum und eine Vollständigkeit der Beziehungen des christlichen Lebens einerseits und andererseits Unumstößlichkeit und allgemeine Gültigkeit für jede Zeit sind ganz hervorragende Eigentümlichkeiten des Inhalts". Die oben berürten Vorzüge der Scriverschen Darstellungsweise kommen im Seelenschatz zu ihrer vollsten schönsten Entfaltung.

Auch als Dichter geistlicher Lieder hat sich Scriver versucht; dieselben sind jedoch von minderem Werte. Ihre Färbung ist auch eine allzu subjektivistische, als dass sie in größerer Anzal ihren Weg in die Gesangbücher der Gemeinde hätten finden können. Nur einzelne, wie „Jesu meiner Seele Leben ꝛc.", „Der lieben Sonne Licht und Pracht ꝛc." sind in kirchlichen Gebrauch übergegangen. Seine Lieder finden sich verzeichnet bei Klaiber, Evangel. Volksbibl., 5. Bd., vgl. hiezu auch Koch, Gesch. des Kirchenliedes, 3. Aufl., 1868, 4. Bd., S. 91. 92 und Kurz a. a. O. S. 240[a].

Litteratur. Reiches Material zur Kenntnis des inneren und äußeren Lebens Scrivers bieten seine eigenen Schriften, in welchen er häufig auf Vorfälle oder Erfarungen seines Lebens Bezug nimmt. Seth Calvisius hat in seiner Helmstädt 1694 gedruckten Leichenpredigt im Anhang eine Lebensskizze Scrivers gegeben; ferner Pipping, Mem. theol. dec. IV, Lips. 1705, p. 466—482; Moller, Cimbria lit. tom. I, p. 614—619. Als erster Biograph Scrivers wird Otto Weinschenk, Magdeb. u. Leipz. 1729 und Kettner in seinem „Clerus Jacobaeus oder die Magd. Geistlichkeit an der Kirche St. Jacob" (1730) genannt. Treffliches über Scriver enthält der Aufsatz (von Plath) in der evangel. K.Ztg. 1862, Bd. 71, Heft 4. Eine allseitige Würdigung Scrivers gibt die sorgfältige Arbeit von E. B. Krieg, M. Chr. Scriver, ein Lebensbild aus dem 17. Jarh., Dresd. o. J., hier finden sich die hauptsächlichsten Schriften Scrivers angezeigt und besprochen. — Vgl. auch Hagenbach, Vorles. üb. d. Gesch. der Reformation, 4. Bd., der evang. Prot. II, S. 177; die Biographie von Ergenzinger bei Klaiber a. a. O. 3. Bd.; Schmidt, Gesch. d. Pred. 1872, S. 110—116; Rothe, Gesch. d. Pred., 1881 erwänt Scrivers S. 372. — Mehr populäre Bearbeitungen seines Lebens sind die von Brauns in der Tholuckschen Sonnt.-Bibl., 2. Bdchen., 1847, S. 1—136 und von Palmer in den „Lebensbildern von Erbauungsschriftstellern der luth. K.", 1. Bdch. 1870, S. 113—147. **H. Beck.**

Sculptur, christliche. Wir haben in den früheren Artikeln, welche die christliche Kunst behandeln, darauf hingewiesen, dass die Sculptur das Prinzip und Fundament der gesamten antiken (griechisch-römischen) Kunst bildet und den eigentümlichen, durchgängig plastischen Charakter derselben bedingt, das Christentum dagegen und die von ihm getragene Weltanschauung diesen Zweig der Kunst wenig begünstigt und sich entschieden der Malerei zuneigt. Die christliche Sculptur hatte daher von Anfang an einen schweren Stand. Das eigentümliche Wesen dieser Kunst fordert entschieden die größtmögliche Klarheit, Ebenmäßigkeit und Durchbildung der leiblichen Gestalt, welche dem Künstler nicht gestattet, zu Gunsten des geistigen Ausdrucks von den Gesetzen der formellen Schönheit abzuweichen. Ihr Ideal, dem sie nachstreben muss, ist daher die Darstellung vollkommenster Harmonie von Geist und Leib, Idee und Erscheinung, — einer Einheit, in welcher beide von gleichem Wert und gleicher Geltung, gleichsam sich

decken und nur im Fall des Konflikts der leibliche Faktor entscheidet. Die spezifisch-christliche Weltanschauung dagegen fordert, dass dem Geiste der Vorzug eingeräumt werde vor allem Sinnlichen, Natürlichen, dass er die Herrschaft füre über den Leib, dieser nur als Vollstrecker seiner Befehle, als Werkzeug der Verwirklichung seiner Zwecke, die ganze irdisch-leibliche Existenz nur als Übergangsstufe zu einem höheren geistigen Dasein gefasst werde. Nach christlicher Ansicht fällt alle Idealität in das geistige Leben; eine selbständige oder auch nur gleichberechtigte Idealität der leiblichen Erscheinung gibt es nicht: sie hat vielmehr nur das geistige Leben so klar wie möglich abzuspiegeln.

So lange diese christliche Anschauungsweise die Künstler beherrschte, war daher ihr Streben, bewusst oder unbewusst, darauf gerichtet, zwischen jenen Gegensätzen eine Vermittlung herzustellen. Die Geschichte der Sculptur bis ins 16. Jarhundert hinein zeigt durchgängig das Ringen des christlichen Kunstgeistes, einen Stil zu finden, der es ihr möglich mache, in ihren Werken ebenso sehr den Grundprinzipien der christlichen Weltanschauung wie den eigentümlichen Gesetzen plastischer Darstellung gerecht zu werden. Die einzelnen Perioden und Zeitalter, wie die einzelnen Künstler und Kunstwerke, unterscheiden sich daher vornehmlich dadurch von einander, dass mehr und mehr das Bewusstsein dieser Aufgabe sich herausbildet, in dem einen dunkler, im andern heller hervortritt, und die Aufgabe selbst mehr oder minder glücklich gelöst erscheint. —

In der ersten Periode der christlichen Kunstgeschichte, dem altchristlichen Zeitalter, ward die Sculptur, so weit sie nicht zur Herstellung von Grabmonumenten oder kirchlichen Geräten und bloßem Schmuckwerk (in Elfenbein, Silber und Gold) diente, dergestalt vernachlässigt, dass das Bewusstsein jener Aufgabe kaum in einzelnen schwachen Regungen des künstlerischen Gefüls zum Ausdruck kommt. Von Statuen religiösen Charakters, d. h. Abbildungen heiliger Persönlichkeiten, haben sich aus der ganzen altchristlichen Zeit bis zum 10. Jarhundert nur etliche Werke erhalten, die mit Sicherheit dieser ersten Periode der christlichen Kunstbildung zugeschrieben werden können. Zu ihnen gehört das marmorne Standbild des Hippolytus in sitzender Stellung, mit der Toga bekleidet, noch ganz antik gehalten (von dem indes der ganze obere Teil eine moderne Restauration und nur der untere Teil des Körpers mit dem Stul und der Inschrift echt ist), und die berühmte Erzstatue des heiligen Petrus, ebenfalls in sitzender Stellung, von änlichem Stil und Charaker, warscheinlich im 5. Jarhundert zu Konstantinopel gefertigt; ferner zwei Marmorstatuen Christi als des guten Hirten, von denen die eine noch der besseren Zeit (des 5. oder 6. Jarhunderts), die andere dagegen in ihrer starren Nüchternheit dem späteren, schon dem Verfall zueilenden Zeitalter der altchristlichen Kunst angehört. Wir hören zwar in historischen Berichten von einer Reiterstatue, die dem Kaiser Justinian, von einer andern, die Theodorich dem Großen gesetzt worden sei; aber selbst solche Porträtstatuen zum Ruhme der Großen dieser Welt scheinen in so spärlicher Anzal verfertigt worden zu sein, dass sich nichts von ihnen erhalten hat. Alles Übrige, was wir besitzen, sind nur Reliefdarstellungen verschiedener Art. Unter ihnen spielen eine Hauptrolle die Steinsculpturen auf den Sarkophagen und Grabmonumenten, von denen sich eine ziemlich große Anzal aus dem 3. bis 6. Jarhundert erhalten hat; darunter eines der bedeutendsten Monumente der altchristlichen Sculptur, der Sarkophag des Junius Bassus, der als Präfekt der Stadt Rom kurz nach seiner Bekehrung 359 starb. Sodann kommen die Elfenbeinschnitzwerke an den sogenannten Diptychen, von denen einige bis in das 4. Jarhundert hinaufreichen dürften. Auch belegte man Stüle und Bücherdeckel mit solchem Schnitzwerk und schmückte damit kleine elfenbeinerne Gefäße (ein Stul dieser Art, der dem Erzbischof Maximinian angehörte, befindet sich im Dom von Ravenna). Namentlich aber wurden in großer Menge kirchliche Prachtgeräte, Kelche, Schalen, Hostienschreine, Altarbekleidungen, Kruzifixe 2c., aus getriebenem Silber und Gold gearbeitet und zu diesem Behufe eine unglaubliche Masse edlen Metalles verwendet. Ein Zeitgenosse macht uns die Schmucksachen dieser Art namhaft, welche die alte Peterskirche zu Rom gegen Ende des 8. Jarhunderts besaß. Die Flügel

des Hauptportals waren mit Silberplatten, 975 Pfund schwer, belegt, über der Tür das Bild des Heilands aus vergoldetem Silberblech. Unter dem sogenannten Triumphbogen war ein Querbalken angebracht mit einer 1352 Pfund schweren Silberbekleidung. Eine der Kanzeln (Ambonen) hatte ein silbernes Lesepult, der Hauptaltar eine Bekleidung von Goldblech, 597 Pfund an Gewicht. Auf ihm stand ein silbernes Ciborium, das 2015 Pfund wog; zur Seite desselben ein goldener Tisch zur Aufstellung der heiligen Geräte. Das Taufbecken zierte ein silbernes Lamm, das die Mitte desselben einnahm und dem das Wasser entströmte. Der Altar des Baptisteriums war mit Goldblech belegt, darüber widerum ein mit Silber überzogener Balken, auf welchem mehrere aus Silber getriebene Figuren standen. In änlicher Art waren mehrere Nebenaltäre mit Platten und Bildwerk von Silber und Gold geschmückt. Zwischen dem Chor und dem Zugange zur Krypta war selbst der Fußboden mit Silberplatten, der der Krypta sogar mit Goldplatten belegt und letztere selbst mit einer Masse kostbarer Gerätschaften und Schmucksachen förmlich angefüllt (Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom II, S. 75 f.). In änlicher Weise waren viele Kirchen ausgestattet. Von allen diesen Herrlichkeiten hat sich indes nur sehr wenig erhalten (z. B. eine silberne Altarbekleidung mit Reliefs in St. Ambruogio zu Mailand, nach der Inschrift aus dem 9. Jarhundert). Sie reizten zu sehr die Raubgier von Freund und Feind: 846 wurden die Peters- und die Paulskirche in Rom von Sarazenen geplündert, und die gleichfalls unermeßlichen Schätze der Kirchen von Konstantinopel gingen bei der Eroberung der Stadt durch die Lateiner (1204) verloren. Von dem Kunstwert derselben wissen wir daher nichts; sie geben nur Zeugnis von dem Streben der Kirche nach Pracht und Glanz der äußeren Erscheinung und von dem ungebildeten Geschmack der Zeit, der an solcher Überladenheit mit blendendem Schmuckwerk Gefallen fand. —

Alle Reliefarbeiten, die aus der altchristlichen Periode sich erhalten haben, tragen insofern denselben künstlerischen Charakter, als sie in Auffassung und Behandlung durchgängig den Gemälden und Mosaiken der Zeit gleichen: das eigentümliche Wesen der Plastik kommt in ihnen so wenig zur Geltung, wie in den Farbendarstellungen das Wesen der Malerei. Beide Künste wurden noch ganz in demselben Geiste und Stile behandelt, in einem Stile, der weder plastisch noch malerisch, sondern aus beidem gemischt erscheint, und den man daher als den spezifisch-altchristlichen Stil bezeichnen kann. Auch in der weiteren Entwicklung dieses Stils, in der drei verschiedene Stadien zu unterscheiden sind, gehen beide Künste Hand in Hand Nur treten in der Sculptur die drei Stadien nicht so klar hervor, warscheinlich weil das Streben, das die altchristliche Kunst wärend der mittleren Zeit ihrer Blüte beseelte, jenes Streben nach dem Ausdruck ehrfurchtgebietender, feierlicher Würde und Hoheit, in den kleinen ornamentalen Gebilden der Sculptur sich weniger geltend zu machen vermochte als in den großräumigen Mosaiken, mit denen man die Wände der Kirchen bedeckte. Auch scheint der Verfall der altchristlichen Kunst die Plastik früher ergriffen zu haben als die Malerei. Wenigstens wurden in Italien schon im 7. Jarhundert, wie es scheint, nur noch Sculpturen in Stein (namentlich Sarkophagreliefs) und Schnitzwerke in Elfenbein ausgefürt, alle Erzarbeiten dagegen aus Konstantinopel bezogen. Und hier, im byzantinischen Reiche, setzte das Konzil von 787 ausdrücklich fest, daß fortan nur noch Gemälde und Reliefarbeiten in den Kirchen zugelassen, alle Statuen dagegen streng ausgeschlossen sein sollten. —

Der mittelalterliche Stil der Sculptur tritt zum altchristlichen von Anfang an in einen mehr und mehr hervortretenden Gegensatz. Wärend in der ersten Periode, wie bemerkt, das Plastische mit dem Malerischen in mechanischer Weise kombinirt wurde, begann das Mittelalter one weiteres alle Sculpturarbeiten ganz im Geiste und Stile der Malerei zu behandeln. Im allgemeinen erscheint daher die mittelalterliche Plastik ebenso pittoresk wie die Architektur und ebenso abhängig von letzterer wie die Malerei. Allein unwillkürlich macht sich doch der spezifische Unterschied beider, Wesen und Gesetz der plastischen Darstellungsweise dergestalt geltend, daß mit der weiteren Entwicklung der mittelalterlichen Kunst

die Bildhauer unbewußt zu einer mehr plastischen Auffassung, Formgebung und Komposition hingedrängt werden. Der Ausgangspunkt dieser weiteren Entwickelung ist für den romanischen Stil ein anderer als für den gotischen. Der romanische Stil geht, wie in der Baukunst und Malerei, so auch in der Sculptur von den überlieferten altchristlichen Typen aus und sucht dieselben nur von innen heraus, subjektiv zu beleben, ihnen mehr Innigkeit des Ausdrucks, mehr Seele und Gefül einzuhauchen und allgemach eine naturgemäßere Form zu geben. Eben damit bildete er sie im Geiste und Sinne der Malerei um. Die ersten Versuche dieser Neubelebung erscheinen, in Deutschland wenigstens, noch sehr roh (z. B. in den Sculpturen von St. Emmeran zu Regensburg, der Michaelskapelle auf dem Hohenzollern, der Krypta des Doms von Basel u. a.). Aber allgemach kommen sie ihrem Ziele näher, und je mehr es gelingt, die altchristlichen Typen mit dem neuen Geiste, in welchem das Mittelalter das Christentum auffaßtte, neu zu beseelen und ihm gemäß künstlerisch umzugestalten, desto bestimmter tritt an ihnen das ursprünglich plastische Gepräge, das die altchristliche Kunst mehr und mehr verwischt und entstellt hatte, wider hervor. Nur so läßt sich die auffallende Erscheinung erklären, daß die herrlichen Sculpturen an der sogenannten goldenen Pforte des Doms von Freiberg (im Erzgebirge) und an der Kanzel und dem Altar der Kirche zu Wechselburg, die schönsten Monumente aus der Epoche des romanischen Stils, eine Haltung und Formgebung zeigen, die in ihrer plastischen Schönheit an die Meisterwerke der Antike erinnert. Nur so läßt es sich erklären, daß in Italien Nicola Pisano (um 1250) plötzlich von den altchristlichen (byzantinischen) Typen sich abwendete und, in Gewandung und Körperbildung wenigstens, antiken Vorbildern nachstrebte.

Allein dieses plastische, antike Gepräge stimmte nicht zu den Ideeen und Tendenzen, auf deren Verwirklichung das Mittelalter ausging; es trug zu sehr die Spuren des fremden Bodens an sich, auf dem es ursprünglich erwachsen war. Wie in der Architektur und Malerei, so mußte daher auch in der Sculptur der romanische Stil dem gotischen Stile weichen. Dieser brach insofern mit der Vergangenheit, wenigstens mit der altchristlichen Tradition, als er überall entschieden darauf ausging, neue, lebensvollere Darstellungsformen für den Ausdruck der christlichen Ideeen zu gewinnen. Zu diesem Behufe wandte er sich in der Malerei und Sculptur unmittelbar an die Natur und die gegebene Wirklichkeit. Nicht nur die Reliefgestalten, sondern auch die statuarischen Figuren erhielten demgemäß ein individuelleres Gepräge; von idealer Schönheit der leiblichen Bildung wurde ganz abgesehen und aller Nachdruck auf den charaktervollen Ausdruck des inneren geistigen Lebens gelegt. Damit schwand das spezifisch-plastische Gepräge der Sculpturarbeiten so gänzlich und das malerische trat dafür so entschieden hervor, daß es nur natürlich erscheint, wenn man noch einen Schritt weiter ging und die dargestellten Figuren durch Färbung aller Teile in statuarische Gemälde verwandelte. Allein die aus der Natur entlehnten Formen sollten dem gotischen Stile doch nur die Mittel gewären, um die Grundelemente der christlichen Weltanschauung, die Sehnsucht der Seele nach dem Reiche Gottes, ihre Verklärung in der christlichen Liebe, Glaubenskraft und Hoffnungsseligkeit, auf wirksamere, lebendigere Weise zur Anschauung zu bringen. Je mehr daher mit der weiteren Entwickelung des gotischen Stils das künstlerische Gefül sich hob und stärkte, je mehr infolge dessen jene Grundelemente des Christentums in der Idee der christlichen Schönheit der Seele zur Einheit zusammengefaßt wurden und damit eine innere Beziehung zu dem Fundamentalbegriffe aller christlichen Kunst gewannen, desto mehr machte auch im gotischen Style eine jener Idee entsprechende Formschönheit des Leibes sich geltend. Eben damit aber mäßigte sich dann auch unwillkürlich das Malerische in Auffassung und Behandlung der Bildwerke, und in einigen Monumenten der italienischen und deutschen Sculptur aus der letzten Zeit des gotischen Stils erscheint es bis zu einem solchen Grade gemildert, daß der ästhetische Eindruck in keiner Weise darunter leidet. (So namentlich an einzelnen Figuren, z. B. den Statuen König Salomos und einiger anderer Fürsten von dem Nürnberger Bildhauer Heinrich Behaim, der zwischen 1355 und 1361

an der Frauenkirche und am sogenannten schönen Brunnen in Nürnberg arbeitete, wie an einzelnen Werken der berühmten italienischen Meister, des Andrea Pisano [† 1343] und des Andrea Orcagna [1329—1389].)

Die dritte Periode, die Blütezeit der christlichen Sculptur und Malerei, scheidet sich auch im Gebiete der Plastik vom Mittelalter durch das bewusste Streben, die Werke der Kunst in vollen Einklang zu setzen mit den Formen und Bildungsprinzipien der Natur, wie mit den Bedingungen und Forderungen der künstlerischen Darstellung überhaupt und jedes einzelnen Kunstzweiges insbesondere, und so das christliche Ideal mit voller künstlerischer Freiheit, unabhängig von Tradition und Kirche, in der ihm entsprechenden Schönheit der Form zur Anschauung zu bringen. Jetzt gehen daher die Bildhauer mit mehr oder minder klarem Bewusstsein darauf aus, eine Vermittlung jenes Gegensatzes zwischen der christlichen Weltanschauung und dem eigentümlichen Wesen der Plastik zu finden. Sie behandeln daher zwar noch immer die Sculptur im Geiste und Charakter der Malerei, aber sie sind zugleich bemüht, den Gesetzen der plastischen Darstellung gerecht zu werden. Dies war nur möglich, wenn es ihnen gelang, ihre Gebilde genau auf die schmale Grenzlinie zu stellen, welche Sculptur und Malerei scheidet, aber als Grenze auch beide verbindet. Daher war es vorzugsweise das Relief, auf dessen weitere Ausbildung sie allen Fleiß verwendeten. Denn im Relief nähert sich die Sculptur am meisten der Malerei, und die Verknüpfung von Bas- und Hautrelief, die sie liebten, gewärt den Vorteil einer mannigfachen Abstufung der Darstellung und damit die Möglichkeit, nicht nur eine größere Anzal von Figuren anzubringen, sondern sie auch in mehr malerischer Weise um Einen Mittelpunkt (um die Hauptfigur oder Haupthandlung) herumzuordnen und so im ganzen der Darstellung eine größere Fülle geistigen Gehalts und ideeller Beziehungen zum Ausdruck zu bringen.

In Italien ist es vorzugsweise Lorenzo Ghiberti (geb. zu Florenz um 1380, gest. nach 1455), dem es auf diese Weise mit Hilfe des Studiums der Antike gelang, die vom christlichen Geiste geforderte malerische Auffassung und Komposition mit den Gesetzen der Sculptur und plastischer Formgebung zu verschmelzen (namentlich in den Reliefs der Broncetüren am Baptisterium zu Florenz). An ihn schlossen sich Luca della Robbia (1440—1481) und eine Anzal venetianischer Künstler würdig an, wärend sein talentvoller Nebenbuhler Donato di Betto Bardi, genannt Donatello (1383—1466), zwar ebenfalls der malerischen Behandlungsweise sich ergab, aber, realistisch, naturalistisch, weltlich gesinnt, dieselbe nur zu scharfer, oft übertriebener Charakteristik und zu einem unplastischen Ausdruck heftiger Affekte und Leidenschaften benutzte. Seiner naturalistischen Richtung folgten mehr oder minder die meisten italienischen Künstler des 15. Jarhunderts; nur einige wenige zeigen das Streben, zwischen ihm und Ghiberti zu vermitteln. Erst zu Anfang des 16. Jarhunderts treten neben Leonardo da Vinci einige Meister hervor — es waren namentlich die Florentiner Giov. Franc. Rustici und Andrea Contucci, genannt Sansovino, und neben ihnen der Venetianer Alonso Lombardi —, welche die vorherrschend realistische Richtung dadurch überwanden, dass sie ihr nicht bloß den christlichen Idealismus entgegenstellten, sondern zugleich dem wolbegründeten Anspruch des Realismus auf eine naturgetreue, lebensvolle plastische Darstellungsweise gerecht zu werden wussten. Sie erreichten dieses höchste Ziel aller Bildkunst besonders dadurch, dass sie, den reformatorischen Tendenzen des Zeitalters folgend, das christliche Ideal mehr von seiner ethischen, der Hebung des sittlichen Lebens der Menschheit zugewandten Seite fassten. Denn eben von dieser Seite steht es nicht nur den berechtigten Forderungen des Naturalismus, sondern auch dem Geiste und Wesen der Plastik näher. Ihre Gestalten tragen daher durchgängig das Gepräge eines hohen sittlichen Adels, einer ethischen Würde und Größe, mit einer Klarheit ausgedrückt, wie sie das Mittelalter nicht kannte. — Bald indes machte diesen Meistern gegenüber Michel Angelo Buonarroti auch in der Sculptur sein Streben nach dem Grandiosen, Gewaltigen, Außerordentlichen geltend, one sich viel um ideale Formschönheit und die Gesetze plastischer Gestaltung zu bekümmern. Er riss allgemach die meisten

italienischen Bildhauer in seine Ban hinüber, und die Folge davon war, daſs um die Mitte des 16. Jarhunderts in allen Schulen Effekthascherei, Ostentation und Manier oder ein roher Naturalismus überhand nahmen. —

Die deutsche Sculptur entbehrte zwar der bedeutsamen Unterstützung, welche das Studium der Antike den italienischen Bildhauern für ihre künstlerische Ausbildung gewärte. Dennoch erreichte auch sie wärend dieser dritten Periode in einzelnen Meisterwerken einen so hohen Grad der Vollendung, daſs sie der italienischen Plastik würdig zur Seite tritt. Namentlich sind es zunächst im Gebiete der Steinsculptur mehrere Grabmonumente von unbekannten Meistern aus dem Ende des 15. und dem Anfang des 16. Jarhunderts (z. B. der Grabstein des Domherrn von Isenburg [1482], des Domherrn Albert von Sachsen [1484] &c. im Dom zu Mainz und andern rheinischen Kirchen), welche in den kleinen, übereinandergestellten Heiligenfiguren, die wie ein Rahmen das Bildnis des Verstorbenen einfassen, eine ebenso hohe Schönheit der Form wie Tiefe und Sinnigkeit der Auffassung zeigen. Auch ein Altar in einer Kapelle des Doms zu Augsburg (vom J. 1540) ist ein so treffliches Werk, daſs wir ungern den Namen des Künstlers missen. Das Vorzüglichste indes leistete die deutsche Sculptur im Gebiete der Erzarbeiten. Hier ist es besonders die Nürnberger Künstlerfamilie der Vischer, namentlich Peter Vischer († 1529), der den Ruhm deutscher Kunst mit neuem Glanz umgab. Seine besten Arbeiten (die Statuen und Reliefs am Sebaldusdenkmal) dürfen keinen Vergleich scheuen mit denen der genannten italienischen Meister. Ja man kann sagen, daſs sie die deutsche Kunst auf einer höheren Stufe der Ausbildung zeigen, als sie im Gebiete der Malerei, selbst in den Meisterwerken eines Dürer erreichte. Denn obwol letztere den Ideeenreichtum des deutschen Geistes und insbesondere den Adel der Gesinnung, die Reinheit und Tiefe des religiös-sittlichen Gefüls, aus welchem im letzten Grunde die Reformation hervorbrach, in würdigster Weise bezeugen, so fehlt es ihnen doch an jener Idealität der leiblichen Gestaltung und der formellen Schönheit, welche die Kunst unerläſslich fordert. P. Vischers Werke dagegen bewären auch nach dieser Seite hin einen hohen Grad der Vollendung, wärend sie nach der Seite des Inhalts von demselben Geiste ethischer Würde und Hoheit durchdrungen sich zeigen. Diese auffallende Erscheinung erklärt sich nur daraus, daſs Wesen und Gesetz der plastischen Darstellung den deutschen Künstlern in ihrer Neigung zum Phantastischen, Beschaulichen, Spekulativen und zu einseitiger Hervorhebung des Individuellen, Charakteristischen eine heilsame Schranke auflegte und sie zugleich von innen heraus nötigte, mehr Sorgfalt auf Ausbildung der Form zu wenden. Leider indes bezeichnen Peter Vischer und seine wenigen Genossen nur einen kurzen Glanzpunkt in der Geschichte der deutschen Kunst. Die meisten übrigen Bildhauer hielten an der einseitig naturalistischen Richtung, die im 15. Jarhundert auch die deutsche Kunst ergriffen hatte, fest, oder behandelten die Sculptur ganz in einseitig malerischer Auffassung und Formgebung. Um die Mitte des 16. Jarhunderts aber ergab sich, wie die Malerei, so auch die deutsche Sculptur jener Nachahmerei der italienischen Meister, welche hier wie dort zur Manier und zu geistloser Betonung des bloßen äußerlichen Machwerks fürte.

Dieses manieristische Unwesen bezeichnet den Übergang von der dritten zur vierten Periode der christlichen Kunstgeschichte. In ihr erhebt sich zwar die Malerei in Italien zu einer bedeutsamen Nachblüte, in Spanien und den Niederlanden sogar zu einer Höhe selbständiger Entwickelung und Ausbildung, welche in rein künstlerischer Beziehung der Kunstblüte des 16. Jarhunderts wenig nachgibt. Allein es war eben nur die Malerei, welche von den großen Umwälzungen und neuen Impulsen der Zeit profitirte und in der ersten Hälfte dieser Periode warhaft Großes leistete. Der aufregende Kampf des Protestantismus mit dem restaurirten Katholizismus, welcher in der Architektur jene pathetische Bewegtheit und Schwunghaftigkeit der Formen — die schließlich zum sogenannten Barock- oder Perrückenstil fürte — hervorgerufen hatte, brachte wol auch in die Sculptur mehr Schwung und Bewegung. Überall tritt uns mehr Affekt, Pathos, Leidenschaft und in Verbindung damit eine entschieden naturalistische Behandlung der

Form entgegen. Beides aber widersprach nicht nur dem christlichen Ideale, sondern auch dem Geiste und Wesen der Plastik. Und wenn auch die Sculptur nicht so weit entartete wie die Baukunst, so geriet doch auch sie bald in eine dem architektonischen Barockstil nahe verwandte Darstellungsweise, namentlich in Italien. (Lorenzo Bernini 1598—1680.) Frankreich folgte unmittelbar dieser neuen Wendung und gab ihr nur noch den Beigeschmack theatralischer Schaustellung. In Spanien, den Niederlanden und Deutschland, erhielt sich zwar längere Zeit ein besserer Geist, und der deutsche Meister Andreas Schlüter (1662—1714), dürfte der beste Bildhauer wie Architekt des Zeitalters sein. Allein mit dem 18. Jarhundert gerieten auch diese Länder unter den Einfluſs des französischen Geschmacks und damit des Perrückenstils, der seitdem mehr die Form affektirter Zierlichkeit, coquetter Eleganz und frivoler Lüsternheit annahm. —

Die Sculptur muſste ihrem Wesen nach schwerer unter der herrschenden Verkehrtheit und Verdorbenheit des Geschmacks leiden als die Malerei. Dafür erhob sie sich aus ihrer Versunkenheit früher als letztere und faſste zuerst von allen bildenden Künsten festen Fuß auf der neuen Basis, von der die modernen Kunstbestrebungen ausgingen. Dies erklärt sich daraus, daſs die ersten Regungen eines besseren Geistes ihren Ausdruck und Ausgangspunkt fanden in dem tieferen Verständnis und der neuen Begeisterung für die Antike, welche Winkelmanns Schriften und die durch Revett und Stuart eingeleitete Bekanntschaft mit den Resten altgriechischer Meisterwerke weckten. Der Maler A. Carstens (1754—1798) gab dieser Begeisterung zuerst einen künstlerischen Ausdruck. In den Arbeiten seines jüngeren Zeitgenossen A. Canova (1757—1822), tritt dieser Geist — wenn auch noch unrein, noch gemischt mit Elementen des französischen Stils — in das eigentliche Gebiet der Sculptur ein. Reiner und klarer repäsentirt ihn der deutsche Meister J. G. Dannecker (1758—1841), am reinsten und vollkommensten Bertel Thorwaldsen (1770—1844). Allein so Ausgezeichnetes auch die moderne Sculptur in diesen Meistern und ihren besten Schülern leistete, — ihre ganze Kunstübung erscheint doch nur wie eine geniale Reproduktion der griechischen Plastik. Und die einzelnen Versuche, die sie gemacht haben, die christlichen Idealgestalten in den Kreis ihrer Kunsttätigkeit hineinzuziehen, — der kolossale Christus von Dannecker, der segnende Christus und die 12 Apostel von Thorwaldsen &c. — beweisen nur von neuem, daſs der griechische Stil und das christliche Ideal unvereinbare Gegensätze sind.

Von neueren Werken, die speziell die Geschichte der christlichen Sculptur behandeln, ist zu nennen: Cigognara, Storia della Scultura, dal suo risorgimento in Italia sino al secolo di Napoleone, 3 Tomi, Venezia 1813 — ein Werk, das auch bereits zum großen Teile antiquirt ist. Ich muſs mich daher begnügen, auf die allgemeine „Geschichte der Plastik von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart“ von Dr. Wilh. Lübke zu verweisen, ein treffliches Werk, das bereits in 3. Auflage (Leipzig 1880) erschienen ist. **H. Ulrici†.**

Scultetus (auch Schultetus), Abraham, reformirter Theolog. Geboren den 24. Aug. 1566 zu Grüneberg in Schlesien, wo sein Vater und nachher sein Bruder angesehene bürgerliche Ämter bekleideten, besuchte er zuerst die von ihm sehr gerühmte Schule seiner Vaterstadt und begab sich zu seiner weiteren Ausbildung 1582 nach Breslau, war aber kaum hier heimisch geworden, als eine Feuersbrunst seine Vaterstadt in Asche legte, und er infolge dessen von seinem Vater, der bei dem Brande sein Vermögen eingebüßt hatte, nach Hause gerufen wurde, um das Studium mit dem Handwerk zu vertauschen. Er hatte indes das Glück, in dem Grüneberg benachbarten Freystadt eine Hauslehrerstelle zu finden und durfte nun auch die dortige Schule besuchen, bezog dann 1585 das unter der Leitung des Lorenz Ludwig, eines Zöglings von Melanchthon *), blühende Gym-

*) Sein Schüler Scultetus hat ihm nachher die Leichenpredigt gehalten: or. de vita Laur. Ludovici, Görlitz 1594.

nasium zu Görlitz in der Lausitz, ging 1588, von einem adeligen Gönner unterstützt, nach dem unter Christian I (1586—91) für kurze Zeit wider philippistischen Wittenberg und endlich 1590 nach Heidelberg. Wärend er die öffentlichen Vorlesungen besuchte, erteilte er hier, wie schon zu Görlitz und Wittenberg, Unterricht in seinem Hause, und seine Privatlektionen waren von adeligen Studenten aus Frankreich, England und Deutschland sehr gesucht. 1591 promovirte er zum Dr. phil. und empfing 1594, schon durch mehrere mit Beifall aufgenommene Schriften bekannt und als Prediger gern gehört, die Ordination zum Pfarrdienst, den er zuerst zu Schriesheim unweit Heidelberg verwaltete, wurde aber schon nach wenigen Monaten von Kurfürst Friedrich IV. zum Schloßkaplan berufen, 1598 von der Schloßkirche an die Barfüßerkirche in Heidelberg versetzt, zwei Jare später Kirchenrat und Pfarr- und Schulinspektor, 1614 nach Pitiscus Tod dessen Nachfolger als Hofprediger und 1618 Professor der Theologie an der Universität. Zwischendurch finden wir ihn häufig auf Reisen und mit wichtigen Missionen betraut. Auf einer solchen Reise war es, wo er im Jar 1596 zu Speyer im Gasthof zum Hecht mit Samuel Huber zusammentraf und mit demselben *), von ihm dazu herausgefordert, in Gegenwart der lutherischen Stadtgeistlichkeit über die Prädestination disputirte. Im J. 1610 begleitete er den Fürsten Christian von Anhalt in den Jülichschen Krieg; 1612 ging er im Gefolge des Kurfürsten Christian V. zu dessen Vermälung mit der brittischen Prinzessin Elisabeth nach England; 1614 wurde er an den brandenburgischen Hof berufen, um den zur reformirten Konfession übergetretenen Kurfürsten Johann Sigismund in der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten seines Landes mit seinem Rat zu unterstützen; 1618 wonte er als pfälzischer Deputirter mit Heinrich Alting und Paul Tossanus der Dordrechter Synode bei; 1619 begleitete er die kurfürstlichen Gesandten zur Kaiserwal nach Frankfurt; 1620 folgte er seinem Kurfürsten, nachdem derselbe die böhmische Krone angenommen hatte, nach Prag, um in die Katastrophe, die nach der Schlacht am Weißenberge (8. November 1620) über seinen Herrn, über Böhmen und die Pfalz hereinbrach, mit verwickelt zu werden. Als er eilig von Prag geflohen auf einem Umweg über Schlesien und Brandenburg wider nach Heidelberg gelangte, war hier schon seines Bleibens nicht mehr. Er begab sich mit den Seinen zuerst nach Bretten, dann nach Schorndorf im Württembergischen. Hier erreichte ihn im Jare 1622 ein Ruf zu einer Predigerstelle in Emden, dem er mit Erlaubnis seines wie er im Exile lebenden Kurfürsten folgte. Er ist aber in diesem neu gefundenen Asyl schon nach 2 Jaren, am 24. Okt. 1624, gestorben mit Hinterlassung seiner dritten Frau und seiner einzigen Tochter, die er von der letzteren hatte. — Als Prediger, Kirchenmann und Gelehrter berühmt, zälte Scultetus zu den angesehensten reformirten Theologen seiner Zeit und stand mit den bedeutendsten Männern seiner Konfession in Deutschland, Holland, England und der Schweiz in Verkehr. Bemerkenswert ist noch seine Beteiligung an den vom Kurfürsten und seinen Theologen längere Zeit ebenso eifrig betriebenen wie lutherischerseits beharrlich zurückgewiesenen irenischen Versuchen. Gegen die Vorwürfe und Schmähungen, die ihn nach dem Prager Unglück namentlich auch von seiten der Lutheraner trafen, hat er sich in würdigem Tone verantwortet in der nach seinem Tode herausgekommenen Selbstbiographie: de curriculo vitae imprimis vero de actis Pragensibus Abr. Sculteti narratio apologetica, Emdae 1625, 4°. Außerdem hat er noch eine Reihe von Schriften hinterlassen, polemische, historische, asketische u. a. m., von denen wir nennen: Ethicorum libri duo, wie sphaericorum libri tres (ein Lehrbuch der Astronomie) aus Heidelberger Privatvorlesungen entstanden, 3. ed. 1614 **). Ferner Predigten und Reden, ausfürliche

*) Gegen den er früher anonym geschrieben hatte: Scholia et notae in orat., quam Sam. Huberus anno 1593 Witebergam vocatus de dissidiis in religione publice habuit.

**) Hier finden sich die überschwenglichen Verse Piscators:

Cedat Aristotelis, cedat doctrina Platonis,
Ethica Sculteti ter meliora docet,
Nec solum meliora docet, sed et ordine recto etc.

Predigtentwürfe zu ganzen Büchern der heil. Schrift (idea concionum in Jesaiam, in Psalmos, in epist. ad Hebraeos, ad Romanos), eine Kirchenpostille (Betrachtungen über die Evangelien-Perikopen, zu Heidelberg gehalten), zuerst erschienen 1611 und nachher öfter wider aufgelegt, in mehrere Sprachen übersetzt und am 16. Mai 1613 zu Rom auf den Index gebracht. Endlich seine beiden Hauptwerke: 1) medullae theologiae patrum syntagma, wovon vier Teile in 4⁰ erschienen, 1. Thl., Amberg 1598, 4. ed. 1613, 2. Thl., Neustadt a. d. Hardt 1605, 3. Thl., ebendaselbst 1609, 4. Thl., Heidelberg 1613, Frankfurter Ausgabe des ganzen Werkes 1634, eine sehr gelehrte und in ihrer Art verdienstliche, wiewol nach der Weise der Zeit weitschweifige und konfessionell tendenziöse Darstellung der patristischen Theologie mit scharfer Polemik gegen Bellarmin, Baronius u. a. Romanisten; 2) annalium evangelii passim per Europam 15. salutis partae seculo renovati decas 1. et 2. (ab anno 1516—36), Heidelb. 1618 u. 20, seine bekannte Reformationsgeschichte, von der das übrige Manuskript auf der Prager Flucht verloren ging.

Die von ihm selbst verfaßte Grabschrift, die auf einer messingenen Platte im Chor der großen Kirche zu Emden zu lesen ist, lautet: Abr. Scultetus fueram, natus Grunebergae Silesiorum 24. Aug. anno 1566, denatus Embdae 24. Oct. 1624. Caetera dolor et labor fuere.

Vgl. außer der Narratio apologetica die am 29. Oct. 1624 über 2 Kor. 6, 3—10 von Friedrich Salmuth gehaltene Leichenpredigt, Emden 1625, 4⁰; Ed. Meiners, Oostvrieschlandts Kerkelyke Geschiedenisse, Groning. 1738 f. II. deel p. 439 sqq., sowie den Artikel „Scultetus“ in Bayles dictionnaire und Hoogstratens allgemeen Woordenboek, Amsterdam, Utrecht und Haag 1733. **Mallet.**

Sebna, שֶׁבְנָה oder שֶׁבְנָא, war unter König Hiskia Palastmeister oder königlicher Haushofmeister (סֹכֵן אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת), was die oberste Hofcharge, die erste Ministerstelle war, wie denn bisweilen der Kronprinz dieses wichtige Amt versah (2 Chron. 26, 21). Ihm droht in einer uns noch erhaltenen Weissagung Jesaja (22, 15 ff.) im Namen seines Gottes den baldigen Verlust seiner Stelle und Wegfürung in ein fernes, fremdes Land, woselbst er sterben werde; mit ihm werde auch sein ganzer Anhang fallen (siehe V. 19. 25), Eljakim aber, „der Knecht Gottes“, an seine Stelle kommen. Sebna wird als ein hochmütiger Mann geschildert, der in prächtigen Wagen einherfare (V. 18, vgl. 2 Sam. 15, 1) und sich sogar eine Familiengruft, ein Felsengrab in der Höhe wie die Könige (vgl. 2 Chron. 32, 33), angelegt habe (V. 16. 18), in dem er aber nicht ruhen werde! Daſs er seine Stellung zur Bedrückung des Volkes und Beförderung Schlechter miſsbrauchte, erhellt wol aus dem Gegensatze, daſs Eljakim ein „Vater“ des Volkes sein werde (V. 21). Da nirgends sein Vater genannt ist, so scheint Sebna ein homo novus, ein Emporkömmling gewesen zu sein, der sich gerade durch sein anmaßliches Benehmen als solcher charakterisirt. Er wird zu der untheokratischen, ägyptisch gesinnten Hofpartei, vielleicht gar als ihr Haupt, gehört haben, die nach Jesajas innigster Überzeugung des Landes Unheil herbeifürte, weshalb er ihn „die Schande des Hauses seines Herrn“ nennt. Die Weissagung ging — teilweise wenigstens — bald genug in Erfüllung. Bei dem kurz darauf erfolgten Einfall der Assyrer unter Sanherib finden wir nämlich wirklich Eljakim an erster Stelle, als Hausmeister, Sebna nur noch als סֹפֵר oder Statsschreiber, königlichen Geheimschreiber, was nach Rang und Einfluſs eine geringere Stelle war (Jes. 36, 3. 11. 22; 37, 2; vgl. Paulsen, Regierung der Morgenländer S. 321) ff.; als solcher hilft er mit Rabsake unterhandeln und wird von dem geängstigten Könige zu Jesaja geschickt, um dessen Rat und Fürbitte zu erflehen. So hat er seinen früheren, höheren Posten mit einem geringeren vertauschen müssen; dagegen wird nichts gemeldet von einer Wegfürung des Mannes oder einer Verbannung desselben, wie denn damals die Assyrer nicht, wie Anfangs erwartet wurde (V. 3), Jerusalem eroberten. Freilich könnte möglicherweise dieser „Statsschreiber“ ein anderer, mit jenem „Haushofmeister“ nur gleichnamiger

Mann sein, in welchem Falle wir dann von der Erfüllung jener Weissagung gar nichts wüſsten. Man vergl. übrigens die Ausleger zu Jeſ. Kap. 22; Riehms Hdwb. S. 1447 und Schenkel im Bibellex. V, 266. **Rüetschi.**

Seckendorf, Veit Ludwig von, der gelehrte Forſcher, Polyhiſtor und Statsmann, den man immer mit Ehren nennen wird, ſo lange man Reformationsgeſchichte ſchreiben wird, ſtammte aus einem alten in Franken vielfach angeſeſſenen Geſchlechte. In Herzogenaurach unweit Erlangen wurde er am 20. Dezember 1626 geboren, wo ſein Vater Joachim Ludwig von Seckendorf, Herr von Oberzenn, dem eigentlichen Stammgut der Familie, damals ſeinen Wonſitz hatte. Seine Mutter, eine geborne Schärtlin von Burtenbach ſtammte von dem berühmten Fürer gleichen Namens im ſchmalkaldiſchen Kriege. Veit Ludwigs Jugend fiel in eine unruhige, ſchwere Zeit. Früh hatte er zu erfaren, was der Krieg bedeutet. Als die Schweden im Jare 1632 in Franken einfielen, hielt es ſein Vater für das Geratenſte, bei ihnen Dienſte zu nehmen. So blieb der Mutter, die dem Vater auf ſeinen Kriegszügen vielfach folgte, die Erziehung des Knaben überlaſſen. In Coburg, dann in Mühlhauſen erhielt er den erſten Unterricht. In Erfurt vor allem, wohin die Mutter im Jare 1636 übergeſiedelt, legte er den Grund zu ſeiner ſpäteren Gelehrſamkeit, tat er ſich ſchon hervor durch ſeine Fertigkeiten in der griechiſchen und franzöſiſchen Sprache und ſchon im 11. Jare vermochte er, wie er ſelbſt erzält, lateiniſche Oratiunculas per omnia genera zu komponiren und memoriter zu recitiren (vgl. Deutſche Reden S. 61). Wertvoller war für ſeine ganze innere Entwickelung der Einfluſs der frommen Mutter, die ihm jene tiefe Frömmigkeit eingepflanzt, die ihn ſein ganzes Leben lang auszeichnete. Es fehlte ihm nicht an Gönnern. Als Spielgefärte der württembergiſchen Prinzen Sylvius Nimrod und Manfred kam er im Jare 1639 wider nach Coburg, wo damals Herzog Ernſt der Fromme noch gemeinſam mit ſeinen Brüdern Albrecht und Wilhelm Hof hielt. Seitdem hatte er ſich der beſonderen Gunſt dieſes Fürſten zu erfreuen, der ihn ſogleich von mancher läſtigen Dienſtleiſtung der Pagen befreite, um ſeinem Talente die nötige Muße zu geben, und ihn Ende des Jares 1640 auf das Gymnaſium zu Gotha ſchickte. Hier war es neben dem berühmten Rektor der Schule, Andreas Reiher, beſonders der philologiſch gebildete Theologe Generalſuperintendent Salomon Glaß, der auf ihn den größten Einfluſs gewann. Seine Predigten ſchrieb er nach, von ſeiner Exegeſe, um deren mehr philologiſche Handhabung Glaß nicht unbedeutende Verdienſte hat, ſprach er noch in ſpäterer Zeit mit ſtaunender Bewunderung (histor. Luth. III, 313). Ganz beſonders wird aber auf den engen Verkehr mit dieſem Theologen ſeine milde, bei aller entſchiedenen Frömmigkeit doch den theologiſchen Streitigkeiten abgeneigte Richtung zurückzufüren ſein, die ſein hervorſtechendſter Charakterzug wurde *). In jener Zeit traf ihn und ſeine Familie ein ſchwerer Schlag. Sein Vater im Verdachte, zu den Kaiſerlichen übergehen zu wollen, wurde im J. 1642 zu Salzwedel enthauptet. Der Verdacht ſcheint nicht ungegründet geweſen zu ſein, doch ſchätzte man ſeine früheren Verdienſte, ſodaſs ſich gerade in der Folge die Familie eingehender Fürſorge von ſeiten der ſchwediſchen Großen zu erfreuen hatte. (Vgl. Theatrum Europaeum IV, 864; Pufendorf rerum Suecicarum lib. XIV, p. 475.) Torſtenſon ſelbſt trat dafür ein und die Königin Chriſtine warf der Mutter ein Jargehalt aus. Veit Ludwigs nahm ſich beſonders ein Kampfgenoſſe des Vaters an, der ſchwediſche Oberſt Mortaigne, der ihm auch die Mittel dazu gab, noch in demſelben Jare die Univerſität Straßburg zu beziehen. Wärend dreier Jare ſtudirte er dort neben Philoſophie Jurisprudenz und Geſchichte. Nach ſeiner Rückkehr von der Univerſität dachte er eine Zeit lang daran, wie ſein Vater die militäriſche Laufban einzuſchlagen. Er begab ſich nach Darmſtadt, wo der Landgraf Georg II. ihm eine Fänrichſtelle in

*) Sal. Glaß, geb. 20. Mai 1593, geſt. am 27. Juli 1656. Sein bedeutendſtes Werk war die philologia sacra 1623—36. Über ſeine vermittelnde Stellung in den ſynkretiſtiſchen Streitigkeiten ſiehe den Artikel Bd. V, 171.

seiner Leibgarde zusicherte. Sein väterlicher Freund Mortaigne jedoch riet ihm, bei den Wissenschaften zu bleiben, weshalb er Darmstadt nach kurzer Zeit verließ, um widerum nach Erfurt, wol zur Fortsetzung seiner Studien, zu gehen. Auf der Reise berürte er Gotha, wo er auch bei Herzog Ernst dem Frommen vorsprach, der ihn bei sich behielt, ihn zum Hofjunker ernannte und zugleich dafür sorgte, daſs ihm die Fortsetzung seiner Ausbildung ermöglicht war. Die Stellung, die er zunächst bekleidete, war eigentümlich genug. Als Aufseher über die Bibliothek hatte er aus bestimmten Büchern das Nützliche und Interessante herauszuziehen und seinem Fürsten in Mußestunden, oder auch an Sonntagen oder auch auf Reisen mitzuteilen, ein Amt, wozu ihn seine außerordentlich umfängliche Kenntnis auch der modernen Sprachen in besonderer Weise befähigte. Damals legte er den Grund zu den litterarischen Sammlungen, die man in seinen Schriften verwertet findet. Im Jare 1644 wurde er zum Kammerherrn ernannt, 1652, obwol erst 26 Jare alt, zum Hof- und Justitienrat. Im Jare 1656 trat er von der Justiz, der er jedoch noch als Richter am Hofgericht in Jena Jare lang diente, als Geh. Hof- und Kammerrat zur Verwaltung über, in welcher Stellung er sich ganz besonders auch um die Finanzwirtschaft des Landes verdient machte und in mancherlei auch diplomatischen Angelegenheiten gute Dienste leistete, wie nicht weniges von dem, was die Geschichte an der Regierung Herzogs Ernst in politischer und kirchlicher Beziehung zu rühmen weiß, auf die Anregung seines vielseitigen Rates zurückzufüren sein dürfte. Das Vertrauen seines Fürsten, zu dem er im engsten Verhältnis stand, ehrte ihn im Jare 1664 mit der höchsten Würde im Lande, der eines Kanzlers, die er jedoch, wie er selbst angibt, wegen Überbürdung mit Geschäften noch in demselben Jare aufgab, um als Kanzler und Konsistorialpräsident in den Dienst des Herzogs Moritz von Sachsen-Zeitz zu treten. In diesem Amt verblieb er trotz mancherlei misslicher Verhältnisse, die ihm den Hofdienst verleideten, aus Liebe zu seinem Herrn, bis ihn dessen Tod im Jare 1681 die erwünschte Gelegenheit gab, seine Ämter in Sachsen (Zeitz) niederzulegen. Das schon früher ihm zu gleicher Zeit übertragene Amt eines Landschaftsdirektors in Altenburg behielt er bei, ließ es ihm doch Zeit und Muße genug, auf seinem 1677 erworbenen Gute Meuselwitz bei Altenburg seinen gelehrten Neigungen zu leben. Jetzt endlich konnte er, wonach er sich lange vergebens gesehnt, an die Verwertung seiner wissenschaftlichen Sammlungen und der reichen Erfarungen gehen, die er in einem langen amtlichen Leben in Bezug auf Kirchen- und Statswesen sich erworben. Mit Gelehrten verschiedensten Schlages in aller Herren Länder unterhielt er einen regen Briefwechsel, von dem sich noch Einiges in dem Archiv der Seckendorfschen Familie in Meuselwitz erhalten hat. Je mehr und mehr konzentrirte sich sein Interesse auf die Frage nach dem Wert und Wesen praktischen Christentums, wobei es sich gewissermaßen von selbst ergab, daſs er mit solchen Männern wie Philipp Jakob Spener in nähere Beziehungen trat. Seckendorf ist es gewesen, der Speners Berufung nach Dresden vermittelte. Man wird ihn kaum einen Pietisten nennen dürfen, obwol er u. a. Speners Verteidigung gegen die Imago pietatis übernommen („Bericht und Erinnerung auf eine neulich im Druck lateinisch und deutsch ausgestreute Schrift imago pietatis“ genannt, mit einer Vorrede P. J. Speners, Halle 1692 u. 1713 in 4°), auch dessen Predigten über „des thätigen Christenthums Notwendigkeit und Möglichkeit“ übersetzte*). Was ihn an der neuen Bewegung anzog und was ihm das Wesentlichste daran war, war die Betonung praktischen Christentums und der sittliche Ernst. Dafür konnte er sich um so mehr erwärmen, als er schon längst selbst eine solche Richtung verfolgte, dabei war er aber doch eine zu viel praktisch angelegte auch kritische Natur, um für das Mystische und die Gefülsseligkeit im Pie-

*) Capita doctrinae et praxis christianae insignia ex 59 illustribus N. Test. dictis deducta et evangeliis dominicalibus, in concionibus a. 1677, Francof. ad Moen. habitis applicata a. P. S. Spenero 1689. Eine selbständige theologische Arbeit Seckendorfs gab E. Sagittarius heraus unter dem Titel: Dissertatio historica et apologetica pro doctrina D. Lutheri de missa, Jena 1686, 4°.

tismus Sympathieen zu haben. One Zweifel wich er auch darin weit von ihm ab, dass er nicht Weniges für die Verbesserung der kirchlichen Zustände von dem State erwartete. (Vgl. auch das Urteil Nasemanns a. a. O. 267). Am Abend seines Lebens wurde er noch selbst in die Bewegung hineingezogen. Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg hatte ihn zum Kanzler der neuentstehenden Universität Halle ernannt. Am 31. Okt. 1692 langte er daselbst an. Ihn erwartete die schwierige Aufgabe, die Streitigkeiten Franckes mit der hallischen Stadtgeistlichkeit auszugleichen, wozu er, wie Chr. Thomasius in seiner Leichenrede sagt, „sowol wegen seiner langen Erfarung von den Mängeln in allen Ständen, der guten und bösen Gebräuche bei Universitäten als auch wegen seiner sonderlichen Gaben, die Gemüter der Menschen zu gewinnen, geschickter war als irgend ein anderer". Wenige Wochen darauf, am 18. Dez. 1692, ist er gestorben.

Trotz seiner vielseitigen amtlichen Tätigkeit fand er doch schon in Gotha Zeit zu einer Reihe schriftstellerischer Arbeiten, die zum Teil allerdings in unmittelbarer Beziehung zu seinen amtlichen Aufgaben standen, z. B. schrieb er im Interesse des Ausgleichs über die Frage von dem Schutzrecht über die Stadt Erfurt: Justitia protectionis in civitate Erfurtensi etc., 1663, 4°; Repetita et necessaria defensio iustae protectionis Saxonicae in civitate Erfurtensi, 1664. In Verbindung mit mehreren Anderen verfasste er auf herzoglichen Befehl: Schola latinitatis ad copiam verborum et notitiam rerum comparandam, usui paedagogico in ducatu Gothano accommodata et edita iussu serenissimi Ducis Saxoniae Ernesti, Gothae 1662. Seit 1660 arbeitete er, widerum auf den Wunsch seiner Fürsten, an einem später viel gebrauchten Compendium der Kirchengeschichte, welches speziell für das Gymnasium in Gotha bestimmt war, und welches, nachdem S. selbst allerdings nur die „Kirchengeschichte im Alten Bunde" beschrieben, von Artopoeus und Böcler zu Ende gefürt, im Jare 1666 herauskam: Compendium historiae ecclesiasticae decreto serenissimi Ernesti Saxon. Ducis in usum gymnasii Gothani, ex S. S. litteris et optimis auctoribus compositum, Lipsiae et Gothae 1666. Im Alter von 29 Jaren schrieb er seinen „Deutschen Fürstenstaat" (der nicht wie gewönlich angegeben erst 1665, sondern schon 1656 das erste Mal erschien), ein Werk, das als eine Art Handbuch des deutschen Statsrechts aufgefasst werden kann und als solches auch geschätzt wurde, andererseits besonders aber deshalb den Beifall der Zeitgenossen fand, weil es eine systematische Zusammenstellung von Regeln und Vorschriften für eine wolgeordnete Regierungspraxis gibt", in Anlehnung an die Grundsätze der Verwaltung in dem damaligen Herzogtum Gotha. Gewissermaßen als Gegenstück hiezu kann betrachtet werden sein „Christenstaat", worin „von dem Christentum an sich selbst, und dessen Behauptung wider die Atheisten und dergleichen Leute, von der Verbesserung des Weltlichen und des Geistlichen nach dem Zweck des Christentums gehandelt" wird. Das umfangreiche Werk war, zumal in seinem ersten Teile, stückweise entstanden aus Mitteilungen, die Seckendorf aus Pascals Pensées (s. d. Art. Bd. XI, S. 248) am Tische des Herzogs Moritz von Sachsen gemacht, über die er sich dann ausfürlicher verbreitete. Erst wärend seiner Mußezeit in Meuselwitz kam er dazu, der Sache weiter nachzugehen, und gab nach längerem Zögern auf den Rat der Freunde, besonders Speners, dem er es zur Durchsicht gegeben, das Werk im Jare 1685 heraus, nachdem er weitläufige „Additiones zur Bekräftigung und Nachdenken aus alten und neuen Autoribus angehängt" hatte. Das Werk hat ausgesprochenermaßen teils eine apologetische, wesentlich gegen den Atheismus gerichtete, teils eine reformatorische Tendenz und will „aus dem Grund des Christentums zeigen und ausfüren, wie den vielen und großen Fehlern in allen Ständen eben dadurch am besten abzuhelfen wäre, wenn der Grund der Gottseligkeit recht betrachtet, und dessen Hauptzweck zur Richtschnur aller menschlichen Aktionen vor Augen gehalten würde". Zu diesem Ende handelt er, nachdem er in Anlehnung an Pascal gezeigt, worin das Christentum „wider die Atheisten, Deisten und Heuchler insgemein bestehe", im 2. und 3. Buche von der Verbesserung der drei Stände „nach dem Grunde des Christentums, nämlich der wahren und ewigen Glückseligkeit", und gibt so eine Art Ethik, allenthalben in milder Form die Grundgedanken pie-

tistischer Lebensfürung vertretend, übrigens mit steter Furcht, die sich besonders in der Vorrede ausspricht, damit Anstoß anzuregen. Die ruhige, besonnene und überzeugte Art dieses Laienbuches, indem sich bei allem an das Alter erinnernden Moralisiren doch immer wider der weite verständige Blick des erfarenen Statsmannes zeigt (vgl. z. B. den Gedanken von der allgemeinen Wehrpflicht, S. 249, 352, 368 ff.) und mit gleichem Ernste Hohen und Niedrigen Buße gepredigt wird, mußte one Zweifel für die Verbreitung des Pietismus von großer Wirkung sein.

Das bedeutendste Werk Seckendorfs aber, welches seinem Namen für alle Zeiten einen ehrenvollen Platz unter den Kirchenhistorikern sichern wird, ist sein Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo seu de reformatione. Den unmittelbaren Anlaß dazu gab die Schrift des Jesuiten Maimbourg, histoire du Luthéranisme, Paris 1680, die ein junger Freund Seckendorfs von einer französischen Reise im Jare 1683 mitgebracht hatte. Die geschickte Art des wolbewanderten Verfassers, der sich von den üblichen Schmähungen fern hielt, und um so eindrucksvoller unter der Maske objektiver Geschichtsschreibung gegen Luther und seine Anhänger auftrat, schien eine Widerlegung um so wünschenswerter zu machen, als man in Frankreich mit diesem Buche in der Hand den deutschen Protestanten entgegenzutreten pflegte. Schon früher war S. von Herzog Ernst im Hinblick auf das ihm zur Verfügung stehende reiche Aktenmaterial aufgefordert worden, eine Geschichte der Reformation zu schreiben. Jetzt veranlaßte ihn das Buch von Maimbourg, allerdings in anderer Weise, jenen Gedanken aufzunehmen, indem es nach seiner Überzeugung vor allen Dingen galt, eine aktenmäßige Widerlegung der jesuitischen Darstellung zu liefern. Nach reiflicher Überlegung mit seinen litterarischen Freunden ging er ans Werk, nachdem er schon einen Teil des maimbourgischen Buches ins Lateinische übersetzt hatte. Das große Vertrauen, welches er bei sämtlichen Fürsten des sächsischen Hauses genoß, eröffnete ihm die Archive in einem Umfange, wie es keinem späteren Gelehrten zu Teil geworden sein dürfte. Auch von anderen Seiten ward er durch Übersendung von Aktenstücken und sonst bisher unbeachteten Schriftstücken und Druckwerken unterstützt und so brachte er auf Grund eines geradezu erstaunlichen Aktenmaterials, obwol durch einen Brand in seinem Schlosse zu Meuselwitz im Jare 1685 ein Teil seiner Papiere vernichtet wurde, andere in große Verwirrung gerieten, in verhältnismäßig kurzer Zeit das große Werk zu Stande. Wie aus einem Briefe Seckendorfs an Otto Menken vom 25. Okt. 1683 hervorgeht (Weller, Altes und Neues I, 652), ging sein Plan zunächst dahin, zu dem Werke Maimbourgs mit nur geringer Rücksichtnahme auf die dogmatischen Fragen, widerlegende resp. ergänzende Adnotationes zu liefern, ein Plan, der in der Folge eine erhebliche Erweiterung erfur. Schon 1688 erschien ein erster Teil in Quart, der die Jare 1517—24 enthielt, dazu im J. 1689 ein Supplement in 12°. Der erneute Zufluß von Archivalien nötigte ihn dann zur Umarbeitung, als deren Resultat das ganze die Zeit Luthers umfassende Werk im Jare 1692 in Folio erschien. Die Methode ist die, daß er paragraphenweise die Darstellung Maimbourgs voranstellt, dann eine aktenmäßige Widerlegung anfügt, eventuell noch weitere, die vorliegende Frage betreffende Additiones folgen läßt. So wurde das Werk zwar keine zusammenhängende kunstreiche Darstellung (eine solche wurde in freier Übersetzung versucht von Elias Frick in „Ausfürliche Historie des Lutherthums und der Reformation", Leipzig 1714), wol aber ob des reichen authentischen Materials, das zum Teil mosaikartig aneinander gefügt ist, ein noch heutigen Tages unentbehrliches Hilfsbuch für jeden Reformationshistoriker, zugleich ein ehrenvolles Denkmal deutschen Gelehrtenfleißes, denn wie Bayle sagt: on n'a rien fait de meilleur sur cette matière. Über seine weiteren Schriften, unter denen seine „Deutsche Reden" (Leipz. 1686) hervorzuheben sein würden, vgl. Dan. Gottfr. Schreber, Historia vitae ac meritorum Viti Ludovici a Seckendorf, Lips. 1733; Christ. Thomasii, Kleine deutsch Schriften, S. 498 ff.; A. Clarmund, Lebensbeschreibungen, Wittenberg 1709, Thl. 8, S. 165 ff.; Schröckh, Lebensschreibungen, 2 t., Leizig 1790, S. 285 ff. und den Aufsatz von O. Nasemann in Preußische Jahrbb. 12. Bd., 1863, S. 257 ff.;

Vgl. Gesch. d. Frommen, Gotha 1866; G. Kramer, Aug. H. Francke, Halle 1880. S. 22. 159 f. Theodor Kolde.

Secundus Gnostiker, f. Gnosis Bd. V, S. 225.

Sedisvacanz (sedes vacans, sede vacante, vacatio sedis, Stuhl-Erledigung) bezeichnet die Erledigung des päpstlichen Stuhls oder eines bischöflichen Sitzes, indem der Ausdruck sedes (θρόνος) eigentlich nur von der apostolica, d. i. Romana, bei Petri oder anderen Bischöfen gebraucht wird; indessen ist die Ausdehnung auch auf Abteien, Prälaturen und solche Dignitäten üblich, denen das Vollmachtsrecht von Bischöfen zusteht (vgl. du Fresne, Glossar. s. v. sedes; Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. sedes vacans, nr. 1). Über die Grundsätze im Falle der Vacanz des päpstlichen Stuhls siehe den Art. „Conclave" Bd. XI, S. 213 ff. und Ferraris l. c. nr. 19 sq. Es ist hier also allein von der Sedisvacanz und Quasi-Sedisvacanz (sedes impedita) in Bezug auf Bistümer zu sprechen.

Eine Sedisvacanz erfolgt durch Tod, Verzicht, Versetzung, Entsetzung und dergleichen, und dauert bis zur ordnungsmäßig eingetretenen Wiederbesetzung. Während der Erledigung des bischöflichen Sitzes [illegible] ursprünglich das bischöfliche Presbyterium, unter dessen Mitwirkung der Bischof während seines Lebens regiert hatte, die Sorge für die laufenden Geschäfte; doch finden sich bereits seit dem Anfange des 5. Jahrhunderts die Einrichtung, daß ein Intercessor, Interventor, Visitator, Commendator bestellt wurde, mit der Verpflichtung, daß innerhalb eines Jahres die Stelle wieder besetzt sei (Conc. Carthag. V. a. 401, in c. 22. Can. VII. qu. 1). In Italien ist diese Verwaltungsweise zur Zeit Gregors I. wol die gewöhnliche, wie aus seinen Briefen erhellt (darnach c. 19 dist. LXI von 595 und c. 15 eod. von 603, vgl. Thomassin l. c. P. II. lib. III. cap. X), und auch später wurde derselben gedacht und mißbräuchlichen Übergriffen der Bischöfe entgegengetreten. Ebenso wurde gegen zu lange Sedisvacanzen eingeschritten werden, die besonders auch von Seiten der weltlichen Herren vielfach benutzt wurden, um die Früchte während der Erledigung selbst zu ziehen oder ihren Günstlern den Kirchenbesitz als Commende zuzuwenden (Thomassin l. c. P. II. lib. III. cap. XI sq.). Bei dem allen lag nichts näher, als dem Kapitel die interimistische Administration zu übertragen. Dies geschah denn auch später hinsichtlich der Temporalien (vgl. c. 11. 14 X. de majoritate et obedientia (I. 33), Honorius III. (†1227), Gregor IX. (von 1234) c. un. eod. in VI[to] (I. 17), Bonifacius VIII.) und dann auch der Spiritualien (vgl. den Art. „Sendgericht"). Das neuere Recht beruht auf den Anordnungen des Tridentinischen Konzils und den die gemeinrechtlichen Vorschriften ergänzenden und erläuternden Entscheidungen der Congregatio Concilii. Mit dem Eintritt der Vacanz ist die bischöfliche Jurisdiktion an das Kapitel gefallen, welches nach früherem Rechte dieselbe ebenso wie jene sonstigen Befugnisse ausgeübt hatte, also in corpore oder per turnarios oder durch einen dazu besonders gewählten Mandatar (Ferraris, Bibliotheca cit. s. v. vicarius capitularis art. I. nr. 3). Das letztere erklärte der Kurie am zweckmäßigsten (Benedictus XIV. de synodo dioecesana lib. II. cap. IX. nr. 2) und demgemäß bestimmte das Tridentinum sess. XXIV. cap. 16 de reform. Binnen acht Tagen, welche von dem Momente der erlangten Kenntnis der eingetretenen Vacanz berechnet werden (Benedict. XIV. l. c.), hat das Kapitel einen oder mehrere Ökonomen und einen Kapitularvikar, zu welchem auch der bisherige bischöfliche Generalvikar genommen werden darf, zu bestellen. Ist das Kapitel darin säumig oder fehlt der vakanten Kirche ein Kapitel, so devolvirt das Ernennungsrecht bei einer Suffragankirche an den Metropoliten, bei einer Metropolitankirche an den ältesten Suffraganbischof, bei einer exemten Kirche an den nächsten Bischof. Wenn die vakante Kirche kein Kapitel hat und zugleich die Metropolitankirche selbst zu der Zeit eine Erzbischof ist, devolvirt die Ernennung auf das Metropolitankapitel (Benedictus XIV. l. c.; Ferraris s. v. vicarius capitularis art. I. nr. 47. 48). Der Kapitularvikar soll nach dem Tridentinum (l. c. L.) wenigstens Doktor oder Licentiat des kanonischen Rechts sein, oder sonst,

so viel es möglich ist, die Fähigkeit besitzen. Findet sich eine geeignete Person im Kapitel, so muſs sie aus demselben genommen werden (s. die Deklarationen der Congr. Concil. nr. 3—9 in der Ausgabe des Conc. Trid. von Richter und Schulte, verb. Ferraris, Bibl. s. v. capitulum art. III, nr. 50—57, vicarius capitularis art. I, nr. 41—44). Der Kapitularvikar übt die ihm zustehenden Rechte nicht als bloßer Mandatar des Kapitels, welches nicht einmal befugt ist, sich gewisse Jurisdiktionsrechte zu reserviren, sondern er verwaltet selbstständig, wie der Bischof, im Besonderen wie der Generalvikar, bis zur Widerbesetzung des bischöflichen Stuls (s. Ferraris s. v. capitulum art III, nr. 58 sq. und die citirten Deklarationen nr. 10—12). Daher kann auch das Kapitel dem Vikar nicht die Verwaltung abnehmen, wenn nicht eine gerechte Veranlassung dazu vorhanden ist, über welche aber nicht das Kapitel, sondern die Congregatio super negotiis Episcoporum zu befinden hat (Benedict. XIV. l. c. nr. IV; Ferraris, Bibliotheca s. v. capitulum art. III, nr. 42—45). Allein es bestehen überhaupt für die ganze interimistische Administration gewisse Beschränkungen.

Im allgemeinen ruhen nämlich wärend der Sedisvakanz diejenigen bischöflichen Rechte, welche Ausfluſs des ordo episcopalis sind oder kraft päpstlicher Delegation geübt werden, insofern nicht von der Kurie anderweitig dafür gesorgt wird oder die Verhältnisse dazu zwingen, einen auswärtigen Bischof zur Aushilfe herbeizuziehen (Ferraris s. v. vicarius capit. art. II. nr. 7—9). Insbesondere besteht ein Trauerjar (annus luctus), wärend dessen den Ordinanden der Diözese kein Dimissoriale zum Empfange der Weihe erteilt werden darf, es sei denn, daſs jemand des Ordo bedarf, um ein schon empfangenes oder zu empfangendes Benefizium zu verwalten (beneficii ecclesiastici recepti sive recipiendi occasione arctatus). (Vgl. c. 3 de tempor. ordinat. in VI° [I, 9]; Bonifac. VIII. Conc. Trid. sess. VII. cap. 10 de reform. sess. XXIII. cap. 10 de reform. Die Übertretung dieser Bestimmung wird mit Suspension von Amt und Pfründe auf ein Jar bestraft (Trid. sess. XXIII. cit., wärend die sess. VII. cit. das Interdikt verhängt). Der Kapitularvikar ist auch nicht befugt, die der Kollation des Bischofs unterliegenden Benefizien zu verleihen (c. 2. X. ne sede vacante aliquid innovetur [III, 9], Honorius III.). Wärend im übrigen die Jurisdiktionalia des Kapitularvikars und des Kapitels selbst unbeschränkt sind, sowie sie dem Rechte entsprechen, gilt doch das Prinzip, daſs in der Zwischenregierung keine dem künftigen Bischof zum Nachteil gereichende Veränderung vorgenommen werden darf (Tit. Ne sede vacante aliquid innovetur. X. III, 9 in VI°. III, 8. Extravag. Joann. XXII. tit. V, Extravag. comm. III, 3 und verschiedene Dekretalen in andern Titeln). Namentlich dürfen die bischöflichen Einkünfte der Zwischenzeit nicht verwendet werden (c. 40 de electione in VI° [I, 6]; Nicolaus III. Clement. 7 eod. [I, 3]). Das dem Kapitularvikar zu gewärende Salarium würde aber wol unbedenklich daraus bestritten werden dürfen. Die Veräußerung von Grundstücken des Stifts ist in der Zeit nicht gestattet (c. 42 de electione in VI° [I, 6]; Bonifac. VIII.). Die Sedisvakanz nimmt mit der Besitzergreifung des neuen Bischofs ein Ende. Demselben ist dann vollständige Rechnung zu legen.

Von der eigentlichen Sedisvakanz unterscheidet man die Quasi-Sedisvakanz (sedes impedita), wenn der Bischof sich der ihm obliegenden Verwaltung zu unterziehen verhindert ist. Ist dieses Hindernis nur ein teilweises (sedes partialiter, secundum quid impedita), so tritt ein Coadjutor ein; ist es dagegen ein absolutes (sedes generaliter, absolute impedita), so muſs eine andere Verwaltung angeordnet werden. Es bestimmt deshalb das c. 3 de supplenda negligentia praelatorum in VI° [I, 8], Bonifacius VIII.: „Si episcopus a paganis vel schismaticis capiatur, non archiepiscopus, sed capitulum, ac si sedes per mortem vacaret illius, in spiritualibus et temporalibus ministrare debebit, donec eum libertati restitui, vel per sedem apostolicam, cujus interest ecclesiarum providere necessitatibus, super hoc per ipsum capitulum, quam cito commode poterit, consulendam, aliud contigerit ordinari.“ Es tritt hier also ein Verfaren ein, änlich dem der wirklichen Sedisvakanz (vgl. auch Ferraris s. v. capitulum art. III, nr. 32). Anders

ist aber das Verhältnis, wenn noch ein Verkehr mit dem Bischofe möglich ist, indem dann seine Jurisdiktio nicht als suspendirt erscheint und der von ihm bestellte Generalvikar weiter fungiren kann. Nach dem Tode des Generalvikars würde dann dem Papste die Bestellung eines neuen Generalvikars, nicht aber dem Kapitel die Anstellung eines Vikars gebüren.

Wenn ein Bischof suspendirt oder exkommunizirt ist, so bedarf es einer Verhandlung des Kapitels mit dem Papste wegen der Verwaltung der Jurisdiktion (Ferraris l. c. nr. 36), da das Mandat des bischöflichen Generalvikars erloschen ist (c. 1 de officio vicariis in VI° [I, 13]). **H. F. Jacobson †.**

Sedlnitzki, Graf Leopold von S., ehemaliger Fürstbischof von Breslau, später zur evangelischen Kirche übergetreten, und ein edler, opferfreudiger Woltäter derselben, war am 29. Juli 1787 auf dem gräflich Sedlnitzkischen Stammschloss Geppersdorf in Österreichisch-Schlesien geboren. Seine Eltern, Reichsgraf Joseph von S. und Maria Josepha, geb. Gräfin von Haugwitz, übten durch ihre warhaft christliche Frömmigkeit, in der sie dem römisch-katholischen Glauben mit allem Ernst zugetan, aber auch mild und liebreich gegen Andersgläubige waren, auf die religiöse Entwickelung des Knaben einen tieferen Einfluss aus, als die Geistlichen, denen sie seine Unterweisung und Erziehung im Hause übergaben. Schon im zwölften Jare erhält er auf Ansuchen seines Vaters eine Domherrnstelle im Breslauer Hochstift. Den Gang der Gymnasialbildung machte er im Elternhause unter der Leitung mehrerer Hofmeister, die sehr verschiedene Methoden befolgten, durch. Bald in seinen geistigen Fähigkeiten gehemmt und gebunden durch eine seine Individualität völlig unberücksichtigt lassende Unterrichtsweise, bald wider aus solcher Gebundenheit zu schrankenloser Entfaltung seiner Neigungen freigelassen und dadurch zu einseitiger Beschäftigung mit Lieblingsgegenständen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften versucht, nahm der junge Graf trotz der Ungleichmäßigkeit seiner geistigen Ausbildung doch die tiefsten und nachhaltigsten Eindrücke von einer zwiefachen Herrlichkeit in sich auf: von der Herrlichkeit und Macht der römischen Kirche, die ihm seine geistlichen Lehrer und Erzieher unter Hinweisung auf die von Parteien zerrissene, aus unzusammenhängenden Gemeinschaften bestehende, mit ihren kalen nüchternen Gottesdiensten das Gemüt unbefriedigt lassende protestantische Kirche vor Augen stellten, und von der Herrlichkeit der Natur, deren Schönheit auf ihn von seiner frühesten Jugend an einen großen Zauber ausübte und deren verschiedenste Gebiete er durch Beschäftigung mit den entsprechenden Wissenschaften, seiner Neigung folgend, tiefer zu erforschen suchte. Letzteres aber tat er mit frommem Sinn so, dass er den Reichtum und die Herrlichkeit der Natur stets auf ihren Schöpfer bezog, seine Größe, Weisheit, Allmacht und Liebe sich anschaulich machte und ihm sein Herz zuwandte. „Mich beseelte", sagt er selbst schön und treffend von dieser Seite seiner religiösen Jugendbildung, „die tiefste Verehrung vor dem Schöpfer, der Myriaden von Welten aus dem Nichts hervorgerufen und sie in wunderbarer Weise leitet, der die Unendlichkeit seiner Geschöpfe mit Liebe umfasst und jedes seinem Ziele zuführt".

In auszeichnender Weise für die Universität reif erklärt, absolvirte er in Breslau vorschriftsmäßig vom Oktober 1804 ab den philosophischen und von 1806 ab den theologischen Kursus. Er bezeugt selbst, wie er in jener Periode seiner geistigen Entwicklung neben der Beschäftigung mit den platonischen Gesprächen und den fortgesetzten Naturstudien auch von dem neuen, die deutsche Litteratur beherrschenden Geist, der aus den Werken eines Klopstock, Gellert, Schiller und Göthe ihm entgegenwehte, die nachhaltigsten Anregungen für seine Welt- und Naturanschauung empfangen habe, aber auch zu der von der römisch-katholischen Lehre unterstützten falschen Auffassung von der selbsteigenen Kraft des menschlichen Geistes und Willens, der durch seine Macht die in die Sinnlichkeit, d. h. das niedere Vermögen der Seele, gesetzte Sünde mit ihren Folgen überwinden und sich dadurch ein Verdienst erwerben könne, verleitet worden sei. Alle Offenbarung Gottes in Natur, Gewissen und Geschichte mit ernstem, religiös-

sittlichem Sinne verfolgend, gelangte er nach und nach zu einer tieferen Auffassung von der Sündenmacht und Sündenschuld, wollte aber die Erlösung davon nur in der göttlichen Offenbarung als einer durch die Kirche als ihr Organ vermittelten Gesetzesökonomie, und nicht als einer Gnadenanstalt, finden.

Wenig angezogen und befriedigt von der einseitig grammatischen Exegese und der scholastischen, fast juristischen Methode, mit welcher die Dogmatik und Moral behandelt wurde, fülte er sich in seinem theologischen Bildungsgange von den großen Bestrebungen frommer katholischer Theologen des südlichen Deutschlands, die auf Pflanzung und Pflege wahren inneren Christentums im Gegensatze gegen das tote äußerliche Kirchentum gerichtet waren, mächtig angeregt. Unter dem Einfluss ihrer Schriften, namentlich der Schriften von Mich. Sailer, und unter fortschreitend tieferer Erfarung seines inneren Lebens von der Macht des Bösen in dem von der Sünde verderbten Herzen und dem Unvermögen des menschlichen Willens zum Widerstand gegen das Böse und zur Überwindung der in der Selbstsucht wurzelnden Macht des Bösen geriet er vermöge des gesetzlichen Standpunktes, von dem er die Offenbarung Gottes in Christo nur als Lehre, Forderung, Warnung und Verheißung auffasste, in einen schmerzlichen inneren Zwiespalt und Kampf, bis er nach der Weisung jener frommen Theologen in die Tiefe und den ganzen Reichtum der heiligen Schrift sich versenkte. Ein Wendepunkt trat in seinem inneren Leben damit ein. Es ging seinem Geiste durch die unmittelbar aus dem Ganzen der heil. Schrift auf sein Herz und Gemüt einwirkende Warheit der göttlichen Offenbarung als des Ausdrucks der höchsten Gottesliebe ein helles Licht darüber auf, dass der Mensch nicht durch äußere Werke, durch eigenes Verdienst in selbstgemachter Gerechtigkeit, aus eigener Kraft sich in das rechte Verhältnis zu dem hl. Gott bringen, und eine heilige, seinem Willen und Gesetz entsprechende Gesinnung erzeugen könne. Es wurde in diesem Lichte des göttlichen Worts ihm immer mehr klar, dass der wilde Baum des natürlichen Menschen warhaft gute, edle Früchte nur tragen könne, wenn eine völlige Erneuerung des innersten Lebensgrundes durch die Widergeburt, d. h. eine gründliche Umwandlung des inneren Lebens nicht auf dem Wege der Natur und der eigenen Willenskraft, sondern der unmittelbar ein Neues schaffenden allmächtigen Liebe Gottes zustande komme. Diese Güter aber erkannte er bald nur als unmittelbar eingreifende Gnade Gottes, die in der großen Gottestat der Versönung und Erlösung durch Christum sich darstellt, den Weg zur Kindschaft mit Gott durch Aufhebung der Schuld und der Knechtschaft der Sünde bant und fürt, und zur Teilnahme des Einzelnen an dem Heil in der Versönung und Vereinigung mit Gott nichts anderes fordert, als die mit Schuldgefül, Reue und Sehnsucht nach Frieden mit Gott verbundene Hingabe des Herzens an Gott und Jesum Christum. In dieser völligen Hingabe erklärte er den wahren Glauben im Unterschiede von dem bloßen Verstandesglauben als eine Frucht des Geistes und Herzens, des Gemütes und Willens des inneren Menschen in seiner Totalität (nach Römer 10, 9). Dieser ware Glaube war ihm die von der Schrift bezeichnete feste Zuversicht, die aus dem Quell des Lichts und der Warheit selbst entspringt.

Trotz dieser evangelischen Richtung hielt er mit vielen gleichgesinnten frommen Männern der römischen Kirche an der äußeren Einheit und der dieselbe begründenden Apostolicität der katholischen Kirche, die von den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel kraft der ihnen von Christus unmittelbar verliehenen Vollmacht regiert werde, unverbrüchlich fest. Von diesem Standpunkte konnte er die Reformation nur als einen Riss in die Einheit der Kirche, als eine Störung der gottgewollten Entwickelung derselben, vermöge welcher sie von Gott bestimmt sei, einst alle Konfessionen in sich wider zu vereinigen, betrachten und verurteilen. Er blieb ein treuer Son seiner Kirche. Nach absolvirtem theologischem Examen und Empfang der niederen Weihen (1809), nach Beförderung zum Subdiakonat und Diakonat (1810) erhielt er die Priesterweihe in der Kollegiatkirche zum hl. Kreuz in Breslau (1810). Er hatte die Absicht, sich dem theologischen Lehramte zu widmen, und setzte deshalb seine philologischen und philosophischen

Studien, die er bisher neben den theologischen betrieben hatte, fleißig fort. Aber ein heftiges Brustleiden mit seinen Folgen nötigte ihn, von dem Eintritt in ein theologisches Lehramt und überhaupt in irgend ein kirchliches Amt, mit dem eine Anstrengung der Brust verbunden war, Abstand zu nehmen. Nachdem er kurze Zeit in stiller Zurückgezogenheit gelebt und in dieser Zeit sich viel mit der Lektion der hl. Schrift beschäftigt hatte, entschloss er sich, dem unerwartet an ihn ergangenen Ruf des Fürstbischofs von Breslau, des Fürsten von Hohenlohe, eine Stelle als Assessor und Sekretär im Vikariatamt, der die geistlichen Geschäfte der Diözese leitenden Behörde, zu übernehmen, Folge zu leisten (1811).

Auf Grund der Erfarung, die Graf Sedlnitzki in seinem inneren Leben von der Heilskraft des fleißig gelesenen Wortes Gottes gemacht hatte, war er von der Notwendigkeit überzeugt, die hl. Schrift allen Christen zugänglich zu machen. Er trug daher mehrere Jare nach seinem Eintritt in das Domkapitel kein Bedenken, der Gesellschaft zur Ausbreitung der hl. Schrift unter Christen aller Konfessionen beizutreten. Er meldete dem Fürstbischof Hohenlohe seinen Entschluss, der Bibelgesellschaft beizutreten, um Neue Testamente mit den Psalmen in solchen Ausgaben, welche mit bischöflicher Approbation versehen wären, zu verbreiten, und erhielt von demselben auch sofort unmittelbar eine zustimmende Antwort. Trotzdem erfur er deshalb heftigen Widerspruch seitens seiner nächsten Vorgesetzten. Man wies ihn hin auf die bestehenden kirchlichen Verordnungen gegen das Bibellesen der Laien, und legte das größte Gewicht darauf, dass die Einheit der Kirche durch das Bibellesen gefärdet werde. Er musste zu seinem Schmerz erleben, dass die hl. Schriften, die an das Vikariatamt gesandt waren, mit Beschlag belegt wurden, obwol sie mit bischöflicher Approbation versehen waren. Dennoch stand er von seinem Vorhaben nicht ab, und sein Name blieb unter dem Aufruf stehen, mit welchem die Breslauer Bibelgesellschaft um Beiträge zu dem Werke der Bibelverbreitung bat. Denn er sah die hl. Schrift als „das höchste von Gott verordnete Mittel an, den lebendigen Glauben in den Herzen der Gemeinden zu wecken und zu stärken und dadurch auch die ware Einheit des Einzelnen und der Gemeinde mit Christo zu fördern“. Er musste sich freilich bei der Verteilung heiliger Schriften auf die Exemplare beschränken, die unmittelbar an ihn und seine Freunde kamen, konnte aber zu seinem Troste und zu seiner Genugtuung warnehmen, wie diese Verbreitung nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Lande Beifall fand, und insbesondere viele Geistliche, selbst die am meisten als streng orthodox bekannt waren, ihn unterstützten, sodass er hoffen konnte, dass das Widerstreben gegen die Verbreitung der hl. Schrift sich allmählich werde beseitigen lassen und die Zal der Geistlichen zunehmen werde, welche sie nicht nur verbreiteten, sondern auch für ihren Gebrauch in der Kirche und in den Hausandachten sorgen würden.

Als nach einiger Zeit die Aufforderung an ihn erging, eine Stelle in der königlichen Regierung zu Breslau zu übernehmen, glaubte er darin einen Ruf Gottes zu erkennen, dem er zu folgen habe. Er übernahm damit eine Menge neuer Arbeiten, welche die Kirche und das höhere Schulwesen betrafen. Es bestand damals die Einrichtung, dass alle Kirchen- und Schulangelegenheiten one Unterschied von den Räten beider Konfessionen unter dem Vorsitz des Oberpräsidenten behandelt wurden. Da ein besonderes Konsistorium für die protestantischen Kirchensachen noch nicht bestand, wurden auch die evangelischen Kirchenangelegenheiten in derselben Session in Gegenwart der katholischen Mitglieder verhandelt. Da er erkannte, dass die protestantischen Gymnasien die katholischen in wissenschaftlicher Beziehung übertrafen, wärend freilich diese hinsichtlich der religiösen und sittlichen Erziehung und Ausbildung nach seiner Meinung meistenteils den Vorzug vor jenen verdienten, erachtete er es für seine Aufgabe, dahin zu wirken, dass die katholischen Gymnasien mit den protestantischen in wissenschaftlicher Hinsicht die gleiche Höhe erreichten. Die Kollisionen, die zwischen den statlichen und kirchlichen Behörden eintraten, verursachten ihm manche schwere Kämpfe. Aber bei allem Festhalten an seinen Grundsätzen gelang es ihm doch

mehr und mehr, die Kollisionen zu mildern oder zu beseitigen, indem beide Behörden bei aller Verschiedenheit der Ansichten doch darin übereinstimmten, dass durch ein friedliches Zusammenwirken beider ein günstiger Erfolg am sichersten erreicht werde. Er sah sich dabei durch seine Stellung gedrängt, sich über das Verhältnis der katholischen Kirche zur protestantischen noch gründlicher zu belehren, als es bisher geschehen, und zu dem Ende sich mit den symbolischen Schriften der protestantischen Kirche eingehend zu beschäftigen.

Bei der Vergleichung beider Kirchen musste er den reformatorischen Lehren von der dem Worte Gottes einwonenden göttlichen Kraft und von dem lebendigen, die Fülle der Liebe und Hoffnung aus sich heraussetzenden Glauben, der zur Widergeburt durch die Gnade fürt, vollkommen zustimmen. Aber ein Blick auf das Ansehen, welches auch in der katholischen Kirche der Bibel von den gewichtigsten Auktoritäten älterer und neuerer Zeit zugeschrieben worden, und angesichts der Zerklüftung der protestantischen Kirche durch Streitigkeiten über den Glauben, der Verketzerung der Vertreter lebendigen Glaubens durch den orthodoxen Dogmatismus und des zur Herrschaft gekommenen glaubenslosen Rationalismus konnte er sich in der Überzeugung nicht erschüttert finden, dass die katholische Kirche die Eine ware Kirche Christi sei, und dass im Protestantismus „die Grundbedingung der Kirche", nämlich die Einheit, nicht zu erreichen sei. Er war erfüllt von der idealistischen Hoffnung, dass die groben Mißbräuche und Irrtümer, die in seiner Kirche in dem widerauflebenden Ablassunwesen, in der Steigerung der Heiligenverehrung, in den Andachten vor wundertätigen Bildern, in dem Glauben an die Wunderkraft von Amuletten, Rosenkränzen, Medaillen, im Überhandnehmen des Wallfartenwesens hervortraten, von Innen heraus durch richtige Darstellung der christlichen Lehre und ihre Anwendung im Leben, sowie durch Hebung des gesamten Unterrichtswesens, durch Ausbildung einer tüchtigen, von christlichem Geiste durchdrungenen Geistlichkeit in den Predigerseminaren und durch Konzentration des theologischen Studiums in einem gründlichen Schriftstudium allmählich, aber gründlich würden überwunden werden. Er sah sich jedoch schmerzlich enttäuscht durch die Zuspitzung aller Missbräuche und Irrtümer in der päpstlichen Allgewalt und in der Herstellung des Jesuitenordens und der Ausbreitung seiner Macht über alles äußere und innere Leben der Kirche. Es ward ihm klar, dass dadurch die von Gott in seiner Kirche gestiftete „apostolische Ordnung nochmals zerstört werden könnte, aber auf Kosten des Friedens der Kirche, des christlichen Stats und der christlichen Familie".

Diese durch das Studium der Geschichte und eigene Erfarung gewonnene Überzeugung konnte nicht verborgen bleiben. Sedlnitzki wurde, als er nach dem Tode des Fürstbischofs von Schimonski vom Kapitel zum Bistumsverweser gewält worden war, hauptsächlich der Geringschätzung der Einheit und Katholizität der Kirche und der Einfürung von verderblichen Neuerungen beschuldigt. Trotzdem wurde er vom Domkapitel einstimmig, und zwar durch Acclamation, zum Bischof gewält (1835). Nach vergeblicher Geltendmachung seiner schweren Bedenken gegen die Übernahme eines solchen hohen Amtes beim Kapitel und ausdrücklicher Bestätigung seiner Wal durch widerholte Acclamation nahm er dieselbe an, indem er in derselben Gottes Stimme zu vernehmen glaubte.

Die ihm feindselige Partei, die bis zur päpstlichen Kurie hinauf ihre Beziehungen hatte und ihren Einfluss gegen ihn ausübte, verfolgte ihn bald als einen Neuerer und Friedensstörer mit allerlei Verleumdungen und gehässigen Deutungen seiner Maßnahmen, so z. B. mit der Anklage, dass er in seinem Titel nicht „von Gottes und des apostolischen Stules Gnade" schrieb, worüber er sich selbst bei dem geistlichen Minister verantworten musste, dem er dann nachweisen konnte, wie der bei weitem größte Teil seiner Vorgänger und die meisten Bischöfe seit einem Jarhundert „die päpstliche Gnade" weggelassen hätten. Er wurde als der Zerstörer der Einheit der Kirche angesehen, weil seine Überzeugung von der Verderblichkeit der päpstlichen Weisungen, nach welchen die Geistlichen den Gemeinden einschärfen sollten, dass niemand außerhalb der römischen Kirche selig werden könne, nicht verborgen blieb. Insbesondere aber wurde sein dem bestehen-

den Statsgesetzen entsprechendes pflichtmäßiges und gewissenhaftes Verhalten in Angelegenheiten der Mischehe der Gegenstand feindlicher Angriffe seitens der klerikal-papistischen Partei und die Ursache zu einem folgenschweren Konflikt mit der Kurie selbst. Es bestand die alte deutsche Observanz, dass die Kinder gemischter Ehen je nach dem Geschlecht im Glauben der Eltern erzogen wurden. Nachdem schon Kaiser Karl VI. 1716 dies ausdrücklich auch für Schlesien festgesetzt hatte, wurde, als Schlesien preußisch geworden war, infolge einer Beratung mit dem Fürstbischof und dem Domkapitel durch ein Edikt vom 8. August 1750 als allgemeine Praxis bestimmt, dass wie bisher die Söne der Religion des Vaters, die Töchter der Religion der Mutter folgen sollten und keine davon abweichende Antenuptial-Verträge zulässig seien. Das allgemeine preußische Landrecht schloss sich diesem Grundsatz mit voller Parität an, indem es jene Bestimmung aufnahm mit dem Zusatze, dass, so lange beide Eltern am Leben und über die Erziehung der Kinder einig seien, ein Dritter sich nicht einmischen dürfe; nur eine Modifikation jener Bestimmung erfolgte im Jare 1803 mit der Bestimmung, dass in Mischehen sämtliche Kinder der Religion des Vaters folgen solten.

Im Widerspruch mit diesen gesetzlichen Bestimmungen und der entsprechenden Praxis bestimmte die Kurie durch ein päpstliches Breve vom 25. März 1830, dass die kirchliche Einsegnung gemischter Ehen hinfort von dem Versprechen der katholischen Erziehung sämtlicher Kinder abhängig zu machen sei. Der darüber am Rhein entbrannte Kampf und Streit, und die Gefar, die durch jene Bestimmung dem Frieden der Kirchen und Konfessionen drohte, der bis dahin auf dem Grunde der gesetzlichen Verordnung bestanden hatte, bestärkte den Fürstbischof Sedlnitzki, abweichend von dem Verhalten der anderen preußischen Bischöfe, die dem päpstlichen Breve Folge leisteten, den bestehenden statlichen Gesetzen gemäß zu verfaren, wie es seine Vorgänger unter stillschweigender päpstlicher Zulassung getan hatten. Auf die Aufforderung des Papstes Gregors XVI., seinen Gehorsam gegen den apostolischen Stul auch in dieser Angelegenheit zu bekunden, antwortete er (18. Juni 1839) unter Abweisung der gehässigen Denunciationen, die man wegen seiner Mäßigung und Ruhe bei dem päpstlichen Stul gegen ihn erhoben hatte, dass er nur das Verfaren seiner Vorgänger in Befolgung der statlichen Gesetze beobachtet habe und gemäß dem von ihm, nach dem Beispiel seiner Vorgänger geleisteten Eide, den statlichen Gesetzen gehorsam zu sein, auch ferner zu verfaren in seinem Gewissen und um des Friedens und Gedeihens der Kirche willen sich verflichtet füle.

Die Antwort des Papstes (vom 10. Mai 1840) hält trotz seiner Widerlegung der gegen ihn erhobenen Klagen und Anklagen an den letzteren fest, als handelte es sich um ausgemachte Sachen, und machte ihm den Vorwurf, dass er sich hinter seinen, den Statsgesetzen geleisteten Eid flüchte, „als ob er in keiner Weise kraft eines anderweitigen mächtiger geheiligten eidlichen Bandes der Kirche selbst und dem hl. Stul verpflichtet wäre". Sedlnitzki konnte darauf nur erwidern (10. Juni 1839), dass er, „da er lieber Alles aufzuopfern bereit sei, als die heiligsten Gebote Jesu Christi wissentlich zu verletzen und dadurch die allerschwerste Verantwortung vor dem Richterstule Gottes sich zuzuziehen, nicht säumen wolle, seine bischöfliche Würde one allen Rückhalt niederzulegen". Der inzwischen zur Regierung gekommene König Friedrich Wilhelm IV. bemühte sich, ihn von diesem äußersten Schritt zurückzuhalten, musste sich aber bald davon überzeugen, dass der Rücktritt des Fürstbischofs auf guten, gewichtigen Gründen beruhe und dass er dem Gewissen desselben in keiner Weise Gewalt antun dürfe. Von Rom erfolgte die Annahme seines Rücktritts. Der König ernannte ihn zu seinem Wirklichen Geheimen Rat mit der Verpflichtung, seinen Aufenthalt in seiner Nähe zu nehmen und an den Beratungen des Statsrates teilzunehmen. Mit Rücksicht hierauf nahm Sedlnitzki eine vom König ihm angebotene, der Remuneration der auswärtigen Mitglieder des Statsrats entsprechende Entschädigung an, nachdem er auf das Bistum one Vorbehalt irgend einer Kompetenz oder Entschädigung verzichtet hatte. So hatte er vom Jare 1840 an ständig, mit Aus-

nahme eines Sommeraufenthaltes in Gr. Sägewitz in Schlesien, seinen Wonsitz in Berlin.

Wol celebrirte er seiner bischöflichen Würde gemäß an hohen Festen anfangs noch die Messe. Bald aber stellte er dies ein und legte seine bischöfliche Tracht ab. Durch Verkehr und Gedankenaustausch mit evangelischen Männern, durch Forschen in der hl. Schrift, durch das Studium der Schriften Luthers und durch Besuch des evangelischen Gottesdienstes und namentlich durch das Hören der Predigten Nitzsch's im Universitätsgottesdienst und Stahns in der Werderschen Kirche wurde er in seiner evangelischen Überzeugung mehr und mehr vertieft und befestigt. Er konnte daher nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Der Schmerz darüber, daſs er das Sakrament des Altars in der römischen Kirche nicht mehr feiern und doch auch als Glied derselben noch nicht an der evangelischen Feier desselben teil nehmen konnte, gab ihm den Anstoß, die letzte Konsequenz seines in der Warheit von der Gnaden- und Glaubensgerechtigkeit unerschütterlich festgenommenen Standpunktes zu ziehen. Am 12. April 1868, am Morgen des Sonntags Quasimodogeniti, fand er sich one vorherige Ankündigung in der Sakristei der Werderschen Kirche unter den Beichtenden ein und vollzog durch die Teilnahme an der evangelischen Kommunion den Übertritt zur evangelischen Kirche.

Er betrachtete es als ein evangelisches Dankopfer, dieser Kirche fortan in der Teilnahme an allen Werken christlicher Liebestätigkeit, welche von den verschiedensten Vereinen geübt wurden, fern von aller Werkgerechtigkeit, mit seinen Mitteln zu dienen. In der richtigen Erwägung, daſs die Ausbildung junger tüchtiger Kräfte für das geistliche Amt eine der Hauptlebensbedingungen für das Wachstum und Gedeihen der evangelischen Kirche sei, suchte er derselben zur Förderung des Reiches Gottes hauptsächlich dadurch zu dienen, daſs er die Mittel zur Begründung und Sicherstellung von Anstalten hergab, die für jenen Zweck bestimmt waren. So begründete er 1864 eine dem Centralausschuſs für innere Mission überwiesene evangelische Pensions- und Erziehungsanstalt, die er dem Apostel Paulus zu Ehren „Paulinum" nannte, und die zur Erziehung christlicher Knaben auf dem Grunde und im Geiste des Evangeliums dienen soll, damit dieselben dereinst in dem erwälten Beruf, namentlich in dem geistlichen und höheren Lehramt, als Zeugen des Evangeliums in der Kraft lebendigen Glaubens dem Reiche Gottes dienen möchten. Hauptsächlich war dabei sein Streben darauf gerichtet, an seinem Teil für hoffnungsvollen, jungen, theologischen Nachwuchs zu sorgen. Wärend das Paulinum für Schüler höherer Lehranstalten bestimmt war, begründete er später für Theologie Studirende unter dem Namen Johanneum einen Konvikt in Berlin, welcher den Zweck hat, jungen Theologen wärend ihrer Studienzeit den Segen eines christlichen Gemeinschaftslebens und einer geordneten, auf dem Grunde des positiven evangelischen Glaubens ruhenden wissenschaftlichen Ausbildung unter einer entsprechenden tüchtigen Leitung darzubieten. Besonders bedachte er bei solchem Liebesdienst die evangelische Kirche in seiner schlesischen Heimat. Zu gleichem Zwecke vermachte er testamentarisch einen bedeutenden Teil seines Vermögens zur Begründung eines theologischen Studentenkonviktes in Breslau, für den er gleichfalls den Namen Johanneum bestimmte. Eine andere Stiftung, der Sedlnitzkische Vikariatsfonds für Schlesien, ist dazu bestimmt, jungen Theologen nach ihrer Studienzeit Gelegenheit zu praktischer Vorbereitung für das geistliche Amt unter der Leitung tüchtiger Pastoren, die zugleich durch solche jugendliche Kräfte für ihr Amt die ihnen nötige Unterstützung finden sollten, zu bieten. Auch für unbemittelte Geistliche mit spärlichem Einkommen hat er durch ein Vermächtnis gesorgt, welches die Bestimmung hat, sie mit solchen wissenschaftlichen Werken zu versehen, die sie für ihre weitere theologische Ausbildung in einzelnen, ihnen besonders wichtigen und werthen Disziplinen bedürfen. Durch diese Stiftungen wird sein Gedächtnis in der schlesischen evangelischen Kirche stets in besonderem Segen bleiben. — Wenige Wochen vor seinem Tode konnte er noch den Friedensschluſs nach dem französischen Kriege mit Freuden als „eine überschwängliche Gnade Gottes" begrüßen. Seine letzten Worte in Beziehung hierauf sind: „Möge Deutschland einig bleiben und ein Land

des Friedens und der Gottseligkeit werden, welches nie vergisst, was der Herr an ihm getan und was es ihm schuldig ist". Nach kurzer Krankheit entschlief er am 25. März 1871. Sein Leichnam wurde auf dem Friedhof zu Rankau in Schlesien bestattet; nach seinem Willen sollten seine Gebeine in schlesischer Erde ruhen.

Quelle: Selbstbiographie des Grafen Leop. Sedlnitzki, Fürstbischof in Breslau. Nach seinem Leben und seinen Papieren herausgegeben mit Aktenstücken, Berlin, Wilhelm Hertz 1872. — Vergl. Neue Evangel. Kirchenzeitung Jahrgang 1871, Nr. 22 u. 23. **Erdmann.**

Sedulius, Cälius, der in der ersten Hälfte des 5. Jarhunderts lebte, hat sich namentlich durch sein Carmen paschale und einen alphabetischen Hymnus auf Christus berühmt gemacht. Der letztere, in der Form der Ambrosianischen, besteht aus 23 Strophen, deren Anfangsbuchstaben der Reihenfolge des Alphabets entsprechen. Zwei Teile dieses Hymnus wurden schon frühe zu Kirchenliedern und gingen auch in das lutherische Gesangbuch über; der erste umfasst die ersten 7 Strophen (A bis G) und ist das Weihnachtslied: A solis ortus cardine, der andere die Strophen 8, 9, 11 und 13 (H, I, L, N) begreifend, ist das Epiphanienlied: Herodes hostis impie. Luther selbst, der Sedulius als poeta christianissimus rühmt, hat beide Kirchenlieder verdeutscht.

In dem in Hexametern verfassten Carmen werden „die göttlichen Wunder Christi, der als unser Pascha geopfert ist", auf Grund der 4 Evangelien (vor allem des Matthäus) in vier Büchern besungen, denen aber ein einleitendes fünftes vorausgeht. In diesem werden die Wunder des Alten Bundes, welche der Vater im Verein mit dem Sone und dem hl. Geiste vollbrachte, erzält. Sedulius behandelt den biblischen Stoff viel freier und subjektiver, als sein Vorgänger Juvencus, wie er denn auch eine allgemeine Kenntnis desselben bei dem Leser voraussetzt. In formeller Beziehung, was Vers wie Sprache betrifft, gehört die Dichtung zu den besten Erzeugnissen der altchristlichen lateinischen Litteratur und erfreute sich deshalb bis in die Zeiten des Humanismus eines hohen Ansehens; freilich hat der Dichter Virgil nicht bloß nachgeamt, sondern auch öfters ihm ganze Hemistichen entlehnt. Über die Quellen im Einzelnen sowie den dogmatischen Standpunkt des Autors s. Leimbach, Patristische Studien, I, Cäl. Sedulius und sein Carmen paschale. Beilage zum Jaresber. der Realschule von Goslar 1879. — Auf diese Dichtung ließ später Sedulius eine Übertragung derselben in Prosa folgen, welche er, im Unterschiede vom Carmen, Opus paschale betitelte. Sie sollte zur Ergänzung der Dichtung und zu ihrer Beglaubigung dienen, indem der Verfasser Stellen der Bibel, auf welche in dem Carmen nur hingedeutet werden konnte, hier wörtlich mitteilt. Der Ausdruck der Prosa ist aber ebenso schwülstig, als der der Dichtung elegant ist.

Noch besitzen wir von Sedulius eine „Elegie" (von 55 Distichen in der Form des Epanalepsis), welche man Collatio veteris et novi testamenti betitelt hat, indem hier Tatsachen des Alten Bundes zu solchen des Neuen in typische Beziehung gesetzt werden, wobei denn allemal der Hexameter dem Alten, der Pentameter dem Neuen Testamente gewidmet ist.

Im übrigen verweise ich auf meine Geschichte der christl. lat. Lit. S. 358 bis 366. — Vergl. ferner Bähr, Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms, 2. Aufl., S. 103 f. und die weitschweifige, aber wenig neues von Belang bietende Monographie von Hümer, De Sedulii poetae vita et scriptis commentatio, Wien 1878. — Die beste Ausgabe ist noch immer: Caelii Sedulii opera omnia ad msc. codd. vaticanos aliosque et ad a veteres editiones recognita a Faust. Arevalo, Roma 1794. **Ebert.**

Seekers, ein Sektenname, der im 17. Jarh. in England auftaucht. Die ältere Anschauung über die S. ist, daß der Name wiklich einer Sekte zukommt. Den Namen „Suchende" legte sich diese bei, da ihre Mitglieder die Religion erst suchten, daher auch die Namen Quästionistä, Exspektantes, Scrutatores. Doch hatten

sie bestimmte Lehrsätze, die einen gemäßigten Rationalismus ausdrücken: Gott sei nicht das einfache Wesen — vermöge der Trinität; bei der Sündenvergebung wurde von Christo Umgang genommen; sie finde nicht statt one Reue und Buße; denn die Religion ruhe im Gewissen und Herzen des Menschen. Sie verwarfen die Kindertaufe und meinten, auch Laien dürften taufen. Das heil. Abendmal könne den Tod Christi nicht symbolisiren, weil Christus zur Zeit der Einsetzung noch nicht gekreuzigt gewesen. Übrigens könnten auch Laien das Abendmal administriren; nie aber dürfe es von Personen weiblichen Geschlechts genossen werden. Ferner meinten sie, die Handauflegung sei bei einem frommen, ordentlich berufenen Prediger nicht nötig. Hauptsächlich behaupteten sie, daſs die Schrift nicht zureichende Autorität in Sachen der Religion habe. — Dieser Auffassung gegenüber hat Weingarten (Die Revolutionskirchen Englands 1868, S. 102 ff.) die Behauptung aufgestellt und mindestens sehr warscheinlich gemacht, „daſs wir es hier nicht mit einer durch eine bestimmte Organisation verbundene Gesellschaft zu tun haben, vielmehr diese Bezeichnung der Seekers oder Waiters nur ein Spottname gewesen ist für die Männer jener chiliastischen Richtung, deren Spiritualismus, der Sakramente als bloßer Schattenbilder der warhaftigen Güter nicht mehr bedürftig, der Erneuerung eines johanneischen Christentums des Logos und des Parakleten, als der geistigen Form des Christentums entgegensah."

Herzog † (Hauck).

Seele, goth. sáivala, wie נֶפֶשׁ, *ψυχή*, anima eigentlich s. v. a. Leben, das was lebt, atmet, bezeichnet im allgemeinen das Leben, wie es im Einzelwesen sich regt und den stofflichen Organismus erfüllt, der ihm zum Mittel seiner Selbstbetätigung dient. Ursprünglich wird נפש wie *ψυχή* one Unterschied von Menschen wie von Tieren gebraucht (vergl. auch unser deutsches „Tierseele", welches sich jedoch mit diesem Sprachgebr. nicht deckt, sondern nach Analogie mit der menschlichen Seele das Innenleben der Tiere mit seinen eigentümlichen Bestimmtheiten bezeichnet). So findet sich נפש von Tieren Gen. 1, 20. 21. 24. 30; 2, 7. 19; 9, 10. 12. 16; Lev. 11, 10. 46; 17, 10—15; Hi. 12, 10; Ez. 47, 9; *ψυχή* in der Profangräcität zuweilen, im N. T. nur Apok. 8, 9; 16, 3 von Tieren. Wie sehr jedoch die Anwendung des Wortes auch im A. T. auf den Menschen vorwiegt, erhellt 1 Chron. 5, 21, vgl. m. Gen. 46, 15; Ex. 1, 5; Jos. 11, 14. Wärend im A. T. auch von der נפש Gottes die Rede ist, Jer. 51, 15; Am. 6, 8; Richt. 10, 16 u. a., ist diese Ausdrucksweise dem N. Test. völlig fremd, so daſs Seele vorzugsweise die Menschenseele ist, das in dem *σῶμα*, dem leiblichen Organismus vorhandene, ihn erfüllende Leben, das eigentliche Subjekt des Lebens, welches in der Leiblichkeit und durch dieselbe sich betätigt, synon. רוּחַ, נְשָׁמָה. Zu dem Art. Geist (V, 1 ff.), welcher das Material für die folgende Ausfürung enthält, ist nachgewiesen, wie Geist und Seele sich unterscheiden, wozu nur noch nachzutragen ist, daſs die LXX נפש nie durch *πνεῦμα* widergeben, רוּחַ sehr selten durch *ψυχή* (nur Gen. 41, 8; Ex. 35, 20; vgl. *ὀλιγόψυχος* Jes. 54, 6; 57, 15; Prov. 18, 14; 14, 31); ferner daſs zwar wol *σῶμα* und *πνεῦμα* 1 Kor. 5, 3 wie *σάρξ* und *πνεῦμα* einander entgegengesetzt werden, nie jedoch *σάρξ* und *ψυχή* (wogegen Lev. 17, 11—14 nicht spricht), sondern stets *σῶμα* und *ψυχή*, sodaſs *σάρξ* und *πνεῦμα*, *σῶμα* und *ψυχή* die eigentlichen Gegensätze bilden und *πνεῦμα* und *ψυχή* sich fast zu einander verhalten wie *σάρξ* und *πνεῦμα*. Erwägt man nun, daſs *ζωοποιοῦν* das dem *πνεῦμα*, *ζῶσα* das der *ψυχή* entsprechende Epitheton ist (1 Kor. 15, 45; Gen. 1, 30; 6, 1), daſs zwar רוּחוֹת כָּל־בָּשָׂר Num. 16, 22; 27, 16 gesagt wird, nicht aber von רוּחַ wie von der נֶפֶשׁ Lev. 17, 11: נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא, daſs ferner נפש zur Bezeichnung des Individuums selbst dienen kann, רוּחַ, *πνεῦμα* dagegen nicht, daſs nur die Seele, nicht der Geist S u b j e k t des Wollens und Begehrens, der Zu- und Abneigung, des Gefallens und Miſsfallens ist, obwol *πνεῦμα* und *ψυχή* in den Beziehungen des Empfindungs- und des Trieblebens mannigfach synonym gebraucht werden, daſs endlich

von der Seele gesagt wird, sie sündige, sterbe (vgl. „Jemandes Seele suchen, die Seele begehren, töten 2c." Ex. 4, 10; Ps. 35, 4; 59, 4; Jer. 11, 21; 2 Sam. 14, 7; Hi. 36, 14; 33, 18 u. a.), vom Geiste nicht, dass die Seele Objekt der Erlösung ist (Matth. 16, 26 und Parall., Act. 2, 27, 31; Röm. 2, 9; Ps. 33, 19; 86, 13; 89, 49; Prov. 23, 14; Jes. 55, 3; Jak. 1, 21; 5, 20; Hebr. 10, 39; 13, 17; 1 Petr. 1, 9; 2, 25; 4, 19), nicht der Geist (außer 1 Cor. 5, 5; vgl. 1 Petr. 4, 6), so wird man sagen müssen, die Seele sei das durch den Geist als Lebensprinzip oder Lebenskraft in dem stofflichen Organismus gewirkte Einzelleben in seiner Eigenart, das eigentliche Subjekt des Einzellebens, dessen Eigenart sich geistlich und leiblich bestimmt, indem in ihr sich begegnet und zusammenschließt sowol was ihr vom Geiste her als was ihr vom leiblichen Organismus her eignet. Sie ist das Innenwesen des Menschen, welches einerseits den Geist als Lebensprinzip in sich trägt, andererseits eigentümlich bestimmt wird dadurch, dass dieser Geist Prinzip eines leiblichen Lebens (in irdischer Organisation) ist, sodass der Leib ein *σῶμα ψυχικόν* 1 Kor 15, 44. Was dem Geiste eignet, eignet auch ihr, aber nicht alles, was ihr eignet, eignet auch dem Geiste. Weil durch den Geist innerhalb des leiblichen Organismus gewirkt, bestimmt sie denselben in Kraft des Geistes und wird von ihm bestimmt, jedoch nicht anders, als dass sie vermöge des ihr immanenten Geistes dem leiblichen Organismus vor und übergeordnet ist. Geist beseelt den Menschen und das Tier, denn alles Leben stammt aus dem Geiste Gottes. Die Besonderheit des Menschen und des Tieres und damit die Besonderheit und Eigenart der Menschenseele und der Tierseele fürt sich auf die Art zurück, wie der Geist ihr eignet und wirkt, und eben diese Besonderheit prägt sich in der Seele aus. Die Seele des Menschen ist die Trägerin und die Erscheinung seiner Besonderheit, nämlich seiner Persönlichkeit. Demgemäß entspricht der Schöpfungsbericht Gen. 2, 7 der tatsächlichen Sachlage, deren sich der Mensch in seiner Selbstunterscheidung von der übrigen Kreatur und seiner Selbstbeziehung zu Gott inne wird. Die Tierseele ist identisch mit dem leiblichen Leben des Tieres. Die Menschenseele, obwol der Leiblichkeit benötigt, ist doch nicht so an dieselbe gebunden, dass sie nicht von der besonderen Art her, in welcher sie den Geist hat, ein von der Leiblichkeit unterschiedenes Dasein füre, sodass sie zwar den Tod erleiden kann, one aber, wie beim Tiere, aufzuhören zu sein. Sie überdauert den Tod um deswillen, weil sie Geist Gottes als das ihr immanente Lebensprinzip in der Art in sich trägt, dass sie selbstmächtig über sich im Verhältnis zu Gott und Welt verfügen soll und kann. Denn der Mensch hat Geist und der Geist hat das Tier. Wie sehr aber auf der anderen Seite auch die Seele des Menschen an die Leiblichkeit gebunden ist, erhellt daraus, dass die Seele des Menschen den Tod nicht anders überdauert als so, dass ihr die Lösung von der Leiblichkeit einen Mangel verursacht, welcher in der Heilsvollendung bei denen, die ihrer teilhaftig werden, durch die Widerherstellung der Leiblichkeit in einer der Erlösung und Vollendung entsprechenden Weise in der Auferstehung von den Toten gehoben wird, vgl. Apok. 6, 9; 20, 4; 12, 11; 1 Kor. 15, 42 ff. (*σῶμα πνευματικόν* 1 Kor. 15, 44 ff.).

Aus dem in dem Art. „Geist" Bd. V, S. 1 dargelegten Unterschiede zwischen Geist und Seele und dem Verhältnis zwischen beiden ergibt sich, was die Seele ist. Dort ist auch die Frage nach der dichotomischen oder trichotomischen Anschauung vom Menschen besprochen. Ist die dort ausgesprochene Auffassung des Verhältnisses von Geist und Seele richtig und verhält es sich mit dem Verhältnisse von Leib und Seele so wie dort und oben angegeben, so dürften von da aus sich verschiedene Fragen lösen, die an mehreren Orten des christlichen Lehrsystems auftauchen. So zunächst die Streitfrage zwischen Kreatianismus und Traducianismus.

Trägt die Seele den Geist unabtrennbar in sich nicht als Einwonung des Geistes Gottes selbst, sondern als Geist von Gottes Geist, und ist sie auf der anderen Seite so an die Leiblichkeit gebunden, dass sie nur als des Leibes Seele geworden ist und sein kann, so erhellt sofort, dass die Übertragung des an die

Leiblichkeit gebundenen Lebens die Übertragung der Seele ist. Wie und weil Leben von Leben, so hat Seele von Seele ihren Ursprung. Wenn aber die Seele widerum ihr Prinzip, den Geist in sich trägt, so ist kein Raum für die Anschauung, dass durch irgend einen schöpferischen Akt Gottes in dem erzeugten oder geborenen Leben die Seele erst entstehe. Der Mensch ist nicht ausgenommen von dem Gesetz alles Lebendigen, sich selbst nach seinem gesamten Wesensbestande fortzupflanzen. Es ist nicht nur Fleisch und Blut, welches die Menschheit zu einer Einheit zusammenschließt, wärend die besondere göttliche Begeistung und Beseelung des aus Fleisch und Blut geborenen Lebens die Einheit wider auflöst und hinabdrückt zur bloßen Gleichartigkeit und die Gemeinschaft zur bloßen Vergesellschaftung der gleichartig gewordenen und organisirten Wesen umsetzt. Sondern Fleisch und Blut übertragen das Leben und alles, was diesen eignet, — sie übertragen die Art und damit die Seele und mit der Seele den Geist und damit dann auch sowol die göttliche Art, wie widerum das, was aus derselben durch den Menschen selbst geworden ist (daher ein Unterschied zwischen den *πατέρες τῆς σαρκός* und dem *πατὴρ πνευμάτων*). Dagegen sprechen nicht Stellen wie Ps. 139, 13. 7; Jes. 57, 16; Jer. 1, 5; 38, 16; Sach. 12, 1; Hi. 33, 4, welche nichts weiter aussprechen, als dass wie alles Leben, so auch alles Werden auf dem Geiste Gottes bezw. auf der Selbstbetätigung Gottes an der Kreatur beruht und darin von dem ersten Werden nicht unterschieden ist; Ps. 104, 40; vgl. Hi. 1, 21; Act. 17, 28. Das aber schließt nicht aus, dass die fortgehende Selbstbeziehung Gottes durch seinen Geist zur Kreatur von der göttlichen Selbstbetätigung des Anfangs sich unterscheidet, wie Schöpfung und Erhaltung, one dass der unmittelbare Ausdruck des religiösen Lebens stets die Reflexion auf das Anfang und Gegenwart verbindende Mittelglied richtet; vgl. die Erklärung des 1. Art. im kl. Katechismus: „ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen u. s. w.", obwol Luther entschieden den Traducianismus vertrat. Traducianismus aber und nicht Generatianismus wird das richtige sein, weil auf den Geist als dem göttlichen Lebensprinzip die Möglichkeit des Lebens beruht und dieser nicht wie Fleisch und Blut neu erzeugt wird, sondern sich überträgt und so das Leben, die Seele gestaltet. Die Vorliebe der Scholastik und der römisch-katholischen Theologie für den Kreatianismus hängt mit der ihr eigenen Theorie über Wesen und Ursprung der Sünde und der Sinnlichkeit zusammen (vgl. den Art. ursprüngliche Gerechtigkeit, V, S. 85), wogegen die lutherische Theologie im unmittelbaren Zusammenhange mit der tieferen und ernsteren Erkenntnis der Sünde, speziell der Erbsünde, sofort mit Entschiedenheit den Traducianismus vertrat. Es ist anzuerkennen, dass es keine Schriftlehre hierüber gibt, aber es ist die Aufgabe der Theologie, eine schriftgemäße Lehre darüber aufzustellen, und wärend nun die Lehre von der Welt, dem Verhältnis Gottes zur Welt und zu den kreatürlichen Potenzen auf den Traducianismus hindrängt, wird derselbe gerechtfertigt und bestätigt durch die in der Ausdrucksweise der hl. Schrift und dem Gebrauch der Begriffe Seele und Geist sich ausprägende Anschauung. Vgl. die eingehendste und an dem richtigen Punkte — nämlich bei der Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung einsetzende — neuere Erörterung der Frage bei Franck, System der christlichen Warheit, § 24, 5 (I, S. 382 ff.).

Weiter ist nun das richtige Verständnis des Verhältnisses zwischen Geist und Seele, bezw. zwischen Seele und Leib von der größten Wichtigkeit für das Verständnis der Konsequenzen der Sünde. Beruht das, was der Mensch besonderes ist, persönliches sittliches Wesen, auf der Art, wie das göttliche Lebensprinzip in ihm ist, so besteht seine Aufgabe darin, sich in seiner Seele gemäß demselben zu wollen und zu bestimmen. Anstatt dessen hat er sich durch die Sünde von seiner geistigen göttlichen Bestimmtheit abgewandt, so dass nunmehr sein eigener Wille dem Geistestriebe gegenübersteht und letzterer jenem gegenüber sich nur noch geltend macht in dem Gewissen, in welchem der Sünder sich selbst als sein eigener Zeuge so gegenüber steht, dass in seinem Selbstbewusstsein das Gewissen als Funktion des göttlichen Lebensprinzipes, wie es Gesetz und Kraft des Lebens sein will, und die sündig gewordene Art (*νοῦς τῆς σαρκός*, s. den Art. „Fleisch"

Bd. IV, S. 573) sich begegnen. Indem der Mensch sich Gotte ab-, und damit der Welt one Gott zugewendet hat, wird diejenige Seite seines Wesens übermächtig und wirkt bestimmend, durch welche er dem Zusammenhange der Welt angehört, er wird Fleisch, σαρκικός und σάρκινος, d. i. κατὰ σάρκα und σάρξ, und die Seele, sein Personleben, bestimmt sich demgemäß in stetem Widerspruch mit seiner geistigen göttlichen Bestimmtheit. Dadurch wird die Seele troß des ihr immanenten Geistes sündig und alles, was ihr vom Geiste her eignet, wird in Mitleidenschaft unter die Sünde gezogen, sodaſs das gesamte Geistesleben darunter leidet. So entsteht jenes zwiespältige ἐγώ, welches der Apostel Paulus Röm. 7 in der Voraussetzung allgemeinen Verständnisses und Einverständnisses schildert. Der halbherzige, zweifelnde, zwischen Gott und sich selbst hin und her schwankende Mann ist ein ἀνὴρ δίψυχος mit gespaltener Seele, Jak. 1, 8; 4, 8, vgl. Matth. 24, 51. Der Sünder als solcher, so weit er einer Erneuerung seines göttlichen Lebensprinzips durch den heiligen Geist noch nicht teilhaftig geworden ist, ist ein ψυχικός im Gegensatze zum πνευματικός, s. u.

Die volle Konsequenz der sündigen Selbstbestimmung wäre das sofortige Ende gewesen. Die Abwendung des Menschen von seinem Lebensprinzip und von Gott macht in naturgesetzlicher und gerichtlicher Folge seinen ferneren Bestand unmöglich. Mit der Bestimmtheit durch den Geist hat er die Macht über sich selbst aufgegeben, welche ihm der Geist verlieh, und ist damit der φθορά, dem nunmehrigen Naturgesetz des Lebens verfallen, dem Tode als dem Gegenteil des ewigen Lebens anheimgefallen. Er hat sein Dasein, sein Leben nicht mehr in der Hand. Unter dem Verfalle seiner Leiblichkeit, der Naturbasis seines Lebens, leidet seine Seele, welche auf der anderen Seite, weil sie Geist Gottes in besonderer Art in sich trägt, wider nicht sterben kann, so daſs dieses Zusammensein von Tod und Unsterblichkeit die denkbar höchste Qual ist. Denn nun ist der Tod für sie nicht wie für das leibliche Leben das Ende, sondern die vollendete Lebensonmacht, gegen die der leid- und qualvollste Erdentag noch Licht und Sonnenschein ist. Daher die dunken Aussichten in das Jenseits des Grabes im A. T. in der Zeit vor der Erlösung (s. die Art. „Hades“ Bd. V, S. 494 und „Unsterblichkeit“). Wäre diese naturgesetzliche und gerichtliche Folge der Sünde sofort nach dem Falle eingetreten, so wäre die Geschichte, auf welche der Mensch angelegt war, gleich an ihrem Anfange zu Ende gekommen und der Schöpfungsgedanke Gottes vernichtet. Die Selbstbestimmung Gottes zur Erlösung der sündigen Welt wurde das Prinzip der Erhaltung, indem die Geduld Gottes das Gericht und Ende hinausschob, um dem Menschen die Möglichkeit zu gewären, durch gläubige Aufnahme der Verheißung und ihrer Erfüllung das Band zwischen ihm und Gott wider anknüpfen zu lassen und einer Erneuerung des Geistes teilhaftig zu werden, welche darum auch als die eigentliche Erfüllung der göttlichen Verheißung im N. T. erscheint, vgl. Jer. 31, 31 ff.; Joh. 7, 39; Act. 1, 4; Röm. 8, 4 u. a. Damit aber war der durch die Sünde alterirte Zustand des menschlichen Wesens, das entstandene Miſsverhältnis seiner Faktoren nicht aufgehoben. Das Leben selbst ist in Kraft des Geistes noch vorhanden, aber der Geist ist nicht mehr wirksames Gesetz desselben, sondern nur noch richtendes Gesetz, wärend die Richtung eine andere geworden ist. Diese eben geschilderte eigentümliche Affektion des menschlichen Wesensbestandes durch den Fall bringt es mit sich, daſs von dem gefallenen Menschen keine andere Menschheit ausgehen kann, als die wie er selbst im Miſsverhältnis zum Geiste sich befindet. Die Tatsache der ursprünglichen Einheit des dem Menschen geltenden sittlichen Gesetzes und seines Naturgesetzes, sowie die Sachlage, daſs die Seele geworden durch den Geist und gebunden an die Leiblichkeit sich von ihrer geistigen Grundlage gelöst hat, erklärt die Tatsache der Erbsünde, die Übertragung von Sünde und Tod durch Vermittelung der Leiblichkeit oder des Fleisches. Es wird eine Beschaffenheit übertragen, welche die Sünde zur Naturnotwendigkeit macht, one daſs sie damit aufhörte Sünde zu sein und alles dasjenige mit sich zu füren, was das Miſsverhältnis zu Gott und unserer göttlichen Bestimmung mit sich bringt. (Die Schwierigkeit des damit allerdings zugleich gesetzten Begriffes einer „Erbschuld“ löst sich im Anschluſs an die obige

Ausfürung verhälnismäßig leicht.) So ist nun der auf dem Wege des Fleisches geborne Mensch zwar ψυχὴ ζῶσα, wie der Erstgeschaffene, aber nicht bloß wie jener ἐκ γῆς χοϊκός seiner Leiblichkeit nach, sondern er ist im Gegensatze zum πνευματικός ein ψυχικός, ὃς οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος θεοῦ, 1 Kor. 2, 14 vgl. m. 1 Kor. 15, 44 ff. Der Sinn von ψυχικός an diesen beiden Stellen ist nicht schlechthin derselbe. Aus der Unterscheidung von ψυχὴ (ζῶσα) und πνεῦμα (ζωοποιοῦν) 1 Kor. 15, 45, ergibt sich erst die Möglichkeit, ψυχικός und πνευματικός auch noch in einem umfassenderen Sinne 1 Kor. 2, 14 einander entgegenzusetzen, indem an das πνεῦμα ἅγιον der Widergeburt gedacht wird, nicht an das menschliche πνεῦμα an und für sich. Auf diesem durch die Sünde und Widergeburt bedingten Unterschiede, welcher der christlichen Anschauung mit der Tatsache der Widergeburt sofort geläufig werden musste, beruht der kühne aber scharf und klar bezeichnende Gebrauch, den der Apostel 1 Kor. 2 von ψυχικός im Gegensatze zu dem vom heiligen Geiste der Erneuerung bestimmten Menschen macht. Es ist klar, dass ψυχικός den Menschen nicht etwa einfach als σαρκικός oder ἁμαρτωλός bezeichnet und hiermit abwechseln könnte (vgl. 1 Kor. 3, 1), sondern ψυχικός bezeichnet den Menschen nach seinem Naturbestande, und weil der Mensch gegenwärtig σαρκικός und ἁμαρτωλός ist, so ist er in seinem Naturbestande demjenigen fremd, was τοῦ πνεύματος ist, und so erst bezeichnet ψ. den Menschen, wie er dem göttlichen Lebensprinzip entfremdet ist. Ebenso Jud. 19, wo nicht gesagt ist, dass die ψυχικοί überhaupt kein πνεῦμα haben, sondern dass sie sich nicht im Besitze von Geist befinden, so wie sie es doch besitzen könnten. Das Wort kann nicht leicht passender übertragen werden, als es von Luther geschehen ist, obwol dessen Übersetzung „der natürliche Mensch“ den vollen Sinn nicht widergibt.

Wie die richtige Erkenntnis vom Wesen der Seele in ihrem Verhältnis zum Geiste und in ihrer Stellung im Organismus des menschlichen Wesens das Verständnis der anderweitig feststehenden Tatsache der Erbsünde ermöglicht, so ist dieselbe auch von großer Bedeutung für ein anderes Hauptstück der christlichen Lehre, nämlich von der Person Christi. Wenn doch einmal die Präexistenz Christi dem Glauben unabweisbar feststeht und darum von einer Menschwerdung dessen geredet werden muss, der, weil er in gottheitlichem Verhältnisse zu uns steht, selbstverständlich auch ewiger Weise Gott ist, so wird auch gesagt werden müssen, dass in Jesu nicht zwei Personen sich einigen, sondern dass das Subjekt der Menschwerdung identisch ist mit dem Menschen Jesus und also der Geist des Sones Gottes das personbildende in ihm ist. Er ist das Lebensprinzip der gottmenschlichen Person. Nun darf aber doch nicht nach der Weise des Apollinaris geschieden werden zwischen diesem Lebensprinzip als dem göttlichen, Leib und Seele als dem menschlichen in Christo, eine Vorstellung, die bei Apollinaris mehr auf platonischen Reminiscenzen (s. den Art. „Geist“ Bd. V, S. 4) als auf der schriftmäßigen Unterscheidung zwischen Geist, Seele und Leib beruht. Dann ist Christus nicht völlig Glied unseres Geschlechtes. Vielmehr dürfte zu sagen sein — so weit es möglich ist, dieses μυστήριον τῆς εὐσεβείας mit Gedanken und Worten eines auch hierin mit den Konsequenzen der Sünde behafteten Geschlechtes anzurühren — dass der Gottesgeist, wie er dem ewigen Sone eignete, zwar das Prinzip des Werdens des Gottesmenschen im Mutterschoße der Jungfrau ist, dass aber das Kind der Mutter mit seinem Leben von der Mutter her auch seine Seele, menschliche Seele empfängt, denn menschliches Leben ist menschliche Seele. Die Seele aber trägt den Geist in sich, und darum ist Jesus Mensch nach Geist, Seele und Leib: menschlicher Geist, menschliche Seele, menschlicher Leib, und doch gottmenschlich, denn derjenige, welcher sich in Marien Schoß versenkt, um mit ihres Leibes Frucht unauflöslich eins zu sein, ist ewiger Weise Gott, sodass in der Seele Christi Gottes Geist und menschlicher Geist geeinigt sind, und zwar so geeinigt, dass, wie bei dem Widergeborenen, keine Duplizität des Personlebens stattfindet, aber widerum nicht wie bei denen, die den heiligen Geist der Erlösung empfangen haben, der heilige Geist sowol neues Prinzip ihres Lebens, also in ihnen, und doch zugleich auch selbständig außer ihnen ist, — womit Änlichkeit und

Unterschied zwischen unserer Widergeburt und der Menschwerdung Christi angedeutet sein mag. Die Person Jesu würde nicht sein one die Menschwerdung; derjenige, der ewig Gott ist, ist aber völlig nach Geist, Seele und Leib Glied unseres Geschlechtes geworden, um als solches durch diese seine Zugehörigkeit und was dieselbe ausmacht, sich gottheitlich zu uns zu verhalten. Es ist aber festzuhalten, daſs die Tatsache, um die es sich handelt, nicht abhängig ist von den Versuchen, sie uns gedankenmäßig zu vergegenwärtigen und daſs die Grenze der Vorstellbarkeit nicht die Grenze der Warheit, auch nicht die Grenze der notwendigen Aussagen des Glaubens, des Bekennens ist.

Die Litteratur s. bei den Artikeln „Geist" und „Fleisch". Nachzutragen ist noch Guil. Rothe, Ad psychologiam librorum V. T. canonicorum symbolarum series, Hafn. 1829, eine wesentlich auf M. F. Roos, Fundamenta psychol. etc. fußende Arbeit. **Cremer.**

Seelsorge ist die Bezeichnung einer Tätigkeit, welche zu ihrer vollen Entfaltung und Ausbildung erst auf christlichem Boden gelangte. Das gesamte Heidentum kennt nur erziehende Einwirkung auf die Jugend, Pädagogik, und diese legte es allerdings, soweit wir aus der altklassischen Litteratur von ihr wissen, darauf an, auch in die Seelen der Knaben und Jünglinge den Keim männlicher Tugend zu pflanzen, ließ aber durchweg unberücksichtigt, daſs auch das weibliche Geschlecht bildungsfähige und -bedürftige Seelen hat, und stand an der Grenze ihrer Wirksamkeit, sobald die eigentliche Erziehung mit oder one nachhaltigen Erfolg beendigt war. Eine Analogie dessen, was wir Seelsorge nennen, bietet allenfalls das Verfaren das Sokrates an seinen Schülern, wie die platonischen Dialoge es schildern, dasselbe steht aber im Altertum vereinzelt da.

Auch im Alten Testament finden sich nur Ansätze der Seelsorge. Mose und nach ihm die großen Propheten Israels alle haben ihr Augenmerk und ihre Sorge immer auf die Gesamtheit des Volkes Gottes gerichtet. Sie sind hierin wol Vorbilder, wie denn an Mose zwei Haupteigenschaften eines Seelsorgers gerühmt werden: die Sanftmut (4 Mos. 12, 3 Grundtext) und die Treue (ib. Vers 7, vgl. Hebr. 3, 5), und Ezechiel (33, 7—9) Anweisungen empfängt, die für das Seelsorgeramt aller Zeiten gelten. Als ein Beispiel spezieller und persönlicher Seelsorge ist ferner die Verhandlung Nathans mit David (2 Sam. 12, 1—15), Jesajas mit Hiskia (Jes. 38), die fortgesetzte Einwirkung Elias auf Ahab (1 Kön. 17—21) zu betrachten. Aber in allen diesen Fällen ist es eben die Stellung der Könige als solcher, die ihnen diese besondere geistliche Pflege im Auftrage des Herrn zu teil werden läſst, und der Endzweck der an sie wie sonst an das ganze Volk gewendeten Tätigkeit ist nicht die Bewarung ihrer Seelen zu ewigem Heil, sondern die Erhaltung des Fortgangs der Heilsgeschichte innerhalb des zu ihrem Träger erwälten Geschlechtes.

Das Urbild des Seelsorgers erscheint erst in Jesu Christo, dem guten Hirten, der Jes. 40, 11; Jer. 31, 10; Ez. 34; 37, 24 verheißen war, der Joh. 10 sich selbst in diesem seinem Amte zu erkennen gibt, der an den Empfängern seiner leiblichen Wunderhilfe immer auch geistliche Fürsorge übt (Matth. 9, 35—36), der in der Erziehung und Heranbildung seiner Jünger, namentlich des Simon Petrus, das Muster weiser, geduldiger, auf die Wurzeln des natürlichen Charakters zurückgehender und das höchste Ziel anstrebender Seelenfürung aufgestellt hat. Alle christliche Seelsorge, die amtliche sowol als die freie brüderliche, muſs von diesem Urbilde stets lernen, sie ruht aber zugleich ganz und gar auf der Grundlage des von Christo vollbrachten Erlösungswerkes. Denn diese Erlösung erst setzte den Wert der einzelnen Seele bei Gott ins Licht, sie zeigt erst die Bestimmung des menschlichen Individuums zur ewigen Gemeinschaft des göttlichen Lebens, sie stiftet erst die Gemeinde der Erlösten, in welcher Einer für Alle und Alle für Einen zur Erlangung der gemeinsamen Seligkeit einzutreten verpflichtet sind. Die Liebe Gottes, welche den eingebornen Son für das Heil der Sünder sandte und in den Tod gab, legt Jedem, der davon hört, die große Verantwortung auf, daſs nicht der Zweck dieses Opfers an ihm verei-

telt werde. So entsteht die Pflicht, für die eigene Seele zu sorgen (Matth. 16, 25. 26). Dieselbe Liebe erweckt in jedem Herzen, das sich ihr öffnet und hingibt, den Drang, zu gleicher Erfarung dem Nächsten zu helfen. In wem die Liebe Christi wont, der spricht nicht mehr mit Kain: „soll ich meines Bruders Hüter sein?", sondern läßt sich gesagt sein, was Paulus Gal. 6, 1, 2 von den Gläubigen fordert, vergl. Hebr. 10, 24. 25; Jak. 5, 19. 20. So erwacht das Bewusstsein der Verpflichtung zu brüderlicher Seelsorge. Endlich teilt der Geist Christi in dem Leibe Christi, der Gemeinde, unter anderen Gaben auch die des Hirtensinnes und der Hirtentreue aus (Eph. 4, 11. 12; 1 Petr. 5, 2—4), und auf diese Gabe gründet sich das Seelsorgeamt, welches in der Kirche von den Tagen der Apostel her (Joh. 21, 15 ff.) besteht und verwaltet wird.

Obwol die Apostel nicht als Hirten einer Einzelgemeinde bestellt waren, sondern durch die Predigt des Evangeliums (1 Kor. 1, 17; 3, 6. 10) zum Bau des Reiches Christi in der Welt Grund zu legen hatten, haben sie doch Seelsorge im eigentlichen Sinne teils selbst geübt (Apg. 20, 31; 2 Kor. 11, 28. 29; Phil. 4, 2; 2 Ptr. 1, 12 f.; 1 Joh. 2, 13. 14; 3 Joh. 10), teils zu ihrer Übung mündlich und schriftlich angeleitet und ihr das einheitliche Ziel gewiesen, auf welches alle ihre Tätigkeit es absehen muss: die Erbauung des Leibes Christi (Eph. 4. 12. 13).

Wie in der apostolischen Zeit, so blieb noch lange nachher amtlich geordnete und brüderlich freie Seelsorge ungeschieden, ergänzten und ersetzten sich gegenseitig und wurden für gleichwertig geachtet. Die allmähliche Scheidung zwischen Klerus und Volk, die Steigerung des Amtsbegriffes, die Erhöhung der bischöflichen Autorität fürten zur ausschließlichen Übernahme der Seelsorge durch die Geistlichkeit; die Umwandlung der Kirche zur Heilsanstalt, die Veräußerlichung des Heilswegs in gesetzliche Vorschriften, der Eintritt der Völkermassen in die kirchliche Erziehung verursachten, dass die Seelsorge mehr und mehr zur Disziplin wurde und ihr Schwerpunkt sich in das Beichtinstitut verlegte. Verweigerung oder Gewärung der Absolution, darin bestand wärend des Mittelalters die cura animarum. An Reaktion gegen diese Verwarlosung der Hirtenpflicht fehlte es freilich nicht. Sie machte sich in den Reformationen der alten, in der Stiftung neuer Mönchsorden geltend, sie trat in der Gestalt von Sekten auf (Waldenser), sie wurde von hervorragenden einzelnen Männern (Berthold von Regensburg, Gerson), in die Hand genommen, aber sie drang nicht durch, sondern scheiterte entweder gänzlich (Savonarola), oder zog sich in stille Kreise zurück (fratres vitae communis; Thomas a Kempis), welche das Verderben des hirtenlosen Volkes beseufzten, demselben aber nicht zu steuern wussten.

Luther war ein Seelsorger im großen Stil. Ihn jammerte des Volks, denn er hatte ein Herz für dessen geistliche Not und Verlassenheit; und er nahm sich der Verlassenen und Verwarlosten an, denn er fülte sich dazu von Gott berufen und mit den erforderlichen Gaben ausgerüstet. Seine Bibelübersetzung, sein kleiner Katechismus, seine Postillen kann man füglich unter den Gesichtspunkt der Seelsorge am deutschen Volke stellen und als großartige pastorale Taten in Anspruch nehmen. Wie er außerdem bei Pestheimsuchungen in Wittenberg, wie er durch zallose Trost-, Mahn-, Warnungs- und Stärkungsbriefe seelsorgerlich gewirkt hat, wie er den evangelischen Predigern und Pfarrherren das Gewissen geschärft hat, sich der armen Herde Christi anzunehmen, wie aus seiner unmittelbaren Schule rechte Seelsorger hervorgingen, ist allbekannt.

Das religiöse Ergebnis der Reformation ist der Protestantismus, und als dessen wesentliche Grundzüge bezeichnen wir das unmittelbare Verhältnis der Seele zu dem einigen Heilsmittler Christus, und was daraus notwendig folgt, die persönliche Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine Seligkeit. Es leuchtet ein, welchen durchgreifenden Einfluss demnach das protestantische Prinzip auf die Seelsorge gewinnen und äußern musste. Die Seelsorge hat von der Reformation an in der protestantischen Christenheit andere Wege als die der mittelalterlichen und der restaurirten katholischen Kirche eingeschlagen.

Dazu kam ein zweites. Luther betonte das allgemeine Priestertum der Gläubigen nicht bloß in seinen Schriften von 1520, sondern ebenso noch 1539 (s. die Stellen bei Gieseler III, 2, S. 352 ff.). Das geistliche Amt erhielt dadurch eine ganz andere Stellung; es wurde das Amt, welches die der Kirche zugehörigen Gnadenmittel vermöge des von der Kirche erteilten ordentlichen Berufs und Auftrags verwaltet; es verlor die Herrschaft und trat wider wie uranfänglich in den Dienst der Gemeinde.

Man kann freilich nicht sagen, dass die Konsequenzen aus diesen Grundsätzen sofort rein und vollständig gezogen wurden. Es widerholte sich gewissermaßen, was nach dem Ableben der Apostel geschehen war. Wie dort ein teilweiser Rückgang in alttestamentliche, so trat nach dem ersten reformatorischen Aufschwung ein Sinken in orthodoxe Gesetzlichkeit ein. Die Lehrreformation drang durch, die Lebensreformation blieb dahinten. In der Entwicklung der Seelsorge ist ein auffallender Stillstand warzunehmen. Sie beschränkte sich, beim Überwiegen der lehrhaften, stark polemischen Predigt, auf Handhabung der Schlüsselgewalt. Johann Valentin Andreä stand mit seinen Bemühungen für die Erweckung und Pflege frommen Christenlebens ziemlich einsam. Wir übersehen nicht, was die großen asketischen Schriftsteller unserer Kirche, Johann Arnd, Johann Gerhard, Christian Scriver, Heinrich Müller leisten, was viele treue Pfarrer in den schweren Zeiten des dreißigjärigen Krieges ihren hartbedrängten Pfarrkindern waren, was der Schatz des geistlichen Liedes dem evangelischen Volke an köstlicher Seelennarung spendete. Aber an geordneter kirchlicher Seelsorge hat es bis auf Spener stark gemangelt, und die unter dem heftigen Widerspruch der Orthodoxen vom Pietismus angestrebte Seelenpflege, ein wie berechtigtes Interesse sie vertrat, wie segensreich sie weithin, auch bei den Gegnern anregte, vermied doch fast ängstlich den Charakter einer kirchlichen Tätigkeit und geriet vielfach auf separatistische Abwege. Ein bleibendes Verdienst hat der Pietismus mit der Einfürung resp. Widerherstellung der Konfirmation und durch die seelsorgerliche Gestaltung des darauf vorbereitenden Unterrichts sich erworben. Aber auch gerade hier kam seine Einseitigkeit in der Wertlegung auf fromme Gefüle zum Vorschein.

Einseitig in noch schlimmerem Sinne wirkte die Aufklärungssucht des Rationalismus, der den Pfarrer zum intellektuellen Fürer und Berater der Gemeinde machte und ihm aufgab, die Vernünftigkeit und Nützlichkeit der Tugend ihr durch Wort und Beispiel vorzustellen.

Diese ganze Zeit über stand unleugbar die römisch-katholische Kirche an Eifer und Geschick der Seelsorge uns weit voran. Eine ausgebildete Kunst, eine eigentliche Technik entwickelte hierin der Jesuitenorden, den man doch nicht ausschließlich nach seinen von Paskal gegeißelten Auswüchsen beurteilen darf. Auch in Frankreich hat es je und je noch andere Beichtväter, als die Ludwigs XIV., gegeben. Insbesondere ist die dort im 17. und 18. Jarhundert durchgefürte Spaltung oder Arbeitsteilung bemerkenswert, die neben den Beichtvater (confesseur) den geistlichen Berater (directeur de l'âme) setzte, eine eigentümliche Funktion, in welcher namentlich mehrere Häupter des Jansenismus eine seltene Virtuosität erlangten. Aber auch in Deutschland steht von jeher die Hingebung und Pflichttreue, womit katholische Priester des Regular- und Welt-Klerus die Seelsorge üben, hoch über aller Anzweiflung, und die Macht der römischen Kirche über die Gemüter ihrer Angehörigen wie ihre Attraktionskraft auf außer ihr Stehende beruht gewiss großenteils in der von ihr dargebotenen speziellen Seelenleitung.

Auch der reformirten Kirche darf die Anerkennung nicht versagt werden, dass sie um die Weckung und Förderung christlichen Lebens in ihren Gemeinden sich angelegentlich bemühte. Nur hat ihre Seelsorge einen gesetzlichen Anstrich von rigoristischer Sittenpolizei, und der Pastor steht bei ihrer Ausübung unter der Kontrole des Presbyteriums. — Ganz darnieder liegt die Seelsorge in der griechisch-katholischen Kirche, deren Geistlichkeit außerhalb der gottesdienstlichen Funktionen weder Einfluss noch Ansehen genießt.

Der frische Zug sich verjüngenden Lebens, welcher nach den Befreiungskriegen durch die evangelische Kirche Deutschlands ging, hat, wie in allen Zweigen der Theologie und der kirchlichen Praxis, so auch in der Verwaltung des Hirtenamts, in der Seelsorgetätigkeit erneuernd gewirkt. Die Geistlichkeit besann sich auf ihre Pflicht, die Gemeinden auf ihr Bedürfnis, und nachdem das Amt in einem Sinne, wenn auch in verschiedener Weise, wider angefangen hatte, Seelsorge zu treiben, trat auch die Wissenschaft klärend, ordnend, ausscheidend, wie es ihr zukommt, auf, und es entstand die Disziplin der praktischen Theologie. Von Schleiermacher angebaut, wurde sie von Nitzsch zu einem umfassenden und richtiger abgegrenzten System ausgebaut, an welchem Andere mit Einsicht und Verständnis seitdem weiter gearbeitet haben. In diesem System findet nun auch die Theorie der Seelsorge (Poimenik) ihre Stelle.

Vom Sinne des Wortes ausgehend und dem protestantischen Prinzip eng uns anschließend, müßten wir fordern, dass jeder evangelische Christ sein eigener Seelsorger wäre, gemäß Phil. 2, 12. 13, durch treue Bewarung seiner Taufgnade und fleißigen Gebrauch der in der Gemeinde regelrecht verwalteten Gnadenmittel des Wortes und Sakraments. Da aber diese Forderung eine ideale, so ist zunächst der pastoralen Seelsorge ein subsidiäres Eingreifen aufgegeben. Subjekt derselben ist der Träger des Amtes in der Gemeinde, Objekt diejenigen Gemeindeglieder, welche ihrer Selbstpflicht aus irgend welchem Grunde nicht nachkommen können oder wollen: also die heranwachsende Jugend vor und nach der Konfirmation, dann Kranke und Sterbende, Angefochtene und am GemütLeidende, uneins gewordene Ehegatten, zwieträchtige Nachbarn oder Verwandte, Gefallene, Verirrte. Erfreulich ist es, wenn der Seelsorger von ihnen aufgesucht wird. Sie tragen ihm dann selbst ihr Anliegen vor und geben ihm Gelegenheit, auf sie einzuwirken. Anderen muss er nachgehen, namentlich den Kranken, gerufen und ungerufen. Wo Krankenseelsorge nicht gebräuchlich ist, wird ein treuer Pfarrer sie einfüren; sie gewärt ihm, wie kaum ein anderer Zweig seines Berufes, die Möglichkeit, seinen Gemeindegliedern näher zu treten, sich ihren Dank und ihr Vertrauen zu erwerben. Der Krankenbesuch ist keine Kultushandlung; daher kann ihm weder eine Form vorgeschrieben noch auch verlangt werden, dass der seelsorgerlichen Unterredung jedesmal ein Bibelwort zugrunde liege oder dass sie mit einem Gebet schließe. Andererseits muss aber der Besuch immer den Eindruck bei dem Kranken und seiner Umgebung zurücklassen, dass der Geistliche eingekehrt sei nicht als bloß teilnehmender Hausfreund, sondern eben als Seelsorger.

Den Konfirmandenunterricht seelsorgerlich zu erteilen, ist eine unter Umständen sehr schwierige Aufgabe. Große Zal der Kinder, ungleicher Stand der Kenntnisse, allzulange Ausdehnung des Unterrichts oft über das ganze Jar sind dafür kaum zu besiegende Hindernisse. Noch weniger will es gelingen, mit den Konfirmirten etliche Jahre nachher in Verkehr zu bleiben und die ausgestreute Sat zu pflegen.

Überhaupt leidet kein Teil des geistlichen Amtes so sehr wie die Seelsorge durch die moderne Entwicklung der sozialen Verhältnisse. Was der Landpfarrer bei körperlicher Rüstigkeit und anhaltendem Eifer sehr wol erreichen kann, in einer Gemeinde bis zu tausend Seelen alle Familien kennen zu lernen, allen Einzelnen, die es bedürfen, persönlich näher zu treten, alle auf fürbittendem Herzen zu tragen, allen das Christentum selbst vorzuleben in seinem und seines Hauses Wandel: das ist in den übergroßen, beständig anschwellenden städtischen Parochieen längst zur Unmöglichkeit geworden. Die Kirche steht hier vor einem Problem, das ihr im J. 1848 zuerst zu klarem Bewusstsein kam und an dessen Lösung sie seitdem sich abmüht. Die Anregung, welche damals der sel. Wichern gab, hat die vielgestaltigen und weitverzweigten Unternehmungen hervorgerufen, die man unter dem Namen der inneren Mission begreift. Im Zusamenhange damit steht ein dermalen so ziemlich geordnetes Gebiet: die Anstaltsseelsorge. Krankenhäuser, Irrenhäuser, Gefängnisse, Korrektionshäuser werden von besonderen Geistlichen bedient, die der Stat oder eine Korporation aufstellt und be-

soldet. Dadurch ist das Pfarramt wesentlich entlastet. Aber was ihm übrig bleibt, übersteigt noch immer weitaus seine Kräfte. Zwischen den Organen der inneren Mission und den Trägern des kirchlichen Amtes besteht indes noch da und dort eine gewisse Spannung. Der Modus ist noch nicht gefunden, wie jene freiwillige Seelsorgetätigkeit und die amtliche einander entgegenkommen, sich aushelfen, ergänzen und ersetzen können, in steter Berürung und Fülung, aber one Reibung zusammenwirkend. Doch bei dem unverkennbar in neuerer Zeit und unter dem Druck der unabweislichen Not vorherrschend guten Willen auf beiden Seiten wird diese Schwierigkeit sich einstweilen von Fall zu Fall, später auch prinzipiell heben lassen.

Für Seelsorge hervorragend begabte Einzelpersönlichkeiten werden von geistlich und leiblich Schwachen in größerer oder kleinerer Zal aufgesucht und angelaufen; so die Verstorbenen Pfr. Löhe in Neuendettelsau, Pfr. Blumhardt in Boll, Jgfr. Trudel in Männedorf u. a. Dass der ordentlichen Seelsorge eine gewisse Beeinträchtigung daraus erwächst, ist nicht zu leugnen. Die von ihrem religiösen Kurort heimkehrenden Patienten wollen mit der ihnen dargebotenen Alltags- und Hausmannskost nimmer recht vorlieb nehmen, zeigen sich geistlich verwönt und genäschig. — Eine ganz absonderliche Art von Krankenseelsorge findet in dem weit umher zerstreuten Bund der „Leidensschwestern“ statt, in welchem meist chronisch kranke, nervenleidende Frauenzimmer auf dem Korrespondenzweg tröstlichen Zuspruch und Ermunterung von einer vielgeprüften Kreuzträgerin erhalten. — Diesen neuen Wegen gegenüber ist doch immer zu betonen, dass dem Hirtenamt das primäre Recht und die Pflicht, über die ihm zugewiesenen Sekten zu wachen (Hebr. 13, 17), gewart bleiben, und dass dieses hinwiderum nicht über die eigene Gemeinde hinaus in ein fremdes Amt (1 Petr. 4, 15) greifen soll. Ausnahmen bestätigen die Regel. Dem Amt aber sind für die Seelsorge keine Mittel sonst verliehen, als Wort und Sakrament. So können wir auch aller außeramtlichen brüderlich und freiwillig geübten Seelsorge keinen andern Zweck bestimmen. als den, dass die dem Amte und den Gnadenmitteln entfremdeten, unzugänglichen und unerreichbaren Kirchenglieder wider dem Einfluss dieser gottgestifteten Heilsordnung zugefürt werden; und je williger die reichen Kräfte der inneren Mission diesem Zwecke sich widmen, auf um so größere Anerkennung und Dankbarkeit dürfen sie gewiss von Seiten der Kirche rechnen. Wir verweisen hiefür auf das gesegnete Wirken der Gemeindediakonissen, der in Spitälern, Asylen für Gefallene, Gefängnissen tätigen Brüder und Schwestern, endlich auf die trefflich organisirte Auswandererfürsorge.

Zur Litteratur vergleiche den Artikel Theologie, praktische, und die Darstellung von Th. Harnack in Zöckler, Handbuch der theologischen Wissensch. Bd. III, 503—537.

Karl Burger.

Segarelli, s. Apostelbrüder Bd. I, 561.

Segen, Segnung. Das deutsche Wort „segnen“, bei dessen Herleitung von dem lateinischen signare und Zusammenhang mit dem Kreuzeszeichen es wol bleiben muss, hat demnach seine Bedeutung nur durch den sich erweiternden Sprachgebrauch in der christlichen Kirche erlangt und schließt sich in der lutherischen Bibelübersetzung aufs engste an den Gebrauch der Wörter בֵּרֵךְ im Alten, *εὐλογεῖν* im Neuen Testamente an, sodass es dem ersteren auch folgt, wo es wie Job 1, 5; 2, 5; 1 Kön. 21, 10; Ps. 10, 3 als *ἐναντιόσημον* in malam partem gewendet vorkommt. בֵּרֵךְ, Pielform von בָּרַךְ genua flexit, heißt ursprünglich „die Knie beugen machen“, einen in die Körperstellung versetzen, in welcher man den Segen demütig dankbar hinnimmt (eine andere Ableitung der Bedeutung gibt Delitzsch in Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben Jahrgang 1882, S. 121); *εὐλογεῖν* bedeutet im klassischen Griechisch nur „gut von einem oder etwas sprechen, loben, rühmen“, und hat erst in LXX, bei Philo und in Neuen Testamente (wo es bei der Einsetzung des heil. Abendmals Mark. 14, 22

und 23 mit εὐχαριστεῖν bezeichnend wechselt) den Sinn des Segnens; dasselbe findet bei benedicere statt, das in die lateinische Kirchensprache mit der Bedeutung „segnen" überging und in der deutschen Umbildung „benedeien" sich Luk. 1, 42 sowie in liturgischen Formeln erhalten hat. So muss der Begriff „segnen" auf anderem als etymologischem Wege gewonnen werden.

Wir begegnen ihm zuerst 1 Mos. 1, 28. Gott legt hier den Schöpfungssegen auf das erste Menschenpar. One soweit zu gehen wie Rothe (Ethik 2. Aufl. § 81. 101. 102), der in diesen Worten die ganze sittliche Aufgabe des Menschen, Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit, angedeutet findet, erkennen wir doch darin die göttliche Mitteilung eines Gutes an die Erstgeschaffenen, und das Gut ist kein anderes, als der Beruf, der ihnen gegeben wird, sich zur Menschheit zu entwickeln und der irdischen Kreatur königlich vorzustehen; wir sehen aber zugleich aus 1 Mos. 2, 19. 20, dass dieser Beruf nicht ein leerer Auftrag, sondern dass mit demselben die Kraft zu seiner Ausrichtung unmittelbar verbunden war, oder, anders ausgedrückt, dass der göttliche Segen die in der menschlichen Persönlichkeit gelegenen Kräfte der Gottesbildlichkeit entband und in Bewegung setzte; und so kommen wir zu der zweifachen Bestimmnng: Gottes Segen ist immer exhibitiv, reale Mitteilung, und er knüpft stets an Vorhandenes, göttlich Gesetztes an.

Neben dem Schöpfungssegen, der dem Noah und seinen Sönen 1 Mos. 9, 1 in modifizirter Form erneuert wird und so fortbesteht, tritt der Verheißungssegen, anfänglich verborgener Weise, in Gestalt eines Rätselspruches, der göttlichen Strafpredigt und Fluchverkündigung 1 Mos. 3, 14—19 eingeflochten, dann in der Berufung und Erwälung Abrahams 1 Mos. 12, 1—3 hervorbrechend, ihn und seinen Samen zu Segensträgern und -inhabern weihend. Da uns die historische Wirklichkeit der Patriarchenzeit trotz der modernen Kritik feststeht, zweifeln wir auch nicht an der Objektivität des in dem Segen Abrahams beschlossenen Heilsgutes, welches, völlig unabhängig von der subjektiven Beschaffenheit der tradirenden Personen und Generationen, in dem Geschlecht der Verheißung sich fortpflanzt und in der Hoffnung besteht, dass göttliche Segensmacht, vom Samen Abrahams ausgehend, den Fluch der Sünde und des Übels in der Menschheit dereinst überwinden werde.

Innerhalb des Volkes, das aus dem gesegneten Stamme der Erzväter erwuchs, wurde denn auch die Handlung des Segnens, in menschlicher Nachbildung des göttlichen Tuns, üblich. Isaak segnet den Jakob 1 Mos. 27, 27; Jakob, der im schweren Kampfe sich den Segen des Herrn (ib. 32, 26) errungen, segnet den Pharao (ib. 47, 10), Josephs Kinder (48, 9 ff.), alle seine Söne (Kap. 49). Wirksamer Segen begleitet die Handlungen der Propheten in ihrem Berufe (2 Mos. 17, 11; 1 Sam. 7, 9; 2 Kön. 4, 33—35; 42—44). Endlich wird 4 Mos. 6, 22—27 die Segensformel vom Herrn geoffenbart und durch Mose an Ahron und seine Söne mitgeteilt, welche aus dem Alten Bunde in den dauernden Gebrauch unserer evangelischen Kirche übergegangen ist. Dieselbe hat eine allseitige Erörterung in der Abhandlung gefunden, welche Delitzsch an dem oben angefürten Ort S. 113—136 veröffentlichte und auf welche wir hier zu verweisen uns erlauben. In drei Sprüchen von 3, 5 und 7 Worten bewegt sich die Segnung Jehovahs von oben her abwärts dem gesegneten Volke zu, bietet ihm den Schutz des Höchsten, seines Angesichtes Gnade, und als edelste und vollkommene Gabe den Frieden dar, der allen Mangel ausschließt, alles Sehnen des Herzens stillt. In dieser Segensformel legen die Priester den Namen Jehovahs auf das Volk, und bei ihnen, hinter ihnen steht Er selbst und tut, was seine Knechte sagen.

Solcher Segnung hat die gesamte vor- und nachchristliche Heidenwelt, mit einziger Ausnahme der Begegnung Melchisedeks und Abrahams 1 Mos. 14, 18 bis 20, nichts vergleichbares an die Seite zu stellen. Sie kennt Weihungen, Wünsche, feierliche Begrüßungen; sie kennt aber namentlich des Segens Gegenteil, den Fluch und sein Verderben. Der Moabiterkönig Balak (4 Mos. 22—24)

nimmt in seinem Grauen vor Israel zu der Zauberkunst und den Flüchen Bileams seine Zuflucht. Er hat eine Anung, dass Israels Stärke sein Gott ist, und meint, ein wirksamer Fluch würde wie ein Keil den Bund Jehovahs mit dem Volke sprengen. Er ist sehr enttäuscht, dass Bileam nur segnet, ja dass Segensströme sich in überschwenglicher Fülle aus dem Munde des Propheten unaufhaltsam ergießen. Besser gelingt es seinem späteren Nachfolger Mesa 2 Kön. 3, 27, durch die Schlachtung seines Erstgeborenen den König Josaphat und das Volk mit einem Grauen vor dem Fluch heidnischer Verruchtheit zu erfüllen und von den Mauern seiner letzten Zufluchtsstadt abzutreiben. Durch das ganze klassische Heidentum zieht sich die Furcht vor den chthonischen Gottheiten als den Mächten des Fluchs. Man fürchtet sie und bedient sich der Furcht vor ihnen um Feinde, öffentliche und persönliche, ihnen zu weihen. Mehr und mehr tritt das Vertrauen zu den oberen Göttern zurück, aber die finsteren Gewalten der Tiefe behaupten ihr Ansehen und mehren es in dem Maße, als die Religion zur Superstition wird. Wohin es auf diesem Wege schließlich kommt, zeigen die heidnischen Völker unserer Zeit, denen vielfach das Bewusstsein von woltuenden Gottheiten ganz entschwunden ist, wärend sie in peinigender Angst von schädlichen und verderbenbringenden sich allenthalben umgeben glauben und beherrscht fülen. Wo die Erkenntnis Gottes, des einzigen Segenquells, sich verdüstert hat, fehlt notwendig der Glaube, das Organ, mit welchem der Mensch Segen aufzunehmen allein fähig ist, und die furchtbare Wirklichkeit der Verhaftung unter den Fluch bricht über die τέκνα φύσει ὀργῆς Eph. 2, 3 (vergl. σκεύη ὀργῆς Röm. 9, 22) herein.

Von diesem Fluch die Menschheit zu erlösen, kam der Son Gottes, der Segen in leibhaftiger persönlicher Erscheinung, die Erfüllung aller Segenshoffnung, der Segensmittler für die ganze Welt, der Segenspender insbesondere für die von ihm ausgehende Menschheit Gottes. Auf Ihn läßt sich die Fülle des Segens nieder in der Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus durch den heiligen Geist, der Segen seines Vaters im Himmel ruht auf Ihm in den Tagen seiner Kindheit und Jugend und wird zur Ausrüstung für sein Amt Ihm sichtbar mitgeteilt durch die Taufe im Jordan. Segenskräfte strömen dann von Ihm aus wärend seines Wandels im prophetischen Beruf; „sein Tun ist lauter Segen“. Er segnet die Kinder (Mark. 10, 16); sein Segen vermehrt die Brote bei den wunderbaren Speisungen, bewirkt bei der Stiftung des hl. Abendmals die geheimnisvolle Verbindung seines Leibes und Blutes mit dem Brot und Wein (1 Kor. 10, 16). Indem Er, Hoherpriester und Opfer zumal, ein Fluch für uns ward (Gal. 3, 13), wendet er das Wolgefallen Gottes, den Segen, der durch Ihn erlösten Welt wider zu, und als Er, sein königliches Regiment anzutreten, gen Himmel fur, deuteten seine ausgebreiteten Segenshände den Zeugen seiner Erhöhung an, dass Er hingehe zu segnen alle, die sich zu Ihm werden ziehen lassen.

Zur Stätte seiner Segnung auf Erden hat Er die Kirche durch seinen Geist gegründet; sie geleitet nun mit ihren Segensakten das Leben ihrer Glieder von der Geburt bis ans Grab. Sie fasst ihre Segnungen ins Wort, stellt sie dar in der Geberde der Handauflegung, des Kreuzeszeichens. Sie handelt hierin priesterlich, und ihr Segen, vielmehr des Herrn Segen durch sie, soll nach Hebr. 7, 7 in Demut hingenommen werden. Keineswegs aber räumt die Befugnis, Segen zu spenden, dem Amtsträger eine hierokratische Stellung ein. Im Alten Bunde war allerdinds, — und so ist heute noch bei den Juden zur Erteilung des ahronitischen Segens ausschließlich Ahrons Nachkommenschaft berechtigt und zwar so, dass wenn unter 10 zum Gebet versammelten Männern 9 priesterlicher Abkunft sind, diese 9 den Duchan besteigen, um den einen Laien zu segnen (Delitzsch a. a. O). Jedoch diese Beschränkung des Priestertums auf ein Geschlecht hat ebenso wie der nationale Partikularismus im Neuen Bunde aufgehört, und die Einrichtung eines geschlossenen Priesterstandes hat, wieweit sie auch in die Anfänge der christlichen Kirche zurückreicht, doch in ihr kein göttliches Recht.

Aus einer Stelle der apostolischen Konstitutionen (II, 57) wäre zu schließen, dass die Worte des mosaischen Priestersegens dem Bischof seien vorbehalten worden. Allein merkwürdigerweise kam diese Formel weder in der morgenländischen noch in der römischen Kirche, sondern erst durch die Reformation zu stehendem liturgischen Gebrauch. In der römisch-katholischen Kirche haben die Benediktionsakte eine ungemein reiche und sorgfältige Ausbildung und Klassifikation erfaren. Vgl. d. A. Benediktionen Bd. II, S. 288 u. das Kirchenlexikon von Wetzer und Welte unter dem Worte „Segnung". Außer der Segnung, die den Schluss jeder kirchlichen Handlung oder einen Bestandteil der Weiheakte (Konsekrationen) bildet, werden eine Reihe von Benediktionsakten im engeren Sinne aufgezält, welche sich sowol dem segnenden Subjekt als dem gesegneten Gegenstand nach unterscheiden. Der Papst spendet seinen Pontifikalsegen urbi et orbi, er sendet ihn einzelnen Personen, Versammlungen und Körperschaften, in neuerer Zeit auch auf telegraphischem Wege; er segnet alljärlich die goldene Rose, mit welcher eine katholische Fürstin beglückt wird; er bevollmächtigt Bischöfe durch besonderen Indult, den mit Ablass verbundenen Pontifikalsegen zu gewären. Widerum geht der bischöfliche Segen dem priesterlichen an Kraft und Würde voran, und dem Segen eines neugeweihten Priesters wird abermals ein höherer Wert zugeschrieben. Gegenstände der Segnung sind Personen: Eheleute, Wöchnerinnen u. s. w., oder Sachen: religiöse Gegenstände, wie Kruzifixe, Gegenstände des täglichen Gebrauchs: Brot, neugebaute Häuser, Brücken, Eisenbanen, die Äcker in der sogen. Bittwoche (vor und nach Rogate); das Vieh (St. Leonhardssegen in Altbayern); Kultusgeräte wie Glocken, die Friedhöfe u. s. w. Nicht minder genau ist der Segensritus geregelt, ob das nie fehlende Kreuzeszeichen ein- oder dreimal gemacht, ob mit oder one sanctissimum, ob, wenn mit letzterem, mit Ciborium oder Monstranz gesegnet wird.

Nicht die Absicht, wol aber die unvermeidliche Folge ist, dass hinter diesen Äußerlichkeiten und Distinktionen das Wesen der Sache zurücktritt, dass ein magisches Element sich der kirchlichen Segnung beimengt, dass die Vorstellung des Volks, zumal die Segensworte immer lateinisch gesprochen werden, an die Grenze des Aberglaubens sich verirrt, ja da und dort sie überschreitet und zu grobem Missbrauch gesegneter Dinge, z. B. für sympathetische Kuren an Menschen und Tieren fürt.

Durchaus ethisch, weil rein biblisch, fasste die Reformation den Segen und die Segnung. Segen ist nach ihr Zuwendung des göttlichen Wolgefallens an die Menschen, Mitteilung äußeren und inneren Gedeihens. Sie hält fest, dass auch der Schöpfungssegen fortwirke zu allmählicher Überwindung und Aufhebung des Fluchs der Sünde in aller Kreatur. Sie will keine Verachtung noch Misshandlung der Natur, sondern ihre Heiligung mittelst der Segenskräfte, die von der Widergeburt ausgehen. Sie glaubt, dass göttlicher Segen auch in den bürgerlichen, häuslichen und weltlichen Ordnungen und Berufsarten walte, und mant ihn allenthalben zu erwecken und zu pflegen.

In den reformatorischen Kirchen deutscher und französischer Zunge erhielt der ahronitische Segen alsbald wider seine Stelle am Schluss der Gottesdienste und kirchlichen Handlungen (Luthers formula missae et communionis pro eccles. Wittemb. 1523, und liturg. Anhänge zum Genfer Katechismus 1545), und ist seitdem in allgemeinen Gebrauch geblieben, nur dass die ursprüngliche Anrede: „der Herr segne und behüte dich" in „euch" sich umgesetzt hat (vgl. Delitzsch a. a. O, S. 134 ff.).

Namentlich aber hat die Reformation mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen auch das Recht und die Pflicht erneuert, wornach der Hausvorstand in der Familie den Segen Gottes nicht nur erfleht, sondern auch priesterlich verwaltet, Anfang und Ende des Tags und den häuslichen Tisch segnet mit Gebet und Danksagung, die Kinder segnet bei ihrem Aus- und Eingang, die Arbeit der Hausgenossen wie die eigene segnet durch Anrufung des göttlichen Beistandes. So soll vom christlichen Hause aus in alle irdischen Lebensverhältnisse der Segen sich verbreiten und sie der ihnen bestimmten Verklärung zufüren.

Immer setzt der Akt des Segnens den Glauben voraus an die Realität des Segnens als eines Gutes. Dies Gut ist an sich unsichtbar, weil übernatürlich; es dringt aber in die Natur ein und teilt sich ihr mit; so bei den von der Schrift berichteten Segenswundern, so bei den glaubhaft bezeugten Segenserfarungen der Frommen aller Zeiten; der Unterschied eines gesegneten Standes und Ganges der Dinge von Anschlägen, Unternehmungen, Einrichtungen, auf denen von vornherein, weil nicht erbeten und gesucht, auch kein Segen ruht, wird da selbst den Sinnen warnehmbar und handgreiflich.

Nicht minder ist die subjektive Empfindung des Gesegnetseins abhängig von der gläubigen Empfänglichkeit für den Segen von Oben. Der Gläubige, der sich zu seinem Tun und Vornehmen gesegnet weiß, schöpft daraus eine Gewißheit und innere Freudigkeit des Handelns, die ihn Hindernisse und Schwierigkeiten besiegen läßt, vor welchen der Ungesegnete zurückschreckt und mutlos wird. Wie diese Zuversicht ein sich in wesentlich gleicher Stärke erhaltendes Erbstück der Kinder Gottes ist, lehrt ein Vergleich zwischen Ps. 115, 9—15 mit Röm. 5, 28 bis 39, aber auch welch ein Fortschritt von dem allgemeinen Gefül, unter Gottes Schutz zu stehen und dem Bereiche seines Segens anzugehören, welches der Psalmist ausdrückt, bis zu dem spezifischen Bewußtsein der Erlösungsgnade und des Heilsbesitzes, das den Apostel über alles Gegenwärtige und Zukünftige emporhebt, stattgefunden hat, wird aus dieser Parallele ersichtlich. **Karl Burger.**

Seidemann, Joh. Karl, stammte aus den allerärmlichsten Verhältnissen. Sein Vater, Joh. George, war Musketier im Infanterieregimente von Rechten, später Krankenwärter am Dresdener Kadettenhause, seine Mutter war früher Köchin bei dem Oberhofprediger Reinhard gewesen. Als Son dieser Eltern wurde Seidemann am 10. April 1807 zu Dresden geboren. Die erste Möglichkeit, einen besseren Schulunterricht zu erhalten, gewärte ihm ein Freund seines Vaters, M. Rothe, cand. theol., der eine Privatschule unterhielt und dem Knaben die ersten Anfänge des Lateinischen und Griechischen beibrachte. Dann war es der Pastor Schmaltz in Dresden-Neustadt, später Hauptpastor in Hamburg, der beim Konfirmandenunterricht auf ihn aufmerksam wurde und ihn zum Studiren bestimmte. Am 18. April 1821 wurde er Schüler des Kreuzgymnasiums in Dresden, und als wenige Monate darauf sein Vater starb und so die gelehrte Laufban des Knaben ernstlich gefärdet wurde, war es wiederum Schmaltz, dessen warme Empfehlung ihm wolwollende Gönner verschaffte, sodaſs er das Gymnasium absolviren und im Jare 1826 mit einem Zeugnis, das ihn als omnino et praeceteris dignus bezeichnete, die Universität Leipzig beziehen konnte, wo er bis Ende 1828 studirte. Nach vollendetem Studium lebte er mehrere Jare in Dresden, unterrichtete an verschiedenen Anstalten, war auch eine zeitlang (1831—1832) Hauslehrer bei dem Hofmarschall Grafen August Karl Bose. Durch Berufung vom 2. Februar 1834 wurde er Pfarrer in Eschdorf bei Schönfeld unweit Pillnitz und verheiratete sich am 9. Februar 1834 mit Hanna Margarethe Eleonore Malsch. Seitdem verlief sein Lebensgang so ruhig wie nur möglich. In den einfachen Verhältnissen eines Landpfarrers, one von der Welt kaum etwas mehr zu sehen als Dresden und seine Umgebung, wirkte er in seiner Gemeinde, bis er zu Michaelis 1871 in den Ruhestand trat, um in seiner Vaterstadt seine letzten Lebensjare zu verbringen. Er hatte den Schmerz gehabt, im Jare 1863 seinen erst 26 Jare alten Son, der Dr. phil. und Lehrer der Naturwissenschaften war, zu verlieren, und mit seiner ihn überlebenden einzigen Tochter, der treuen Pflegerin seines Alters, noch in Eschdorf seine am 13. Dez. 1868 verstorbene Gattin zu Grabe zu tragen.

Es war wol weniger Anregung von der Universität her, als eigene Neigung und Vorliebe für die Geschichte seines engeren Vaterlandes, die ihn zu historischen Studien fürte. Die erste Schrift, mit der er, abgesehen von mehreren Gelegenheitsreden, seine schriftstellerische Tätigkeit begann, galt der Erforschung der Geschichte seiner Parochie. Im Jare 1840 erschien von ihm „Eschdorf und Dittersbach. Beiträge zur sächsischen Dörfer-, Adels-, Kirchen- und Sittengeschichte“,

wozu er, was hier sogleich erwänt sein mag, zwanzig Jare später Ergänzungen herausgab unter dem Titel „Ueberlieferungen zur Geschichte von Eschdorf, Dittersbach und Umgegend, 1860". Jener ersten Schrift folgten in rascher Folge eine ganze Reihe von Arbeiten, die sich alle mit der Geschichte der Reformation in Sachsen beschäftigten. „Thomas Münzer, Dresd. u. Leipz. 1842". „Die Leipziger Disputation im Jahre 1519. Dresd. u. Leipz. 1843." „Karl von Miltiz, Eine chronolog. Untersuchung, Dresden 1844." In demselben Jare „Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher unbekannte Urkunden, Dresden 1844." Ferner „Beiträge zur Reformationsgeschichte, Heft 1, 1846" (auch unter dem Titel „Die Reformationszeit in Sachsen von 1517—1539". Als er im Jare 1848 das zweite Heft erscheinen ließ, kündigte er ein seit längerer Zeit handschriftlich fertiges umfängliches Werk über den „Bauernkrieg des Jares 1525 im Herzogthum Sachsen" an. Aller Warscheinlichkeit nach ist es ihm nicht gelungen, dafür einen Verleger zu finden, mit Ausnahme einiger Bruchstücke, die in Zeitschriften zur Veröffentlichung kamen, ist es nie erschienen.

Alle diese Arbeiten, und ihnen wäre noch eine ganze Reihe gleichzeitig erschiener Aufsätze in den verschiedensten Blättern und Zeitschriften beizufügen, — beruhten wesentlich auf den umfänglichsten und gewissenhaftesten archivalischen Forschungen, die für den Pfarrer von Eschdorf nur durch einen geradezu erstaunlichen Fleiß möglich waren, und einem unentwegten Schaffensdrang entstammten, der vor keiner Mühe zurückschreckte. Wenn es nur immer sein Amt erlaubte, wanderte er, oft Tag für Tag, nach Dresden, um im dortigen Statsarchive und in der schönen reichen Bibliothek zu forschen und zu suchen. Bald war er auf dem Archiv so zu Hause, wie nur irgend einer der Archivare. Aber er konnte sich nie genug tun, für ihn gab es immer Neues zu ergründen.

Im Jare 1846 wurde ihm die erste Anerkennung zu teil, als ihn die Leipziger theologische Fakultät bei Gelegenheit des Lutherjubiläums zum Lic. theol. honoris causa kreirte. Und in der Folge wurde die Lutherforschung noch mehr als früher sein eigenstes Feld. Den äußeren Anlaſs dazu gab der Auftrag der Reimerschen Verlagsbuchhandlung, die Vollendung der De Wetteschen Ausgabe von Luthers Briefen zu übernehmen. Obwol dafür nur sehr wenig vorbereitet war, vermochte er es auf Grund seiner reichen Sammlungen und Forschungen, aus denen er schon 1843 an De Wette manches mitgeteilt hatte, in dem kurzen Zeitraum von zwei Jaren 1856 das Werk durch einen Schluſsband zu vollenden, der u. a. durch seine sorgfältigen Register erst eine wirklich allseitige Verwertung der Briefsammlung ermöglichte. Schon drei Jare später hatte er wider so viel gesammelt, daſs er eine Nachlese von 41 Lutherbriefen mit manchem Anderen, was er bei solchen Gelegenheiten einzuflechten liebte, veröffentlichen konnte („Lutherbriefe, herausgeg. von J. K. Seidemann, Dresden 1859"). Reiche Beiträge lieferte er auch zu dem von Burkhardt herausgeg. Briefwechsel Luthers. Im J. 1871 durfte er die von F. Schnorr v. Carolsfeld wider aufgefundene Handschrift des für die Kritik von Luthers Tischreden so überaus wichtigen Tagebuchs von Anton Lauterbach herausgeben. (M. Anton Lauterbachs Diaconi zu Wittenberg Tagebuch auf das Jahr 1538, die Hauptquelle der Tischreden Luthers. Aus der Handschrift herausgegeben von J. K. Seidemann, Dresden 1872). Drei Jare später ließ er ein Buch über „D. Jacob Schenk, der vermeintliche Antinomer, Freibergs Reformator" (Leipzig 1875) erscheinen. Unterdessen war er aber schon wider mit einer andern großen Arbeit beschäftigt. Im Herbst des Jares 1874 entdeckte er auf der Dresdener Bibliothek die bisher unbekannt gebliebenen ältesten Psalmenvorlesungen Luthers. Am 17. Jan. 1875 schrieb er an einen rheinischen Freund: „Ich habe mich wirklich nicht getäuscht, in Ms. Dresd. A, 138 wirklich Luthers allererste Vorlesungen über die Psalmen 1513—1516 von seiner eigenen Hand glücklich aufgefunden zu haben. Ich schreibe das ganze schwer leserliche Buch ab, ein schweres Stück Arbeit für mein Alter, denn Garibaldi und ich, wir sind beide 1807 geboren, und es ist, um der 7 willen in der Jarzal, aus uns nicht viel geworden" — dies zugleich als Beispiel für den oft köstlichen Humor in seinen citatenreichen Briefen. Schon am 14. August hatte er die Abschrift, 143 Bogen, vollendet, ge-

radezu eine erstaunliche Leistung, wenn man bedenkt, mit welcher überaus schwer zu entziffernden Handschrift er es zu tun hatte, was aus dem der Ausgabe beigegebenen Facsimileblatte zu ersehen ist. Als der erste Band derselben (Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513 bis 1516, Dresden 1876) erschienen war, wurde ihm die längst verdiente Ehre zu teil, dass er von der theologischen Fakultät zu Halle zum Doktor der Theologie honoris causa ernannt wurde, worüber der alte Herr, dessen Arbeiten in seiner Umgebung nur wenig Beachtung fanden, eine warhafte kindliche Freude hatte, wenn er die neue Würde auch als eine Dekoration für den Sarg bezeichnete. Wiewol er das 70. Lebensjar überschritten hatte, trug er sich noch mit großen Plänen. Seit lange hatte er vor, eine kritische Bearbeitung der Tischreden herauszugeben. Dazu sammelte er in den letzten Jaren mit dem Eifer eines Jünglings die ursprünglichen Quellen; und beinahe war die Sammlung vollendet, als er nach kurzer Krankheit am 5. August 1879 von seiner Arbeit abgerufen wurde.

Im Obigen sind nur seine größeren Arbeiten erwänt; wie reich und überaus vielseitig seine wissenschaftlichen Interessen und seine schriftstellerische Tätigkeit war, zeigt das Verzeichnis seiner Aufsätze, die Franz Schnorr von Carolsfeld der Lebensskizze des verstorbenen Freundes beigegeben hat (s. u.).

Seine historische Begabung hatte allerdings ihre Schranken. Ganz abgesehen davon, dass sein spezifisch-theolog. Interesse nicht sehr groß war, so fehlte ihm die Gabe der historischen Darstellung, aber dessen war er sich bewusst. Er war Forscher und Sammler. Darin kannte er sich nicht genug tun, und seine Freude war das Citat. Nicht immer verstand er das Wichtige von dem Unwichtigen zu unterscheiden, und seine Bücher mit ihrer Überfülle oft bunt aneinander gereihter Notizen machen einen etwas altfränkischen, an die Geschichtslitteratur früherer Jarhunderte erinnernden Eindruck, aber gerade durch den unermüdlichen Forschungseifer, der auch das Kleinste, das einmal für die Geschichtschreibung, die er gern Anderen überließ, wertvoll sein konnte, liebevoll beachtete und durch seine peinliche Akribie hat er jenes erstaunlich reiche Material zusammengebracht, auf welchem ein großer Teil der Luther und die kirchliche Reformation betreffenden Arbeiten der letzten Jarzehnte beruht. Sicher war er nicht nur der Begründer der modernen Lutherforschung, sondern auch lange Zeit einer der besten Kenner der Reformationszeit, ihrer Geschichte, Litteratur und ihrer Kultur. Seine Belesenheit und seine Spezialkenntnis auch auf außerdeutschem Gebiet, zumal interessirte er sich auch für spanische Reformationsgeschichte, soweit von einer solchen die Rede sein kann, war geradezu staunenerregend, und mit rürender Liebenswürdigkeit und Selbstlosigkeit war der stets dienstwillige Mann jederzeit bereit, den vielen großen und kleinen Gelehrten, die von ihm Auskunft über diesen oder jenen Punkt wünschten, oft one Dank dafür zu ernten, seine reichen Schätze zu öffnen, und sein Auge leuchtete, ja er konnte geradezu in jugendlichen Enthusiasmus ausbrechen, wenn er jemanden fand, der auch an der Kleinforschung Gefallen fand oder der gar Neues, was ihm entgangen, entdeckt hatte. Der kleine lebhafte Mann war der Typus eines echten deutschen Gelehrten alten Schlages auch seiner äußeren Lage nach; er hat nicht gerade Not gelitten, aber wer wie der Schreiber dieses und viele andere jüngere Forscher, um den trefflichen Mann persönlich kennen zu lernen, sein Dachstübchen erstieg, war doch überrascht von der Einfachheit seines Daseins, und der gewiss bescheidene Wunsch, einmal so viel Geld zu haben, um eine Forschungsreise nach Weimar machen zu können, ist ihm nicht in Erfüllung gegangen. Er hat auch so genug geforscht.

Über ihn zu vergl. der Nachruf von Franz Schnorr von Carolsfeld im Neuen Archiv für sächs. Gesch. 1880, S. 94 ff., ferner der Nekrolog von C. Krafft in Zeitschrift des Bergisch. Geschichtsvereins, 16. Bd. (Bonn 1881), S. 257 ff. Seidemanns litterarischer Nachlass findet sich auf der königl. Bibliothek zu Dresden. **Theodor Kolde.**

Seir, s. Edom II, Bd. IV, S. 39.

Sekel, s. Geld bei den Hebräern Bd. V, S. 32.

Sekularisation bezeichnet die vom State einseitig vollzogene Aufhebung von kirchlichen Instituten und Einziehung des Vermögens derselben zu anderen als kirchlichen Zwecken. Im engeren Sinne wird unter Sekularisation die Verwandlung geistlicher Staten und Gebiete in weltliche verstanden. In diesem Sinne ist die Bezeichnung zuerst bei den Verhandlungen gebraucht worden, welche dem Abschlusse des westfälischen Friedens vorhergingen, und zwar zunächst von den französischen Bevollmächtigten.

In dem Artikel „Kirchengut" Bd. VII, S. 742 ist gezeigt worden, wie die Kirche als äußerliche Gemeinschaft christlicher Gottesverehrung zur Erfüllung ihrer Aufgaben in der Welt auch äußerer Mittel bedarf. Es kann nicht die Aufgabe dieses Artikels sein, auch nur in übersichtlicher Vollständigkeit die Reihe der Einziehungen darzustellen, welche das Kirchengut durch die Statsgewalten in den einzelnen Ländern zu den verschiedensten Zeiten erfaren hat, seit die christlichen Gemeinden und Institute und dadurch mittelbar die Kirche selbst, zuerst durch Konstantin den Großen, als eigentumsfähig anerkannt worden waren.

Wir heben hier von Sekularisationen, welche vor der Reformation erfolgt sind, nur zwei besonders berühmte Fälle hervor.

Zunächst die verhältnismäßig weitgreifende, wenn auch nicht allgemeine Sekularisation im fränkischen Reiche beim Beginn der karolingischen Periode. Nach einer im Mittelalter sehr verbreiteten kirchlichen Überlieferung (die einzelnen Nachrichten mittelalterlicher Schriftsteller sind nachgewiesen bei P. Roth, Gesch. des Beneficialwesens, Erlangen 1850, Beilage V, S. 466 ff.) soll Karl Martell der Kirche einen großen Theil ihres Grundbesitzes entzogen und unter seine Vasallen verteilt haben. In bestimmtester Form erscheint diese Sage als eine Vision, welche der hl. Eucherius, Bischof von Orleans, gehabt haben soll, nach welcher der mächtige Majordomus nach einem von den Heiligen gefundenen Urteile schon vor dem jüngsten Gericht der ewigen Pein überwiesen worden, weil er das Kirchengut angegriffen und verteilt habe. Diese Geschichte hielten 858 die in Kiersy (Carisiacum) zu einer Synode versammelten westfränkischen Bischöfe Ludwig dem Deutschen in einem Ermanungsschreiben vor (bei Walter, Corpus juris Germanici, T. III. p. 85, Mansi, Collect. conc. T. XVII, Append. p. 74).

Karl Martell starb 741. Da der h. Eucherius von ihm warscheinlich noch um drei Jare überlebt worden ist, erweist sich die ganze Erzälung als Erfindung eines müßigen Kopfes oder Betrügers. Roth (a. a. O. S. 327 ff.) verwirft aber nicht bloß die Echtheit der Vision, sondern auch die Beschuldigung, daſs Karl das Kirchengut eingezogen habe, indem er nur zugibt, derselbe habe sich die Vergebung von Kirchenämtern und Pfründen one die kanonischen Erfordernisse erlaubt. Die allgemeine Einziehung falle nicht unter seine Regierung, sondern unter die seiner Söne. Dagegen haben jedoch v. Daniels (Handbuch der deutschen Reichs- und Statenrechts-Geschichte, Tübingen 1859, Theil I, S. 514 ff.), Waitz (schon 1856 in der Abhandlung über die Anfänge der Vasallität S. 135 ff.), besonders in der Deutschen Verfassungsgeschichte Bd. III (Abtheilung 1, 2. Aufl., Kiel 1883, S. 18. 36 ff.), Heinr. Hahn, Jahrb. des fränk. Reichs, 741—752 (Berl. 1863), besonders Excurs XI, S. 178 ff., Ludw. Oelsner, Jahrbücher des fränk. Reichs unter Pippin (Leipzig 1871), S. 1 ff., und besonders Excurs III, S. 478 ff. (verb. die daselbst S. 479 angef. Literatur) gegen die von Roth auch in späteren Schriften festgehaltene Auffassung mit überzeugenden Gründen dargetan, daſs nicht bloß, was Roth für warscheinlich hält, einzelne Wegnahmen, sondern auch die Haupteinziehung von Karl herrürt. Gleich in den ersten Regierungsjaren seiner Nachfolger ist nämlich die Geistlichkeit mit ihren allgemeinen Beschwerden hervorgetreten, auf welche sie Zusicherungen der Restitution erhielt. Auch ist in den über das Kirchengut gefaſsten Reichsschlüssen immer nur von einem Behalten des schon Eingezogenen die Rede, nicht von einer erst zu bewirkenden Einziehung.

Die öffentliche Not war es, welche diese Maßregel rechtfertigte. Reiches Fiscalgut war unter den Merovingern an geistliche Stiftungen bald zu vollem Eigentume, bald wenigstens zur ausschließlichen Benutzung für kirchliche Zwecke verliehen worden. Gewiſs war es ein hinreichendes Motiv, dem Klerus einen Teil dieser Güter zu entziehen, wenn nur dadurch das Übrige seiner Bestimmung erhalten und das Reich vor Auflösung bewart werden konnte. Ganz abgesehen davon, daſs bei den one Entäußerung zu kirchlichen Zwecken überlassenen Fiscalgütern durch deren anderweitige Verwendung nicht einmal ein Recht verletzt wurde, war in der ganzen Gestaltung des fränkischen Vasallenwesens nach Erschöpfung des Kronguts, zumal bei der wachsenden Saracenengefar, die Notwendigkeit gegeben, zur Erhaltung des Reichs der Geistlichkeit einen Teil des ihr eingeräumten Besitzes zum Vorteil der Kriegsleute wider zu entziehen. Dies geschah freilich um so rücksichtsloser, da für Karl noch das persönliche Interesse hinzukam, den merovingischen Antrustionen einen dem austrasischen Fürstenhause ergebenen Vasallenstand entgegenzustellen.

Auch unter den Sönen Karls kam nicht sowol eine Rückgabe des eingezogenen Guts zu Stande, wie sie 742 wenigstens beabsichtigt wurde (s. Karlmanni principis Capitulare 742, c. 1; Mon. Germ. hist. Leg. Sect. II, Hannov. 1883, p. 25), als vielmehr, soweit darüber bereits verfügt und dadurch die Herausgabe ausgeschlossen war, eine Rechtsform gefunden wurde, unter prinzipieller Anerkennung der kirchlichen Qualität des eingezogenen Guts und Auflegung eines Zinses an die beeinträchtigten kirchlichen Anstalten die jeweiligen Inhaber zu schützen und in fernerer Reichsnot eine weitere Benutzung des betreffenden kirchlichen Besitztums zu Statszwecken durch neue Verleihung beim Abgange des Inhabers zu ermöglichen. Dies geschah durch die Ausbildung, welche das Institut der im weltlichen Besitz befindlichen kirchlichen Precarien durch die Synoden von Lestines (743) unter Karlmann (Karlmanni Capitul. Liptinense 743, c. 2, ibid. p. 28) und von Soissons (744) unter Pippin (Pippini Princ. Capit. Suession. 744, c. 3, ibid. p. 29) erhielt. Der quellenmäßige Ausdruck divisio ist auf die Verteilung des Kirchenguts unter Weltliche bezogen (Oelsner S. 484), zuweilen aber auch von der Teilung des Kirchenguts selbst gebraucht worden (Waitz, Verf.-Gesch. III, 1, S. 38, Anm. 1). Das Gut wurde regelmäßig beim Abgange des Beliehenen den Erben desselben belassen oder vom Fürsten neu verliehen. Hierüber und über die sich daran knüpfende Gestaltung des Beneficialwesens ist v. Daniels a. a. O. S. 517 ff. und Waitz zu vergleichen. —

Kaiser Heinrichs II. Maßregeln betrafen besonders die Klöster, denen die fromme Neigung des 10. Jarhunderts unermeſsliche Reichtümer zugefürt hatte. Ihre Leistungen für die Reichszwecke standen in keinem Verhältnis zu ihren Einkünften, die Reichtümer hatten bereits vielfach zur Untergrabung der Disziplin gedient. Dagegen der Episkopat, den Heinrich II., der Überlieferung seines Hauses folgend, durch Gunst und Gaben auszeichnete, erschien ihm als sicherste Stütze von Kaiser und Reich gegenüber den aus erblich gewordenen Beamten zu Landesherren sich entwickelnden weltlichen Großen, — eine Politik, welche freilich die von Cluny und Rom für die Reichsgewalt bereits heraufziehende Gefar außer Acht gelassen hat. Der Kaiser benutzte die Gelegenheit, welche ihm das allgemein gefülte Bedürfnis einer Reform der Klosterzucht zum Eingreifen in die inneren und äußeren Verhältnisse der Klöster gab, um durch Einziehung eines bedeutenden Teiles ihrer Besitzungen teils die Kosten seiner durch politische Berechnung bedingten Freigebigkeit gegen die bischöflichen Stifter zu bestreiten, auf deren Besitz unter den sächsischen Kaisern die Pflicht, die weit überwiegende Zal der Krieger zum Reichsdienst zu stellen, geruht hat, teils direkt durch Vergebung an Getreue die Durchfürbarkeit eines Systems zu erleichtern, welches den Sold des Kriegers in Verleihung von Grund und Boden radicirte und gleichsam kapitalisirt vorauszalte. Die Einziehung traf das Mensalgut des Abts, weil auf diesem der Reichskriegsdienst ruhte, wärend das zum Unterhalt des Konvents Erforderliche verschont wurde. Mit prophetischer Ironie erklärt der König gelegentlich in der Urkunde für Fulda von 1024 (Dronke, Codex diplomaticus Fuldensis pag. 350): „Cito

ueniet tempus, quando mundus recipit quod deo dedit; et monasteria quae iam sunt in habundantia prima erunt in rapina; ut fiat, quod saluator ait, habundante iniquitate refrigescet caritas multorum.“ Vergl. W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd. II, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich II. von S. Hirsch, fortges. von R. Usinger und H. Pabst, vollendet von H. Breßlau, 3 Bände (Leipz. 1863—75), A. Cohn, Kaiser Heinrich II., Halle 1867, Alfr. Dove, Heinr. II. in der Allgem. Deutschen Biographie, und besonders Georg Matthäi, Die Klosterpolitik Kaiser Heinrichs II., Grünberg i. Schl. 1877 (Gött. Diss.). —

Und die Zeit kam, wo da Abrechnung gehalten wurde mit den geistlichen Würdenträgern und den reichen Stiftern. Die Hälfte des Nationalvermögens in Deutschland war im Laufe des Mittelalters in die tote Hand übergegangen; den Bettelmönchen allein, die kein Geld anrüren durften, rechnete man nach, daſs ihnen järlich eine Million Gulden zuflieſse. War es ein Wunder, daſs bereits in Forderungen der gedrückten, nun sich zu wildem Umsturz erhebenden Bauern die allgemeine Sekularisation aller geistlichen Güter eine Rolle spielt. Und diese Forderung fand im Herzen Vieler, die sonst nur blutige Strenge gegen das empörte Landvolk kannten, einen bedeutungsvollen Anklang. Als sich der Bischof von Brixen unfähig zeigte, in seinem Stifte die Ordnung wider herzustellen, beschloſs die Tiroler Landschaft, das Stift zu sekularisiren. Erzherzog Ferdinand ließ es zu seinen Handen einnehmen, und ordnete eine weltliche Verwaltung „bis auf ein künftiges Konzilium oder die Reformation des Reiches“. Schon dachte Baiern daran, das Stift Salzburg gemeinschaftlich mit Österreich zu sequestriren, und als es dann, entschlossen, lieber für sich allein, als für Österreich mitzusorgen, seine Hülfe gegen die Bauern gewärte, muſste sie der Erzbischof durch zalreiche Verpfändungen erkaufen. Auch als die württembergische Landschaft unzweideutig auf eine Sekularisation der geistlichen Güter zu den Landschaftsbedürfnissen antrug, wies sie Ferdinand damit nicht zurück. Und in diesen Ideeen trafen die katholischen Fürsten unmittelbar mit den Anhängern der neuen Lehre zusammen. Bereits das Jar 1525 förderte einen allgemeinen Sekularisationsentwurf zu Tage (vergl. Ranke, Deutsche Geschichte, Buch III, Kap. 7, Bd. II, S. 163 ff. der 4. Aufl., Leipzig 1867). Die geistlichen Güter, meinte man, seien zu nichts mehr nütze, aber die notwendigen Veränderungen mit ihnen dürfe man nicht dem gemeinem Manne überlassen. Von Kaiser und Reichs wegen müsse die Sekularisation bewirkt werden. Den geistlichen Fürsten und Prälaten möge man soviel anweisen, als zum anständigen Leben gehöre, die fungirenden Domherren im Genuſs ihrer Pfründen lassen, aber diese wie jene nach und nach aussterben lassen. Von den Klöstern könne man wol einige Nonnenkonvente behalten für junge adelige Fräulein, jedoch mit dem Rechte, wider auszutreten. Den Ertrag der eingezogenen Güter möge man vor allem für die neuen geistlichen Bedürfnisse verwenden, zur Besoldung von Pfarrern und Predigern, zur Anstellung eines von aller weltlichen Verwaltung entkleideten Bischofs in jedem Kreise, zur Stiftung einer Hochschule für jeden Kreis. Aber noch war die Macht des geistlichen Fürstentums im Bunde mit allen Interessen, die am Alten hingen, zu stark, um die Durchfürung so tief einschneidender Entwürfe zu gestatten. Wie aber überhaupt der Versuch, die Einheit der Entwicklung mittelst der Reform festzuhalten, dem anderen Grundsatz weichen muſste, der den Schwerpunkt der Entwickelung in die Territorien legte, so ging es auch mit der Sekularisation. Von katholischer Seite hatte man angefangen, Klöster aufzuheben; Österreich hatte das Beispiel gegeben, die temporelle Verwaltung geistlicher Gebiete an sich zu ziehen. Mit Recht konnte Luther sagen, die papistischen Junker seien in dieser Beziehung fast lutherischer, als die Lutherischen selbst. Alle Welt fing an, sich insbesondere um die Klostergüter zu reißen. Selbst der Kurfürst von Mainz legte Hand an dieselben. Das war, wie Ranke mit Recht bemerkt, damals eine europäische Tendenz. In Deutschland huldigten ihr der Fürst wie der Landedelmann, jeder in seiner Weise. Luther mante, daſs es sich um Gut der Kirche handele, das seiner Verwendung im Interesse der Kirche erhalten

werden müsse; man solle davon die durch den Verlust der Accidenzien kläglich herabgedrückten Pfarrstellen auf dem Lande verbessern, der Rest möge den Woltätigkeitsanstalten und dem gemeinen Nutzen gewidmet werden. Die Ordnung dieser Dinge gebüre den Landesherren, nachdem der päpstliche Zwang im Lande erloschen.

Nach solchen Grundsätzen ward denn auch bei der sächsischen Visitation verfaren, man reformirte die vorhandenen Institute, so gut es gehen wollte. Man verfügte nur über die Güter bereits erledigter Pfründen und mit Festhaltung des kirchlichen Charakters des Vermögens. Wie großartig hätte damals das Reich eine deutsche Kirche auszustatten vermocht, wenn es das Werk der kirchlichen Reform selbst in die Hand nahm.

So aber blieb alles den augenblicklichen Verhältnissen in den Territorien überlassen. Wie die Verwarlosung des Volks durch mangelhafte Predigt des Evangeliums und mangelhafte Seelsorge infolge der vorreformatorischen geistlichen Miethlingswirtschaft (z. B. im Herzogtum Württemberg waren um 1500 von 494 Pfarrstellen und 400 Kaplaneien zwei Drittel meist an Klöster inkorporirt) den Nachdruck erklärt, mit welchem vom Anfang der Reformation an auf die Bestellung des Predigtamts gedrungen wurde, so forderte Luther nach wie vor, dass man von den geistlichen Gütern vor allem „Pfarren, Kirchdiener, Schulen, Spitalen, gemein Kasten und arm Studenten ziemlich versorge" (s. Bedenken von der Sequestration, 1532?, Erl. Ausg. Bd. LIV, S. 334 ff.; LXV, S. 54 ff.; an den König von Dänemark 1536, Bd. LV. S. 156 f.). Erst aus dem Überschuss hielt er, im Widerspruch mit den „garstigen Canonisten" die Fürsten für befugt zu Aufwendungen für das gemeine Wol, auch für Versorgung Armer vom Adel. In erster Hinsicht ist zu erinnern, wie viel — infolge der mittelalterlichen Vorstellung, dass die Entäußerung des Privateigentums als solche verdienstlich vor Gott sei, weil sie wenigstens eine unvollkommene Annäherung an die vermeintliche christliche Vollkommenheit des weltentsagenden Mönchtums enthalte — von dem Familiengut des Land und Leute regierenden weltlichen Herrenstandes, aus dessen Einkünften der Aufwand für Ausübung der allmählich zur Statsgewalt heranreifenden Landeshoheit zu bestreiten war, einst durch fromme Vergabungen pro salute animae in die Hand geistlicher Korporationen und Institute gelangt war, in welcher sie oft genug eine Verwendung fanden, welche dartat, dass auch der mönchische Verzicht auf Privateigentum auf die Dauer keine Gewär gegen Verweltlichung und Genussſucht enthält. Mit Luthers angef. Auffassung stimmt auch das Bedenken von den Kirchengütern überein, welches Melanchthon 1538 dem Rat zu Straßburg erstattet hat (Corp. Reform. T. III, p. 608 sq.). In den Äußerungen der Reformatoren über die Berechtigung der Obrigkeiten, einen Teil des nach Erfüllung der kirchlichen Zwecke verbleibenden Überschusses „als Patrone für sich zu brauchen oder zu gemeinem Nutzen Hilfe zu tun, auch davon zu nehmen zu den Kosten, die sie von wegen der Kirchen tragen", fanden nun freilich manche Landesherren eine Rechtfertigung für Eingriffe in das Kirchengut, welche dessen Bestimmung für die von Luther und Melanchthon in erster Linie gestellten Zwecke (Bestellung des Predigtamts und der Schulen, Versorgung der Armen, Förderung der Studien) gefärdeten. „Etliche aber nhemen nicht allain die Stieft vnnd closter gueter zu sich, Sondern bestümpeln auch die pfarren vnd hospitalen, Welchs seher Zubecklagenn, vnnd ein Raub ist, Den Got ernstlich straffen wirdet." Gegen solche Eingriffe wendet sich insbesondere das auf dem Schmalkaldischen Konvent v. 1540 von Melanchthon verfasste, von den Theologen unterzeichnete Bedenken (Philippi Melanchthonis epistolae, quae in Corp. Ref. desiderantur, disp. H. E. Bindseil, Hal. Sax. 1874, nr. 193, p. 142 sqq., verb. den Brief von Cruciger an Myconius daselbst nr. 195 hinsichtlich der Datirung; im Corp. Ref. T. IV, p. 1040 sqq. war es irrtümlich in das Jar 1537 gesetzt). Das Gutachten fordert Reformation des Kirchenguts im Gegensatz zu seiner Sekularisation, vertritt dagegen die Sekularisation der geistlichen Gebiete. „So sol auch niemandt haben Imperia, dan die weltliche oberkeit." — Andere evangelische weltliche Obrigkeiten entsprachen denn auch der Forderung, dass das Kirchengut

selbst durch Reformation seiner eigentlichen Bestimmung für die ware Kirche, welcher es durch die Missbräuche der vorreformatorischen Kirche entfremdet worden, zurückgegeben werde, mit Gewissenhaftigkeit und Treue.

In manchen Ländern, wie in Hessen, wurden großartige gemeinnützige Institute mit den eingezogenen Klostergütern ausgestattet, welche, wie die Marburger Universität, zugleich auch der evangel. Kirche eine wichtige Stütze wurden. Ein Beispiel der Verwandlung eines ganzen geistlichen Gebietes in ein neues weltliches Statswesen gab 1525 die Umwandlung des Ordensstates Preußen in ein weltliches Herzogtum. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die Schicksale, welche das Kirchengut in den Territorien, welche sich der neuen Lehre zuwendeten, traf, in das Einzelne zu verfolgen. Es wird genügen, die Entwicklung in großen Zügen anzudeuten. Die in den einzelnen Territorien vorhandenen Kirchengüter zerfielen zur Zeit der Reformation in drei Hauptmassen: in das Vermögen und Einkommen der einzelnen Kirchen und geistlichen Stellen, in das kirchliche Korporationsgut (Vermögen der Kapitel, Klöster und anderen kirchlichen Körperschaften), und in das Vermögen und Einkommen der kirchlichen Würdenträger (landsässigen Bischöfe).

Das Schicksal dieser drei Massen gestaltete sich verschieden.

Das Vermögen und Einkommen der einzelnen Kirchen und Pfarrstellen blieb im allgemeinen grundsätzlich unangetastet und seinem bisherigen Zwecke gewidmet. Verluste, die hier und da eintraten, waren nicht die Folge eines allgemeinen Sekularisationsprinzips, sondern nur Folgen einzelner Zufälligkeiten, Verwirrungen und selbst Ungerechtigkeiten. Die Accidenzien der einzelnen Pfarrstellen verminderten sich freilich erheblich mit dem Wegfall vieler Institute, mit denen sie zusammengehangen hatten, z. B. der Seelmessen; so erloschen ferner z. B. die Abgaben, welche Landleute und Handwerker infolge des geistlichen Gerichtszwangs oft auch an die Pfarrer hatten entrichten müssen; auch gaben die unruhigen Zeiten dem Landvolke Gelegenheit, sich der Verpflichtung zu mannigfachen Geld- und Naturalabgaben zu entziehen, die früher von dem Klerus oft mit äußerster Härte, ja unter Zuhilfenahme geistlicher Censuren eingetrieben worden waren.— Ganz eigentümlich war die Gestaltung, welche in Württemberg eintrat. Entgegen den auf Sekularisation, nicht Reformation des Kirchenguts, gerichteten Bestrebungen Herzogs Ulrichs wollte Herzog Christoph durch die von ihm getroffene Einrichtung, das besonders verwaltete „allgemeine Kirchengut“, die dauernde Verwendung der Kirchengüter ausschließlich für Zwecke der evangel. Kirche sicher stellen. Bestandteile dieses „allgemeinen Kirchenkastens“ wurden auch die Lokalpfarrdotationen. Die Einrichtung war wesentlich im Interesse der Geistlichen getroffen worden, da das allgemeine Kirchengut mit Hilfe der nach der großen Kirchenordnung von 1559 eingeworfenen sonstigen Vermögensmassen (z. B. der Ruralkapitelfonds), zumal da bald auch die Intraden der begüterten Mannsklöster damit zusammenflossen, auch Erhaltung der Amtswonungen, Zuschüsse zu ungenügend dotirten Stellen, Unterhaltung der Emeriten zu bestreiten vermochte und da die Beitragspflicht des allgemeinen Kirchenguts zu den Statslasten die einzelnen Geistlichen von Statssteuern befreite. Vgl. Eisenlohr, Einleitung in dessen Sammlung der württemb. Kirchengesetze Thl. II, Tübing. 1835, S. 99 ff. Die Vernichtung der Vielheit der lokalen Rechtssubjekte, welche wie nach römischem und canonischem Recht, so nach gemeinem evangel. Kirchenrecht die Eigenthümer des Kirchenguts darstellen, schloss indessen trotz der wolmeinenden Intention, in welcher das allgemeine Kirchengut von Herzog Christoph begründet wurde, eine Gefar für seinen Bestand in sich, welche durch seine 1806 vollzogene Incamerirung (s. unten) verwirklicht worden ist.

Auch das Vermögen der Kapitel, der Klöster und der kirchlichen Korporationen blieb in vielen Territorien ungeschmälert. Dagegen wurde der Zweck der Verwendung meist verändert. Nur die Kranken- und Armenstiftungen (Hospitäler, Siechen- und Armenhäuser) blieben unter anderen Verwaltungsformen ihrem ursprünglichen Zwecke gewidmet. Das Vermögen der Klöster und Stifter wurde zu einem guten Teile zu Unterrichtszwecken, zur Ausstattung von Schulen und

Universitäten verwendet. Ein anderer Teil dieser Korporationen wurde in der Weise umgestaltet, daſs der kirchliche Charakter derselben mehr in den Hintergrund trat und die Korporationen überwiegend den Charakter einer Versorgungsanstalt für gewiſſe berechtigte Kreiſe annahmen (ſo die meiſten evangeliſchen Kapitel [ſ. den Artikel „Kapitel“ Bd. VII, S. 515], die adeligen Fräuleinſtifte z. B. in Holſtein, im Fürſtentum Calenberg). Ein weiterer Teil der Stifts- und Kloſtergüter wurde aber ſchon damals nach der Selbſtauflöſung oder dem Ausſterben der betreffenden Korporationen als bonum vacans behandelt, und den Stiftern und Patronen, ſei es den Landesherren, ſei es anderen berechtigten Familien als ein frei gewordenes Eigentum zurückgeſtellt. In Württemberg beſtanden die Mannsklöſter, durch Reformation in Kloſterſchulen verwandelt, fort, und die Prälaten galten noch als Häupter der Klöſter, und auch als die Intraden der letzteren dann mit dem allgemeinen Kirchenkaſten zuſammenfloſſen, lag dem letzteren die Erhaltung des Stipendiums in Tübingen und der Kloſterſchulen ob. — Reformation der Klöſter, nicht Sekulariſation, war auch das Ergebnis der Maßregeln Herzog Ernſt des Bekenners von Lüneburg und der Herzogin Eliſabeth, welche die Reformation in Calenberg-Göttingen durchfürte, in welcher Beziehung die Gutachten, welche die Juriſten Hieronymus Schürpff, Modeſtinus Piſtoris, Matthäus Weſenbeck und der Reformator des lüneburger Landes Urbanus Rhegius über die Behandlung der Klöſter erſtattet haben, ſowie der Herzogin Eliſabeth Unterricht und Ordnung, für ihren Son Erich II. 1545 aufgeſetzt, erwänenswert ſind. Auf dieſer Ban ſchritt Herzog Julius von Braunſchweig fort, deſſen Regierungszeit (1568—1589), ſowie die Zeit der Vereinigung von Braunſchweig-Wolfenbüttel und Calenberg-Göttingen (1584—1634) für die ſich an die Kloſterreformation anſchließende Verwaltungsorganiſation folgenreich wurde. Die Beziehung des in dieſer Zeit entſtandenen Kloſterfonds zu der 1576 eröffneten Univerſität Helmſtädt dauerte bis 1745; an die Stelle trat die Beiſteuer der Kloſterkaſſe für Göttingen. Weſentlichen Zuwachs erhielt der Hannoverſche Kloſterfond infolge der Erwerbung von Osnabrück und Hildesheim und der Aufhebung der noch beſtehenden Mannsſtifter durch die Geſetzgebung von 1850. Der Hannoverſche Kloſterfond bildet ein mit ſelbſtändiger juriſtiſcher Perſönlichkeit verſehenes, aus dem Vermögen der aufgehobenen Stifter und Klöſter vereinigtes Stiftungsvermögen, das von den übrigen öffentlichen Kaſſen getrennt bleiben und allein zu Zuſchüſſen für die Univerſität, Kirchen und Schulen, auch zu milden Zwecken aller Art verwendet werden ſoll, ſ. Hannov. Landesverfaſſungsgeſ. vom 6. Auguſt 1840, § 75, Abſ. 2; § 79, Abſ. 1. 2. 4, Pat. vom 8. Mai 1818, vgl. Denkſchr. betr. den Hannov. Kloſterfond, Zeitſchr. für Kirchenrecht Bd. XIV, S. 344 ff.; Frensdorff daſ. Bd. XVIII, S. 287 f. — In Heſſen wurden die Rotenburger Kanonikate und gewiſſe Kloſtergefälle zu Gnadengehalten für Emeriten beſtimmt, ſ. Büff, Kurheſſ. Kirchenrecht S. 716 ff. — In Mecklenburg wurde ein Teil dieſes Guts dazu verwendet, das neu eingerichtete Konſiſtorium mit Grundbeſitz zu fundiren, Kirchenordnung von 1552, Thl. 5 (Richter, Evang. Kirchenordnungen, Bd. II, S. 127), Dotations-Urk. vom 8. Februar 1571. — In den Städten wurde die Leisniger Kaſtenordnung von 1523 (Ev. Kirchenordnungen Bd. I, S. 10 ff.) wenigſtens hinſichtlich der ſogen. Kirchenkaſten, Gotteskaſten wirklich „ein gemein Exempel“, indem hier geiſtliche Güter häufig unter dieſen Namen zu eigenen neuen Stiftungen für Zwecke der Kirche, Schule und Woltätigkeit vereinigt wurden. — Über die Forderung in Melanchthons Schmalkaldiſchem Traktat, daſs aus dem Vermögen der Bistümer und Kapitel die Mittel für die einzurichtenden beſonderen Ehegerichte anzuweiſen ſeien, ſ. den Art. Scheidungsrecht Bd. XIII, S. 471.

Die dritte Hauptmaſſe bildete die Dotation der Bistümer und anderen Prälaturen. Die reichliche Ausſtattung dieſer Stellen hatte auch da, wo es den Landesherren gelungen war, ihre alten vogteilichen Gerechtſame zur Landeshoheit über die Stifter auszubilden, im Zuſammenhange geſtanden mit der regimentlichen Autorität, welche Biſchöfe und Prälaten nicht nur als Theilhaber am Kirchenregiment, ſondern auch in weltlicher Beziehung als landſäſſige Stände und mäch-

tige Grundherren geübt hatten. Diese letztere Stellung, als mehr oder weniger selbständige Herren über Land und Leute, war mit dem Begriffe, welchen die evangelische Lehre mit dem Amte der Diener Christi verband, nicht ferner vereinbar und manche Bischöfe, wie die von Samland und Pomesanien, entäußerten sich mit ihrem Bekenntnisse zum Evangelium freiwillig der weltlichen obrigkeitlichen Befugnisse, welche sie bis dahin, letztere in dem Ordensstate Preußen, geübt hatten.

Aber auch die kirchenregimentliche Autorität der Bischöfe hörte, wo sie sich der Reformation zugewendet hatten und deshalb wie im Herzogtum Preußen und in Brandenburg die bischöfliche Verfassung den größten Teil des 16. Jarhunderts hindurch erhalten worden war, mit der allgemeinen Durchfürung der Konsistorialverfassung auf. Die Bischöfe starben allmählich aus, ihre Stellen wurden nicht wider besetzt, Mitglieder der landesfürstlichen Familien wurden zu **Administratoren** der erledigten Bischofstüle gewält oder ernannt, und das Vermögen der Bistümer schmolz allmählich mit der landesherrlichen Domäne zusammen. In dieser Weise kamen die brandenburgischen Stifter Havelberg, Brandenburg und Lebus, die kursächsischen Merseburg, Naumburg und Meißen, das pommersche Bistum Camin und das mecklenburgische Schwerin zunächst unter eigene weltliche Administratoren. Dann wurde, in Brandenburg schon seit 1571, in Havelberg und Lebus seit 1598, die Administration für immer mit der landesherrlichen Gewalt verbunden. So verlor auch das Stift Meißen seine eigentümliche Verfassung, wärend Naumburg und Merseburg sich durch ihre Kapitulation abgesonderte Stiftsregierung und Verfassung sicherten, die auch für Camin und Schwerin zunächst erhalten blieben.

In änlicher Weise wurde die Einfürung der Reformation in manchen reichsunmittelbaren Stiftern bewirkt und dadurch deren Sekularisation vorbereitet. Den benachbarten großen Fürstenhäusern, welche der evangelischen Partei in den Kapiteln ihre Unterstützung gewärten, bot sich nämlich dadurch Gelegenheit, manche dieser Hochstiiter allmählich in ein änliches Verhältnis zu bringen, wie die landsässigen Stifter, indem die Prinzen ihrer Häuser widerholt zu Administratoren postulirt wurden und dann entweder vom Papst aus politischen Rücksichten die Konfirmation oder vom Kaiser ein Lehnsindult erlangten, oder one die eine wie das andere sich tatsächlich im Besitze der Administration behaupteten. Der geistliche Vorbehalt wurde auf diese Weise indirekt aufgehoben. Die evangelische Partei setzte sich auf diese Weise in den Besitz der Bistümer Magdeburg, Bremen, Verden, Lübeck, Osnabrück, Ratzeburg, Halberstadt und Minden, und die katholische Kirche war eine zeitlang auch mit dem Verlust von Münster, Paderborn, Hildesheim und Köln bedroht. Zwar gelang es der katholischen Partei, für die Gegenreformation in Münster, Hildesheim und Paderborn einen Rückhalt an dem bairischen Hause zu gewinnen (Herzog Ernst von Baiern wurde 1573 Bischof von Hildesheim, 1585 von Münster, in Paderborn ließ sich der jesuitenfreundliche Bischof Theodor von Fürstenberg 1612 den Herzog Ferdinand von Baiern zum Koadjutor geben) und in Köln (1583) und Straßburg (1592) den geistlichen Vorbehalt geltend zu machen, aber eine Reihe von reichsunmittelbaren Bistümern wurden durch das Institut der Administratoren aus weltlichen Fürstenhäusern der Sekularisation entgegengefürt, welche im Frieden von Osnabrück erfolgte. Zunächst wurden nämlich die Stifter **Bremen** und **Verden** als weltliche Herzogtümer an die Krone Schweden verliehen (J. P. O. art. 10, § 7), welche außerdem Vorpommern und Rügen nebst einem Teile von Hinterpommern und die bisher mecklenburgische Stadt Wismar erhielt. Sodann wurden Brandenburg und Mecklenburg für den Verlust, den sie durch die letzteren Abtretungen an Schweden erlitten, durch folgende Sekularisationen entschädigt: Kurbrandenburg erhielt die Bistümer **Halberstadt**, **Minden** und **Camin** als weltliche Fürstentümer (J. P. O. art. 11, § 1—5) und das Erzstift **Magdeburg** als Herzogtum unter Vorbehalt des lebenslänglichen Besitzes des Administrators August von Sachsen (J. P. O. art. 11, § 6—11); Mecklenburg bekam die Stifter **Schwerin** und **Ratzeburg** als Fürstentümer, zwei erbliche Dompfründen in Straßburg und die

Johanniter-Kommenden Mirow und Nemerow (J. P. O. art. 12). Das Haus Braunschweig-Lüneburg wurde für die Sekularisirung derjenigen Stifter, in welchen seine Prinzen Koadjutorien gehabt hatten, durch die Bestimmung entschädigt, daſs fortan im Stifte Osnabrück mit einem katholischen Bischof jedesmal ein evangelischer aus dem genannten Hause alterniren sollte; außerdem erhielt es die Klöster Walkenried und Gröningen (J. P. O. art. 13). Hessen-Kassel bekam die sekularisirte Abtei Hersfeld (J. P. O. art. 15, § 2), die Lehne, die die Grafen von Schaumburg vom Stifte Minden getragen hatten (daselbst § 3), endlich eine auf die Stifter Mainz, Köln, Paderborn, Münster und Fulda gelegte Entschädigungssumme von 600,000 Thalern (J. P. O. art. 15, § 4 sqq.). Durch die Bestimmung des Normaltages (1. Januar 1624) blieb von den nicht sekularisirten, also ferner durch Wal zu besetzenden reichsunmittelbaren Bistümern nur Lübeck, von den Abteien Gandersheim, Hervorden und Quedlinburg in den Händen der Evangelischen (J. P. O. art. 5, § 14. 15. 23). In den einzelnen Territorien gewärte der Friede den Evangelischen den ruhigen Besitz aller bis zum 1. Januar 1624 eingezogenen und reformirten geistlichen Güter und Institute (J. P. O. art. 5, § 25). —

Zu einer massenhaften Einziehung kirchlichen Gutes gab den weltlichen Landesherren die Aufhebung des Jesuitenordens im 18. Jarhundert Gelegenheit. Zuerst erfolgte mit der Verbannung des Ordens die Einziehung seiner Güter in Portugal (1759), dann folgte Frankreich (1764), Spanien (1767), Neapel, Malta, endlich Parma (1768). Endlich hob Papst Clemens XIV. (s. d. Art. Bd. III, S. 267) durch das berühmte Breve Dominus ac redemtor noster vom 21. Juli 1773 den Orden allgemein auf. Darin heißt es: „Wir heben mit reifer Überlegung, aus gewisser Kenntnis und aus der Fülle der apostolischen Macht die erwänte Gesellschaft auf, unterdrücken sie, löschen sie aus, schaffen sie ab, und heben auf alle und jede ihrer Ämter, Bedienungen und Verwaltungen, ihre Häuser, Schulen und Kollegien, Hospicien und alle ihre Versammlungsorte, sie mögen sein, in welchem Reiche, in welcher Provinz und unter welcher Botmäßigkeit sie wollen und die ihnen in irgend einer Weise angehören" (Theiner, Geschichte des Pontifikates Clemens XIV. Bd. II, S. 356—376). Wenn nun von katholischer Seite nicht selten versichert wird, daſs das Breve Dominus ac redemtor, indem es „omnem et quamcunque auctoritatem . . . . tam in spiritualibus quam in temporalibus" von den Ordensoberen auf die Bischöfe übertrug, den letzteren auch die Verfügung über die Verwendung der Güter des aufgehobenen Ordens anheimgegeben habe, so ist das unrichtig. Das Breve übertrug vielmehr den Bischöfen die Jurisdiktion über die Temporalien nur bedingter Weise und zwar nur in Betreff der Kollegien*häuser*, nicht des Vermögens derselben, soweit es nicht dessen zur Erhaltung der Exjesuiten bedurfte. Der Papst beabsichtigte vielmehr die Disposition über die Güter des Ordens für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Nach der Encyklica vom 14. August 1773 sollte daher eine zur Ausfürung des Breve besonders niedergesetzte Kongregation die gesamte Hinterlassenschaft ermitteln und etwaige Inhaber mit kirchlichen Censuren zur Herausgabe zwingen, demnächst aber die Jurisdiktion und Gewalt in allen die Personen, Kirchen, Häuser, Kollegien, Sachen und Güter der Jesuiten betreffenden Angelegenheiten ausüben. Diese Kongregation erließ denn auch Rundschreiben an die Bischöfe (auch die deutschen), worin dieselben aufgefordert wurden, von den Jesuitengütern Besitz zu nehmen und dieselben zu dem von dem apostolischen Stule zu bestimmenden Gebrauche zu verwaren. Da nun aber die deutsche Rechtsentwicklung das von der römischen Theorie dem Papste zugeschriebene Obereigentum an dem gesamten Kirchengute, als dessen Ausfluſs sich nach dieser Theorie auch das von Clemens in Anspruch genommene Recht der Verfügung über die Jesuitengüter darstellt, niemals zur Anerkennung hat gelangen lassen, so erklärt sich, wie der Reichshofrat in dem Gutachten vom 16. November 1773 ([J. J. Moser] Zwölf Reichshofratsgutachten wegen des Jesuiten-Ordens, 1775, Nr. I, Krabbe, Eigentum an den Jesuitengütern, Münster 1855, S. 13 ff.) dem Kaiser raten konnte, das Placet des Breve auf die Klausel wegen der Temporalien nicht

zu erstrecken. Da mithin das vom Papst in Anspruch genommene Verfügungsrecht nicht zur Anerkennung kam, die Ordinarien aber zu selbständigen Anordnungen selbst nach dem Breve nicht befugt waren, so griffen nun überall die Territorialgewalten nach dem Gut des aufgehobenen Ordens. Und wenn auch der Reichshofrat die Jesuitengüter nicht als bona vacantia, sondern als patrimonium ecclesiae angesehen wissen wollte, so hinderte dies die Landesherren, die ihre Berechtigung nicht auf das Breve, sondern auf die Landeshoheit gründeten, nicht, ihrem von der damaligen Statslehre aus naturrechtlichen Voraussetzungen hergeleiteten Verfügungsrechte die weitgreifendste Anwendung zu geben. —

Die französische Revolution ist besonders verhängnisvoll für das Kirchengut geworden. Bei der großen Finanznot Frankreichs glaubte man sich nicht mit der Einfürung der allgemeinen Besteuerung des Kirchenguts begnügen zu dürfen. Die Einnahmen des Klerus beliefen sich unter dem ancien régime auf järlich 200 Millionen Livres. Merkwürdigerweise bildet die revolutionäre Rechtfertigung der Sekularisation des französischen Kirchenguts nur das Gegenstück zu der von der französischen Theorie entwickelten Lehre, dass das Eigentum der Kirchengüter der Geistlichkeit in ihren Kollegien und Verbänden zustehe (vergl. B. Hübler, Der Eigentümer des Kirchenguts, Leipzig 1868, S. 36 ff.). Diese schon von dem Dominikaner Johannes de Parrhisiis († 1304), De potestate regia et papali c. 6 vertretene klerikale Kollegialtheorie ist von d'Ailly, De potestate ecclesiastica (1416), aber auch von Turrecremata († 1468) Summa de ecclesia übernommen, hat im 17. Jarhundert unter den katholischen Kanonisten fast unbestritten geherrscht und diese Herrschaft in der gallikanischen Kirche behauptet. Von evangelischer Seite war sie wegen der ihr zugrunde liegenden hierarchischen Verwechslung des Klerus mit der Kirche bereits von Chunrad Trew von Fridesleben (1540) bekämpft worden, und aus der theoretischen Usurpation des Eigentums der Kirchengüter durch den geistlichen Stand folgerten dann die Encyklopädisten, dass, da dessen Bestand als Korporation vom State abhängt, von diesem dem Klerus auch mit der Rechtspersönlichkeit das angesammelte Vermögen entzogen werden könne. Das nun von einer allgemeinen Rechtsüberzeugung vertretene Sekularisationsrecht des States wurde von den altliberalen französischen Juristen auf seine Korporationshoheit, von den Radikalen auf ein volles Nationaleigentum am Kirchengut zurückgefürt (Hübler S. 56 f. 64 ff.). Auf den Vorschlag des Bischofs von Autun Talleyrand wurde von der Nationalversammlung erklärt (2. November 1789): „Tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la nation“, und beschlossen, den Geistlichen feste Besoldungen zu geben. Talleyrand hoffte auf diese Weise dem State järlich eine Mehreinnahme von 70 Millionen zuzuwenden. Bald folgte die Aufhebung sämtlicher Klöster. Dann traten in schneller Folge der Umsturz der katholischen Kirchenverfassung, die Zerstörung der Kirche selbst ein. Aber auch, als dann auf die revolutionären Schreckenszeiten die Herstellung der katholischen Kirche durch das Konkordat vom 15. Juli 1801 erfolgte, musste der geschehene Verkauf der kirchlichen Güter ausdrücklich als gültig anerkannt werden, wofür sich die Regierung verpflichtete, den Geistlichen anständigen Gehalt aus den Statskassen reichen zu lassen. Auch als später ein Teil der Güter wider zur Disposition der kirchlichen Oberen gestellt wurde, kehrten sie dadurch nicht in das Eigentum der Kirche zurück, sondern blieben Eigentum des States und der Kommunen. Dies galt selbst hinsichtlich der durch Gesetz vom 18. Germinal X (8. April 1802) wider eingeräumten katholischen Kirchengebäude und Pfarrhäuser, welche auf dem preußischen linken Rheinufer durch Gesetz vom 14. März 1880, § 2 in das Eigentum der katholischen Kirchengemeinden übertragen worden sind. Vergl. über die einschlagende französische Gesetzgebung die Motive zu dem anges. preußischen Gesetze, Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. XV, S. 385 ff.

Nicht minder verhängnisvoll waren die Folgen der revolutionären Kriege für den Besitz der katholischen Kirche in Deutschland. Hier war schon in den Unterhandlungen zwischen Friedrich dem Großen und Georg II. von Großbritannien und Hannover (1743) zur Entschädigung Kaiser Karls VII., bez. auch

zum Ausgleich einer etwa von Maria Theresia zu erlangenden Cession in Vorderösterreich die Sekularisation einer größeren Anzal geistlicher Territorien, des Erzbistums Salzburg und einer Anzal Bistümer, in das Auge gefasst worden (s. Alfred Dove, Das Zeitalter Friedrichs d. Gr. und Josephs II., Gotha 1883, S. 191 ff.). Aber auch die Sekularisation des Kirchenguts war durch die publizistischen Theorien vorbereitet (s. Hübler S. 49 ff.). Besonders die naturrechtlichen Theorien, welche im 18. Jarhundert zur Herrschaft gelangten, haben einen tiefgehenden Einfluss geübt. Namentlich leiteten die deutschen Publizisten aus dem von Hugo Grotius De jure belli et pacis, Amstel. 1689, I. c. 1, § 6, c. 3, § 6. III. c. 20, § 7) aufgestellten dominium eminens des Stats ein Dispositionsrecht desselben über die geistlichen Güter her, welches H. Conring (De dominio emin.) noch auf dringende Notfälle beschränkt, Christ. Thomasius (De bonorum saecularisatorum natura) aber allgemein zuläßt, sofern nur durch die Ausübung die Existenz der Kirche selbst nicht gefärdet wird. Andere Schriftsteller (z. B. J. N. F. Brauer, Abhandlungen zur Erläuterung des Westph. Friedens 1784), indem sie, von der Omnipotenz der Statsgewalt ausgehend, die Gemeinschaften christlicher Gottesverehrung nicht als mit eigentümlicher Berechtigung bestehende besondere sittliche Lebensordnungen, sondern bloß als den Zwecken des Stats dienende „Statsgesellschaften" anerkennen, welche als integrirende Teile des polizeilichen Mechanismus aufgefaßt wurden, wie das religiöse Leben selbst zu einer Funktion der durch eine allumfassende Polizeigewalt dirigirten allgemeinen Wolfart herabgesetzt erschien, schreiben dem State ein Obereigentum über das gesamte Kirchengut zu, das die willkürliche Verfügung über dasselbe einschließt (dagegen bereits: J. C. Majer, Über das Eigenthum an den geistlichen Gütern und deren Heimfall bei vorgehenden Stifts-Innovationen, Ulm 1786), eine Lehre, welche hernach von Gönner (Teutsches Statsrecht, Landshut 1804) nur hinsichtlich der unmittelbar zum gottesdienstlichen Gebrauche dienenden Gegenstände eingeschränkt, dagegen für das übrige Kirchenvermögen festgehalten ist. — Diese Sekularisationsgedanken waren in der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts allgemein verbreitet (s. O. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, I, Rostock 1871, S. 58 ff.). Und nicht nur Joseph II. war in Österreich mit Aufhebung sämtlicher Bruderschaften (Hofdekret vom 22. Mai 1783), mit Klosteraufhebungen, welche zwei Fünftel der vorhandenen Klöster trafen, und mit Einziehung von in Österreich vorhandenem Vermögen auswärtiger Bistümer bereits vorgegangen, sondern auch der Kurfürst von Mainz hatte Klostergut sekularisirt und die Emser Punctation Art. 3 nahm es allgemein als Recht der Bischöfe in Anspruch, zum Besten des gemeinen Wesens, also in ihrer Eigenschaft als Landesherren, zu sekularisiren. Für das Reich hatte auf eine von einem katholischen Domkapitular (1785) gestellte Preisaufgabe über den mangelhaften Zustand der geistlichen Territorien Friedr. Carl v. Moser, Über die Regierung der geistlichen Staten in Deutschland (1787) als allgemeine Maßregel deren Verwandlung in weltliche Staten zugleich mit der Sekularisation der Klöster vorgeschlagen.

Schon in den geheimen Bedingungen des Friedens von Campo Formio (17. Oktober 1797) hatte der Kaiser in die Abtretung des größten Teils des linken Rheinufers mit Einschluss von Mainz an Frankreich gewilligt. In diesem Zugeständnis war nicht nur die Sekularisation sämtlicher auf dem linken Rheinufer belegenen geistlichen Territorien enthalten, sondern da von Österreich zugleich für die größeren weltlichen Staten Entschädigungen auf dem rechten Rheinufer bedungen waren, ließ sich voraussehen, dass der kirchliche Besitz im Reiche, wie in dem westfälischen Frieden, als Gegenstand der Entschädigung der weltlichen Stände werde behandelt werden (wenn auch bei voller Entschädigung die Erhaltung der geistlichen Kurfürstentümer möglich gewesen wäre). Dieses Geschick erfüllte sich denn auch, nachdem Österreich auf kurze Zeit noch einmal die Waffen ergriffen hatte, durch den Frieden von Luneville (9. Februar 1801), in welchem der Kaiser Namens des Reichs das linke Rheinufer abtrat, sich für seine Verwandten von Toskana und Modena in Deutschland Entschädigung ausbedang, und im Artikel 7 für die erblichen Fürsten, welche Ge-

biete auf dem linken Rheinufer verloren hatten, Entschädigung „aus den Mitteln des Reichs" zusagte. Die Ausfürung des Entschädigungsgeschäftes wurde unter Vermittelung von Rußland und Frankreich einer außerordentlichen Reichsdeputation überlassen (August 1802 bis Mai 1803). In der Tat aber hatten die meisten Beteiligten schon unter der Hand über ihren Anteil mit Bonaparte abgeschlossen. Das Ergebnis dieses schmachvollen Handels ging dann in den Reichsdeputations-Hauptschluſs vom 25. Febr. 1803 über, der (durch kaiserl. Ratifikationsdekret vom 23. April zum jüngsten Reichsschluſs) zum Reichsgesetz erhoben wurde

Nur der bisherige Kurfürst von Mainz, der zum Kurerzkanzler erklärt wurde, und die Oberen des Malteser- und deutschen Ordens blieben noch geistliche Reichsstände; alle übrigen reichsunmittelbaren geistlichen Fürstentümer und Herrschaften wurden für sekularisirt erklärt und unter die weltlichen, größtenteils protestantischen Stände verteilt; aber auch die landsässigen Stifter und Klöster musten zur Ergänzung der Entschädigungsmasse dienen. Bereits der französische Verteilungsplan stellte das Kirchengut „à la disposition des Gouvernements respectifs".

Der Kurfürst Reichserzkanzler erhielt ein Gebiet (Kuraschaffenburg, da Mainz schon, vom Papst von der deutschen Kirche abgetrennt, ein französisches Bistum bildete) aus Überresten des Erzstiftes Mainz auf dem rechten Rheinufer (Fürstentum Aschaffenburg), aus dem Landbesitz des Bistums Regensburg, auf dessen Domkirche der Stul von Mainz übertragen wurde, endlich den Städten Regensburg und Wetzlar gebildet. Seine Metropolitangerichtsbarkeit sollte sich in Zukunft über alle rechtsrheinischen Teile der ehemaligen Kirchenprovinzen von Mainz, Trier und Köln (jedoch mit Ausschluß der preußischen Gebiete), sowie über die salzburgische Provinz, soweit sich dieselbe über die mit Pfalzbayern vereinigten Länder ausdehnte, erstrecken (Dep. Schl. § 25). Zu der österreichischen Entschädigung gehörten die Bistümer Trient und Brixen mit allen darin befindlichen Kapiteln, Abteien und Klöstern (Dep. Schl. § 1). Der Erzherzog Großherzog von Toskana erhielt das Erzbistum Salzburg und die Propstei Berchtoldsgaden, und teilte die Hochstifter Passau und Eichstädt mit Bayern (a. a. O.), an welches außerdem der größte Teil des Hochstifts Würzburg, die Bistümer Bamberg, Freising und Augsburg, die Propstei Kempten und zwölf Abteien fielen (a. a. O. § 2). Preußen bekam die Bistümer Hildesheim und Paderborn, das mainzische Thüringen (Erfurt und Eichsfeld), einen Teil des Bistums Münster, die Abteien Hervorden, Quedlinburg, Elten, Essen, Werden und Kappenberg; der Rest des Bistums Münster wurde unter die Häuser Oldenburg, Salm, Aremberg, Croy und Looz verteilt (a. a. O. § 3). Auch das evangelische Bistum Lübeck fiel an Oldenburg (Dep. Schl. § 8). Das Kurhaus Braunschweig-Lüneburg erhielt das Bistum Osnabrück, der Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel die beiden Abteien Gandersheim und Helmstädt (a. a. O. § 4). Zur badischen Entschädigung gehörte das Bistum Constanz, die Reste der Bistümer Speier, Basel und Straßburg und eine Anzal Abteien (a. a. O. § 5). Württemberg erhielt von geistlichem Gut: die Propstei Ellwangen, die Stifter, Abteien und Klöster: Zwiefalten, Schönthal, Comburg, Rothenmünster, Heiligenkreuzthal, Oberstenfeld, Margarethenhausen (Dep. Schl. § 6). Die unmittelbaren Abteien und Klöster Ochsenhausen, Münchroth, Schussenried, Guttenzell, Hegbach, Baindt, Buxheim, Weissenau und Isny wurden zur Entschädigung der Reichsgrafen verwendet (Dep. Schl. § 24). In die Überreste der Erzstifter Mainz (so weit es nicht zu Aschaffenburg gehörte), Trier und Köln teilten sich die Häuser Hessen und Nassau, wobei das kurkölnische Herzogtum Westfalen an Darmstadt kam (Dep. Schl. §§ 7. 12). Reste des Hochstifts Würzburg mit angrenzenden mainzischen Ämtern dienten zur Entschädigung der Häuser Löwenstein, Hohenlohe und Leiningen (Dep. Schl. §§ 14. 18. 20). Nassau-Oranien bekam von geistlichem Gute die Bistümer Fulda und Corvey, dazu einige Abteien (ebendas. § 12). Das Bistum Chur wurde der helvetischen Republik überlassen (ebendas. § 29). Mecklenburg-Schwerin erhielt für die beiden Straßburger Kanonikate (s. oben) Rechte und Güter des Lübecker Hospitals (ebendas. § 9).

Hinsichtlich der Güter der Domkapitel und ihrer Dignitarien, sowie der bischöflichen Domänen ward bestimmt, dass sie mit den Bistümern auf die neuen Landesherren übergehen sollten (Dep. Schl. § 34). Dazu bestimmt § 35: „Alle Güter der fundirten Stifter, Abteien und Klöster, in den **alten** sowol als in den neuen Besitzungen, katholischer sowol, als Augsburgischer Konfessionsverwandten, mittelbarer sowol als unmittelbarer, deren Verwendung in den vorhergehenden Anordnungen nicht förmlich festgesetzt worden ist, werden der freien und vollen Disposition der respektiven Landesherren, sowol zum Behuf des Aufwandes für Gottesdienst, Unterricht, und andere gemeinnützige Anstalten, als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen, unter dem bestimmten Vorbehalte der festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche werden beibehalten werden, und der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit" . . . Die Sekularisation der geschlossenen Frauenklöster sollte nur im Einverständnis mit dem Diözesanbischof, die der Mannsklöster nach der freien Verfügung der Landesherren geschehen dürfen; beiderlei Gattungen aber nur mit landesherrlicher Genehmigung Novizen aufnehmen können (Dep. Schl. § 42). Die katholischen Diözesen sollten noch einstweilen bestehen und eine neue Diözesaneinteilung, mit gehörig dotirten bischöflichen Sitzen und Kapiteln künftig auf reichsgesetzliche Art stattfinden (Dep. Schl. § 62). (Dabei dachte man, wie die Folge zeigte, zunächst an ein Konkordat; indessen war wie der Dep.-Schl. selbst einseitig über die Veränderung der erzbischöflichen Sprengel bestimmte, ein einseitiges Vorgehen der Reichsgesetzgebung, gemäß den Prinzipien des Josephinismus, nicht ausgeschlossen, s. Mejer a. a. O. I, S. 151). Endlich bestimmt § 63: „Die bisherige Religionsübung jedes Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein; insbesondere jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuss ihres eigentümlichen Kirchenguts auch Schulfonds nach der Vorschrift des westfälischen Friedens ungestört verbleiben. Dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuss der bürgerlichen Rechte zu gestatten".

Die Tragweite dieser Bestimmungen war so groß, dass sie in der Tat die Zerstörung der Verfassung der katholischen Kirche in Deutschland in sich schlossen. Zunächst der päpstlichen Autorität waren durch alle diese Veränderungen die tiefsten Wunden geschlagen. Dieselben waren one die geringste Rücksprache mit dem Papste durchgesetzt. Mit den Klöstern, die nun nach und nach in allen deutschen Territorien, Österreich ausgenommen, von den Landesherren aufgehoben wurden, verlor der Papst ein Heer treuer Untertanen. Die Mischung protestantischer und katholischer Bevölkerungen durch die neue Territorialbildung förderte zunächst den Geist der Verträglichkeit und die stille Einwirkung protestantischer Anschauungen und Lebensweise (was sich erst im Zeitalter der Restauration mit dem Eindringen der ultramontanen Ideeen in die deutsche katholische Laienwelt, später den Klerus und dann mit der Schwächung der staatlichen Kirchenhoheit seit dem Ausgang des Kölner Streits und den Konzessionen der Regierungen an die statauflösende Kirchenfreiheit im römischen Sinne besonders seit 1848 geändert hat). Durch die Einrichtung einer deutschen Metropole (Regensburg) und des Primats war die Kurie ferner mit der Fortpflanzung des schismatischen Geistes bedroht, welcher den deutschen Episkopat in der josephinischen Zeit charakterisirt hatte.

Die Kurie konnte nur heimlich durch ihren Nuntius in Wien gegen die Veränderungen Verwarung einlegen. Sie tat es jedoch in dem siegesbewussten Tone, wonach sie nie einen Anspruch verloren gibt, sondern von der vollen Konsequenz des Systems nur ratione temporis abzusehen erklärt. In der Instruktion an den Nuntius in Wien, in welcher sie dagegen protestirt, dass so viele Güter der katholischen Kirche in die Hände ketzerischer Fürsten fielen, wird daran erinnert, dass nach kanonischem Recht eigentlich die eigenen Güter der Ketzer eingezogen und ihre Untertanen vom Eide der Treue losgesprochen werden sollten. Freilich könnten jetzt so heilige Maximen nicht ausgeübt werden, indessen könne man doch nimmer zugeben, dass Güter der katholischen Kirche ketzerischen Fürsten übergeben würden.

Diese Proteste waren damals so wenig von Erfolg, daſs vielmehr die letzten geistlichen Territorien, welche der Reichsdeputations-Hauptschluſs noch verschont hatte, bald darauf ebenfalls der Sekularisation unterlagen. Nachdem der Presburger Friede (26. Dezember 1805) Österreich den erblichen Besitz des Hoch- und Deutschmeistertums für einen seiner Prinzen zugesichert hatte, hob ein Dekret Napoleons (April 1809) den deutschen Orden innerhalb des Rheinbundes auf, wurde Württemberg mit den Resten der reichsunmittelbaren Besitzungen desselben vergrößert, die Einziehung der mittelbaren Besitzungen den einzelnen Landesherren überlassen. Am 16. Februar 1810 muſste der Fürst Primas (frühere Kurerzkanzler), der 1806 die Stadt Frankfurt erhalten hatte, sein Fürstentum Regensburg an Frankreich zur Verfügung überlassen, wofür Fulda und Hanau mit dem Reste seiner Besitzungen zu einem Großherzogtume verbunden wurde, das zwar dem damaligen Fürsten Primas auf Lebenszeit erhalten, dann aber als Erbstat dem Vizekönig von Italien zufallen sollte.

Viel bedrohlicher als dieser Untergang des letzten geistlichen States war für die katholische Kirche der Umstand, daſs die neue Einrichtung der Diözesanverfassung und der Domkapitel, welche der Reichsdeputations-Hauptschluſs einer späteren reichsgesetzlichen Verfügung vorbehalten hatte, nicht erfolgte. Die redlichen Bemühungen des Fürsten Primas Dalberg, die Verhältnisse der katholischen Kirche im Rheinbunde, unter Ausdehnung der Bestimmungen des französischen Konkordats auf denselben zu ordnen, waren vergeblich. Die alten Diözesen blieben also bestehen, obwol vielfach in ihrem Bestande vermindert, alle in ihrem Verbande gelockert. Inzwischen wurde kein bischöflicher Stul im Falle der Erledigung neu besetzt, die alten Bischöfe starben nach und nach aus. Im Jare 1814 hatte Deutschland nur noch fünf Bischöfe, meist Greise (den Erzbischof von Regensburg und Konstanz, die Bischöfe von Eichstädt, von Passau und Corvey, von Hildesheim und Paderborn, und von Fulda). Die erledigten Diözesen wurden von Generalvikaren regiert. Da auch die Zal der Weihbischöfe sehr gesunken war, waren die den Bischöfen vorbehaltenen Sakramente der Firmung und Priesterweihe kaum mehr zu erhalten.

Die Domkapitel waren, da keine erledigte Stelle besetzt wurde, ebenfalls zusammengeschmolzen. Zallose Pfarreien waren unbesetzt oder gänzlich verarmt. Dazu brachten die neuen Landesherren die katholische Kirche in eine wahre Dienstbarkeit. Die Landesherren behaupteten mit den Gütern und Besitzungen, welche durch den Reichsdeputations-Hauptschluſs auf sie übergegangen waren, zugleich eine allgemeine Succession in die den Bischöfen, Klöstern und Stiftern zugestandenen Präsentations- und Collationsrechte (one Unterscheidung der Rechtstitel). Wenn man es ferner aus der Entwicklung des modernen Statsgedankens rechtfertigen durfte, daſs nun überall auch in den katholischen Territorien die mittelalterlichen Privilegien des Klerus, z B. die Steuerfreiheit aufgehoben wurden, so war es doch Verletzung einer Ehren-, teilweise auch einer Rechtspflicht, daſs der Stat, der sich in so hohem Maße mit dem Kirchengute bereichert hatte, für den Kultus aus seinen Mitteln ausreichend zu sorgen unterließ. — Über die Herstellung der katholischen Kirchenverfassung in Deutschland vgl. den Art. „Konkordate und Cirkumskriptionsbullen“ Bd. VIII, S. 161.

Das Kirchengut der evangelischen Kirche erlitt ebenfalls sehr beträchtliche Einbußen. Das allgemeine Kirchengut in Württemberg wurde geradezu für Statseigentum erklärt und mit den Domänen vereinigt (verteidigt in [Schneckenburger] Worte zur Verständigung über das alte Kirchengut in Württemberg, Tübingen 1821. Vgl. dagegen Georgii, Rechtliche Erörterung der Frage, ob das Kirchengut Eigenthum der protestantischen Kirche oder des Staates sei, Stuttgart 1821; Abel, Ob das Kirchengut Eigentum der Kirche oder des Staats sei? Das. 1821; Georgii und Bengel, Über Kirchengut und Kirchenverfassung in Württemberg, Tüb. 1832).

Auch in Preußen waren die Verluste des evangelischen Kirchenguts beträchtlich. Hier hatte sich die Regierung durch die Folgen des unglücklichen Krieges von 1806—1807, insbesondere durch die von Frankreich auferlegte Kriegskontri-

bution genötigt gesehen, von der Ermächtigung des Reichsdeputations-Hauptschlusses zur Einziehung der Güter der noch vorhandenen geistlichen Stifter und Klöster Gebrauch zu machen. Der § 1 des Edikts vom 30. Oktober 1810 (Ges.-S. S. 32) verordnet: „Alle Klöster-, Dom- und andere Stifter, Balleyen und andere Commenden, sie mögen zur katholischen oder protestantischen Religion gehören, werden von jetzt an als Statsgüter betrachtet". Diese Verordnung betraf in dem damaligen Umfange der Monarchie evangelischerseits die evangelischen Domstifter zu Havelberg, Colberg und Camin, sowie die Balley Brandenburg des Johanniterordens, das Heermeistertum und die Commenden derselben, welche infolge dieses Edikts aufgehoben und den Domänen einverleibt wurden. Nur das Domkapitel zu Brandenburg entging der ihm gleichfalls drohenden Aufhebung. Gleichzeitig erfolgte auch in den von Preußen an das Königreich Westfalen abgetretenen Landesteilen die Aufhebung der rein evangelischen oder paritätischen Domkapitel von Magdeburg und Halberstadt, sowie der Collegiatstifter zu Magdeburg und Halberstadt, Walbeck, Herford, Bielefeld, Lübbecke und Minden. Die mit der Statsdomäne vereinigten Stiftsgüter sind im Jare 1813 von dem Königreiche Westfalen wider auf Preußen übergegangen. —

Wenden wir uns nunmehr zur rechtlichen Beurteilung dieser Sekularisationen und zur Erörterung der durch dieselben hervorgerufenen Verbindlichkeiten.

In Österreich waren aus (unter Joseph II., s. oben) sekularisirtem Kirchengut der Religions- bezw. die Studienfonds gebildet, welche das Konkordat von 1855, Art. XXXI, wider für Kirchengut erklärte. Die Studienfonds (Exjesuitenfonds) hatten aber, wie auch die Schulfonds, auch Zuflüsse, zu welchen auch Protestanten, Griechen u. s. w. beisteuern mussten (s. Porubszky in der Zeitschr. f. Kirchenrecht IX, S. 72 f.). Dies ist gegenüber dem Konkordat von praktischer Bedeutung, da das Schulgesetz vom 25. Mai 1868, § 8 zusichert, dass das Einkommen des Normalschulfonds, des Studienfonds und sonstiger Stiftungen für Unterrichtszwecke one Rücksicht auf das Bekenntnis zu verwenden ist, insoweit es nicht nachweisbar für gewisse Glaubensgenossen gewidmet ist.

Was die Sekularisationen in Deutschland betrifft, so muss man, wie Schulte (Kathol. Kirchenrecht, Bd. II, S. 496, Anmerk. 2) richtig bemerkt, unterscheiden zwischen den einzelnen Objekten derselben. Die Aufhebung der Landeshoheit, welche mit den reichsunmittelbaren Bistümern und Prälaturen verbunden war, enthielt keinen Eingriff in das Kirchengut, denn die politische Stellung der katholischen Kirche innerhalb der Reichsverfassung wurzelte nicht in den kirchlichen, sondern in den politischen Aufgaben, welche die katholische Kirche als die große Civilisationsanstalt des Mittelalters im Abendlande zu vollziehen hatte und in der durch diese Mission bedingten eigentümlichen Durchdringung des geistlichen und des weltlichen Elements im heiligen römischen Reich deutscher Nation. In dieser Aufhebung vollzog sich ein weltgeschichtlicher Prozess, dessen innere Berechtigung so wenig bestritten werden kann, als diejenige der Bildung der geistlichen Territorien. Nach Auflösung jener idealen Einheit von Stat und Kirche, welche die Herrschaft Karls des Großen zur Erscheinung gebracht hatte, war die Kirche, wenn nicht alle Keime höherer Gesittung in der germanisch-romanischen Welt in dem rohen Kampfe der elementaren Gewalten untergehen sollten, genötigt gewesen, einen großen Teil der Aufgaben der Statsgewalt mitzuübernehmen. Um dies zu können, hatte sie selbst statliche Formen annehmen müssen. So hatte sie der Zerrissenheit des weltlichen Rechts jenen bewunderungswürdigen geistlichen Universalstat gegenübergestellt, welcher damals das gleiche Recht auch des Schwachen in Schutz nahm, wie er zu jener Zeit fast allein alle höhere Geistesbildung in sich schloss. Wie hätte die Kirche dieses große Ziel verwirklichen können, in einer Zeit zumal, wo der Grundbesitz als Voraussetzung aller höheren Freiheitsrechte wie der statlichen Berechtigung angesehen wurde, wenn nicht ihre Amtsträger öffentliche Gerechtsame mit großem Grundbesitz verbunden hätten? In Deutschland zumal hatte das sächsische Königtum bei der fortgeschrittenen Zersetzung der germanischen Gesellschaft, bei dem Überwiegen des Lehnsadels und der zusammengeschmolzenen Masse der Gemeinfreien, welche noch unter Karl dem

Großen die Grundlage des Stats gebildet hatte, in der Stärkung der Stellung der Bischöfe ein Gegengewicht gegen die weltlichen Feudalherren schaffen müssen. Damals waren die geistlichen Territorien aus dem Keime der fränkischen Immunitäten hervorgewachsen, indem Comitate, Regalien und großer Grundbesitz dauernd mit den Stiftern und Abteien verbunden wurden. Aber die Zeiten waren längst vergangen, wo die Könige das Reich mit den Bischöfen regieren musste, weil es mit den weltlichen Fürsten, Grafen und Herren sich nicht regieren ließ. Das Reichsbistum hatte aufgehört mit den ihm übertragenen Gütern und Rechten des Reichs eine Hauptstütze des deutschen Königtums zu bilden, seit nach dem Tode Heinrichs VI. der Einfluss des Kaisers auf die Bestellung der Bischöfe und die meisten der Leistungen, zu welchen sie dem Reiche verpflichtet waren, beseitigt wurden. Der geistliche Universalstat aber hatte mit dem Ausgange des 13. Jarhunderts seine Mission als die große Kultur-Anstalt des Mittelalters erfüllt, die Staten waren mündig geworden, sie bedurften der geistlichen Vormundschaft nicht mehr. Gerade die größeren weltlichen Territorialherren im Reiche hatten schon im 15. Jarhundert die Aufgaben der modernen Statsgewalt mit Kraft und Einsicht in die Hand genommen. In ihren Landen zuerst wurde nach dem Vorbild der Städte der alten Vermischung der öffentlichen und privaten Rechtssphäre abgesagt, der moderne Statsgedanke durchbrach die Hülle des abgelebten Patrimonialstats. So musste die Verbindung der Landeshoheit mit kirchlichen Ämtern und Korporationen als eine Anomalie erscheinen, die nur in dem morschen Gebäude der deutschen Reichsverfassung eine gute Zeit noch ein Scheindasein retten konnte, bis auch hier über sie das unerbittliche Gericht der Tatsachen erging. Nur die in ihrer Konsequenz dennoch bewunderungswürdige Vornirtheit der Kurie konnte eine Restauration auch in dieser Beziehung verlangen. Durch Consalvi wurde auf dem Wiener Kongreß (17. Nov. 1814) nichts Geringeres beantragt, als Herstellung des gesamten status quo ante, einschließlich des heiligen römischen Reiches deutscher Nation und der geistlichen Fürstentümer (eines Gebiets von mehr als drei Millionen Einwonern), sowie Herausgabe des gesamten eingezogenen Kirchenguts. Als damit nicht durchzudringen war, reservirte sich die Kurie durch feierliche Protestation gegen alle in Deutschland seit 1803 one päpstliche Einwilligung zum Schaden der Kirche eingetretenen Veränderungen alle Rechte (14. Juni 1815, nicht zu verwechseln mit dem auf den Kirchenstat bezüglichen Protest vom gleichen Tage), wie sie einst gegen den westfälischen Frieden protestirt hatte. Die Kurie durfte in der Tat zufrieden sein, dass es ihr, Dank der Statsweisheit der ketzerischen und schismatischen Großmächte, vergönnt war, über zwei Millionen Italiener „als ein Stück Kirchengut“ noch ferner mit der elendesten Regierung der Welt zu beglücken!

Ebensowenig, wie die Aufhebung der mit den Bistümern und Abteien verbunden gewesenen Landeshoheit kann die Einziehung der Reichslehen bez. Regalien als eine Ungerechtigkeit bezeichnet werden, weil auch diese von dem deutschen Episkopat nicht sowol der Kirche und für kirchliche Zwecke, als vielmehr in seiner Eigenschaft als politischer geistlicher Herrenstand und für politische Zwecke erworben worden waren. Was freilich Gegenstand der Belehnung durch das Reich gewesen ist, ist nicht unbestritten, da Manche von sämtlichen mit einer Reichskirche (Reichsbistum, Reichsabtei) verbundenen weltlichen Gütern und Rechten (Temporalien), Andere (z. B. Zöpfl, Alterthümer des deutschen Reichs und Rechtes Bd. II) nur von bestimmten einzelnen Gütern und Rechten, oder insbesondere nur von den einer solchen verliehenen Hoheitsrechten erachten, dass sie reichslehnbar gewesen seien. Im fränkischen Reich hatten die königlichen Klöster geradezu als Eigentum des Königs oder Teil des Fiskus gegolten, ersterer auch über Besitzungen der Bistümer verfügt, welche freilich nicht in derselben Weise als im Eigentum des Königs stehend betrachtet wurden, wie die königlichen Abteien; die Geistlichkeit hatte ihrerseits nur das unbedingte Verfügungsrecht des Königs bestritten. Bei diesem Verhalt findet gewiss ein Zusammenhang mit der deutschrechtlichen Auffassung statt, nach welcher die Kirchen und ihre Dotation im Eigentum der Laien blieben, welche sie auf ihrem Boden gestiftet hatten. [Wie

die Reaktion der Kirche gegen das Eigentum der Laien an der auf ihrem Boden gegründeten Kirche seit dem 12. Jarhundert in der Regel nur ein Patronatrecht an letzterer übrig ließ, so haben sich, wie Hinschius nachgewiesen hat, die sog. Inkorporationen aus der Reaktion gegen das Eigentumsrecht der Klöster an den diesen zugehörigen Kirchen entwickelt.] J. Ficker, Über das Eigenthum des Reichs am Reichskirchengut, Wien 1873, hat ausgefürt, dass im deutschen Reiche seit dem Ende des 9. Jarhunderts die Reichskirchen, also namentlich die überwiegende Mehrzal der Bistümer, als wahres Eigentum des Reichs aufgefasst worden seien, dass demnach auch alle einzelnen Güter und Rechte der Reichskirchen, einschließlich der von diesen besessenen anderen Kirchen und deren Gutes im Eigentum (später sog. dominium directum) des Reichs gestanden hätten, während, wenn von einem den Reichskirchen selbst zustehenden Eigentum die Rede sei, nur an ein dauerndes Recht auf Besitz und Genuss (später sog. dominium utile) zu denken sei. (Dagegen: Waitz, Gött. Gel. Anz. 1873, Stück 21, S. 821 ff.). Gegenstand der Investitur war Bistum und Bischofsamt (regimen pastorale), Temporalien und Spiritualien (Ficker § 20, S. 54 f.; Waitz, Deutsche Verf.-Gesch. Bd. VII, Kiel 1876, S. 196. 283 f.; und besonders R. Dove in der Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. XIX, S. 185 f.) und wenn z. B. schon die Vita S. Rimberti c. 11 (Mon. Germ. Script. T. II, p. 770) ausdrücklich bezeugt, dass die Investitur episcopatus dominium übertrug, so ist damit dargetan, dass für die Zeit vor dem Investiturstreit das Reich, als dessen prodominus der König die Bischöfe investirte, wirklich das Eigentum an den Bistümern, d. h. an der Gesamtheit der Temporalien derselben gehabt hat. Wenn nun aber schon bei den Verhandlungen von 1111 der Kaiser die Investitur nicht bloß im Gegensatz des Amtes auf die Temporalien zu beschränken, sondern auch einen Teil der letzteren (z. B. Kirchengebäude, Oblationen u. s. w.) als unbedingten kirchlichen Besitz anzuerkennen bereit war, so ist nicht wol anzunehmen, dass in der päpstlichen Urkunde des Wormser Konkordats (1122) unter der Bezeichnung „regalia“, welche der Papst dem König mit dem Scepter den Bischöfen zu leihen concedirt, ausnahmslos sämtliche Temporalien der Reichskirchen gemeint worden sind. Wäre letzteres aber auch zu erweisen, so ist doch keinenfalls von Ficker bis jetzt der Beweis erbracht, dass das Eigentum des Reichs an der Gesamtheit der Temporalien der Reichskirchen, einschließlich der von diesen besessenen anderen Kirchen und deren Gutes, sich unter Ausschluss jeder modifizirenden Einwirkung des kanonischen Rechts bis auf die große Sekularisation erhalten habe. Wenn jener Beweis wirklich zu erbringen wäre, so würde freilich für die Einziehung des gesamten Kirchenguts der Reichskirchen aus dem geschichtlichen Recht eine rechtliche Begründung gegeben sein, welche die seiner Zeit zur Rechtfertigung der Eingriffe in das Kirchenvermögen herbeigezogenen naturrechtlichen Doktrinen niemals zu gewären vermögen.

Die Zuwendung von Gütern und Stiftern der vorreformatorischen Kirche in Territorien, in welchen die neue Lehre eingefürt wurde, an die evangelische Kirche im Reformationszeitalter, war ein Ausfluss des Reformationsrechts der Landesherren in seiner ursprünglichen Bedeutung, in welcher es im 16. Jarhundert dem abgestorbenen positiven Rechte des Mittelalters gegenüber zur Geltung kam. Die durch das geschichtliche Verhältnis zur abendländischen Kirche und die Lage der Dinge begründete Befugnis des Reichs, in der überhandnehmenden Verwirrung Anordnungen über die kirchlichen Angelegenheiten zu treffen, war von der uneinigen Reichsversammlung den Territorialgewalten anheimgestellt worden. Indem sich so die evangelische Kirche mit Hilfe der Landesherren ihren Rechtsstand schuf, empfing sie auch ihre Ausstattung in völlig legitimer Weise; die Kirchenbildungen aus der Reformation sind nicht durch Austritt der Evangelischen aus der katholischen Kirche, welcher sie angehört hatten (der noch ungetrennten vorreformatorischen Kirche), sondern durch Spaltung der abendländisch-katholischen Kirche in die evangelische und römisch-katholische (tridentinische) Kirche entstanden, und die Evangelischen dürfen auf Grund ihrer in den Religionsfriedensschlüssen statsrechtlich erstrittenen Stellung behaupten, dass, wie ihre Kirche eine nicht minder legitime Fortsetzung der vorreformatorischen Kirche darstellt, als die röm.-

katholische, so auch ihr aus der vorreformatorischen Kirche übernommenes Vermögen durch die Reformation nicht „akatholisch“ geworden, also der Kirche, welcher es gewidmet war, nicht entfremdet worden ist. Der westfälische Friede, welcher in Beziehung auf das statsrechtliche Verhältnis der Konfessionen im Reiche den reichsgesetzlichen Abschluss und damit die feste Grundlage der späteren deutschen Rechtsentwicklung herstellte, gab auch dem gegenseitigen Besitzstande der Kirchen seine Normirung unter der Gewär der Reichsverfassung.

So weit es sich dagegen um die Einziehung eigentlichen Kirchenguts für statliche Zwecke gehandelt hat, liegt in der Tat mindestens ein formales Unrecht vor. Vom geschichtlichen Standpunkte ist freilich nicht zu übersehen, dass sich in vielen Sekularisationen älterer Zeit (ebenso wie in der neuerdings vollzogenen Sekularisation des Klosterguts im Königreich Italien) der gewaltsame aber notwendige Rückschlag darstellt, welcher gegen die durch übermäßige Anhäufung von Vermögensstücken in der toten Hand bewirkte Störung des ökonomischen Gleichgewichts der Gesellschaft stattgefunden hat (wärend die sog. Amortisationsgesetze eine legislative Vorkehr gegen solche Störung enthalten, eine Vorkehr, welche freilich gegenwärtig gegenüber der römischen Kunst, das Gesetz unter Benutzung der mannigfachen, durch die reiche Entfaltung des modernen Verkehrslebens gebotenen Formen der Kapitalansammlung zu umgehen, der Ergänzung fähig und bedürftig ist). Jene Rechtfertigung, welche manche Sekularisationen vom geschichtlichen Standpunkt zulassen, wird nicht in gleicher Weise von der Einziehung des Kirchenguts im Anfange unseres Jarhunderts gelten, und diese selbst auch damit nicht gerechtfertigt werden können, dass viele der reicheren kirchlichen Korporationen und Anstalten in den letzten Jarhunderten des Reichs weit mehr den Interessen der privilegirten Stände als den kirchlichen Zwecken dienstbar geworden waren, sodass die katholische Kirche der Lösung jener Beziehungen nicht minder, wie dem Verluste weltlicher Herrschaft, großenteils den Gewinn an Kraft und Aktionsfähigkeit gegenüber dem Stat und dem Protestantismus verdankt, welcher ihr in Deutschland in unserem Jarhundert zu Teil geworden ist.

Es ist ferner anzuerkennen, dass die, auf falschen naturrechtlichen Voraussetzungen beruhende Theorie, welche man zur Beschönigung der widerrechtlichen Einziehung eines großen Teils des katholischen, und eines nicht unbeträchtlichen Teils des evangelischen Kirchenvermögens am Anfange unseres Jarhunderts verwendete, das, was eine Ungerechtigkeit enthielt, nicht rechtfertigen kann. Dies gilt sowol von der Lehre von dem sogenannten dominium eminens, bez. Obereigentume, das dem State bald über alles Vermögen innerhalb desselben, bald über alles Korporationsgut, bald nur über das Kirchengut zugeschrieben wurde, als auch besonders von der Theorie, welche das Kirchengut geradezu für Statsgut erklärte, welches nur, so lange es dem State gefalle, für kirchliche Zwecke zu verwenden sei. Die heutige Statsrechtslehre verwirft das dominium eminens des States überhaupt, welches öffentlichrechtliche Befugnisse mit dem privatrechtlichen Begriff des Eigentums zusammenwirft; sie erkennt nur ein statliches Notrecht an, welchem zwar auch das Privateigentum unterworfen ist, dessen Anwendung aber niemals bloß politischen oder gar ökonomischen Nutzen bezwecken darf. Ebenso irrig ist die Begründung eines Sekularisationsrechts der Statsgewalt auf deren sog. Gesellschaftshoheit. Der Bestand der Statsgewalt beruht auf keinem contrat social. Als die höchste rechtliche Persönlichkeit, welche die Rechtsordnung kennt, besteht der Stat vor seinen Elementen, den Individuen und deren Gesellschaften; er ist keine bloße Summe der Individuen und ihrer Aggregate. Als sittliche Ordnung wirkt die Statsgewalt unmittelbar. Die Statshoheit wirkt als dasselbe organische Machtrecht auf das Volk, als auf die Gesamtheit der statlich Beherrschten. Die moderne Statsherrschaft besteht gleichmäßig über alle Statsbürger (nicht wie die ältere Landeshoheit in verschiedenem Maße über gesellschaftliche Klassen und deren korporative Einungen. Das Gewaltrecht des States, eingeschränkt durch die ethische Begrenzung der Statsgewalt, schließt ein Enteignungsrecht gegenüber dem Korporationsgut nur ein, wie gegenüber jedem Privateigentum. Falsch ist endlich die Lehre von der das gesamte sociale und

Kulturleben absorbirenden omnipotenten Statsgewalt. Die Religion insbesondere ist keine Statsfunktion. Die Kirche ist eine eigentümliche sittliche Lebensordnung mit eigener Berechtigung; ihr Vermögen dient seiner besonderen Bestimmung, und ist der beliebigen Disposition der Statsgewalt entzogen, wie anderes Privateigentum; dem Besteuerungsrecht und der zwangsweisen Enteignung durch den Stat unterliegt es gleich anderem der Statsherrschaft unterworfenem Eigentum.

Mit Recht haben deshalb neuere Gesetzgebungen das Kirchengut für unverletzlich erklärt, bez. ist diese Unverletzlichkeit in den Landesverfassungen besonders gewärleistet worden. (Bayr. Verf.-Urk. Tit. IV, § 9. 10, Relig.-Edikt § 31. 47; Württemb. Verf.-U. § 77. 82; Sächs. Verf.-U. § 60; (Hannov. Landes-Verf. v. 1840, § 75); Bad. Verf.-U. § 28 [Edikt v. 14 Mai 1807, § 9]; (Kurhess. Verf.-Urk. v. 1831, § 138); Großh. Hess. Verf.-U. § 43 f.; Altenb. Verf.-U. § 155; Kob.-Goth. Verf.-U. v. 1852 § 66; Mein. Verf.-U. § 33 f.; (Preuß. rev. Verf.-U. Art. 15); Oldenb. rev. Staatsgrundges. v. 22. Nov. 1852, Art. 80; Braunschw. Verf.-U. § 216 f.; Wald. Verf.-U. § 42 f.; Österr. Staatsgrundges. v. 21. Dez. 1867 Art. 15; vgl. mit dem Bayr. Conc. Art. VIII, (Österr. Conc. Art. XXIX, XXXI), Pat. v. 8. Apr. 1861, § 19, (Württemb. Conv. Art. X), (Bad. Conv. Art. XII). Dagegen hat nun freilich der Stat am Kirchengut, wie an anderem Privatvermögen das Heimfallsrecht, wenn es durch Untergang der juristischen Person, welche Eigentümer der betreffenden Vermögensmasse ist (kirchliches Institut, bez. Korporation) vakant wird (vgl. Mejer, Kirchenrecht § 169; Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl. S. 303, Anm. 14 und die Lehrbücher des Staatsrechts). Dies Heimfallsrecht ist zwar oft falsch begründet worden (bald auf ein Obereigentum, bald auf ein Miteigentum des Stats am Kirchengut), aber da es ein im allgemeinen unbestrittenes Hoheitsrecht bildet (Puchta, Pandekten § 564), so ist seine Anwendung auf vakant werdende Zweckvermögen nicht auszuschließen. Es ist auch, wie Hübler (a. a. O. S. 122 ff.) gegen Schulte dargetan hat, nicht zulässig, daraus, dass das Vermögen des einzelnen Instituts auch die generelle Bestimmung hat, den Kirchenzwecken zu dienen, zu folgern, dass mit dem Aufhören des einzelnen Instituts in der katholischen Kirche das Bistum, event. die römische Kirche, gewissermaßen als Erbe einzutreten habe; der Zweck allein gestattet vielmehr keine Schlussfolgerung auf das Eigentum. Auch entbehren gemeinrechtlich weitere Einschränkungen des Heimfallsrechts hinsichtlich vakant werdender Kirchengüter der positiven Begründung, als dass nach römischem Recht die Succession des Fiskus für Stiftungen aus letztwilligen Verfügungen, für Auflagen mit einem speziellen Gedenkmotiv, für die Defizienz einer Zweckbestimmung gleich bei der ersten Existenzgewinnung des Zweckvermögens ausgeschlossen ist (s. Hübler S. 133 ff. gegen Brinz, Pandekten). Sonach enthält die Spezialisirung des Kirchengutes, welche das Eigentum desselben einer unendlichen Mannigfaltigkeit von eigentumsberechtigten Subjekten (nach kanonischem Recht den mit juristischer Persönlichkeit begabten kirchlichen Instituten, in den evangelischen Ländern bald diesen, bald den Kirchengemeinden) beilegt, freilich eine Gefar für die Kirchen bei dem unausbleiblichen Wechsel der Institute im Laufe der Geschichte, — eine Gefar, welcher die ultramontane Theorie (z. B. Phillips, vormal. Bischof Martin) durch die (dem kanonischen Recht und der Realität des Rechtslebens widerstreitende) Erklärung der Gesamtkirche, bezw. des Papstes für den Träger alles kirchlichen Eigentums begegnen möchte. Solche Depossedirung der inländischen Institute zu Gunsten des Papsttums kann der Stat nicht dulden. Dagegen ist es zu billigen, wenn um des ethischen Interesse willen, welches derselbe an den christlichen Kirchen betätigt, auf die er nach der Geschichte seines Volks hinsichtlich der religiös-sittlichen Bildung desselben in erster Linie angewiesen ist, manche neuere Verfassungsurkunden positiv anerkannt haben, dass das Vermögen einzelner Stiftungen, deren nächster Zweck nicht mehr erfüllt werden kann, widerum nur zu kirchlichen Zwecken verwendet werden dürfe, vgl. Sächs. Verf.-U. § 60, (Hannov. Landes-Vf. v. 1840 § 75, Kurhess. Vf.-U. v. 1831 § 138), Cob.-Goth. Vf.-U. v. 1852 § 66, Altenb. Vf.-U. § 155, 161, Braunschw. Vf.-U. § 217, Wald. Vf.-U. § 43. Dies ist die sog. Innovation des Kirchenguts.

Wenn, wie gezeigt wurde, die Sekularisationen im Anfange unseres Jarhunderts, so weit sie das eigentliche Kirchengut betrafen, wirklich eine schwere materielle Rechtsverletzung insbesondere auch gegenüber der katholischen Kirche enthielten, so ist doch die von katholischer Seite neuerdings aufgestellte Theorie, wonach in dem Falle, dafs zwar die kirchlichen Korporationen auf Grund des Reichsdeputations-Hauptschlusses aufgehoben worden sind, das Korporationsvermögen selbst aber für Kirchen- und Schulzwecke konservirt worden ist, ein fortdauerndes Eigentum der katholischen Kirche an den betreffenden Vermögensstücken behauptet wurde, als rechtlich unhaltbar zu verwerfen. Das praktische Ziel der erwänten Theorie ist, das Eigentum, beziehungsweise die ausschließliche Verwendung der sog. Sekularisationsfonds für die katholische Kirche in Anspruch zu nehmen. Doch ist ihr wol nur im österreichischen Konkordat (s. ob.) stattgegeben worden. Die erwänte Theorie ist u. a. in der preußischen Landtags-Session des J. 1854 zur Begründung eines Antrags der sog. katholischen Fraktion geltend gemacht worden, welcher dahin ging, die Statsregierung aufzufordern: 1) eine Nachweisung vorzulegen, welche sämtliche vorhandenen von den Statsbehörden verwalteten, ganz oder teilweise katholischen Stiftungsfonds umfasse, und über deren spezielle Verwendung, sowie über die Grundsätze, wonach solche normirt ist, sich verbreite; 2) die einzelnen Fonds ihrer stiftungsmäßigen oder sonst rechtlich feststehenden Bestimmung insoweit zurückzugeben, als sie derselben ganz oder teilweise entfremdet seien. Die Statsregierung hat dem Antrag zu 1. stattgegeben, dagegen auf den ihr von der Kammer zur Erwägung überwiesenen Antrag zu 2. in der Sitzung vom 5. Februar 1855 die Erklärung abgegeben, dafs sie eine rechtliche Veranlassung nicht anerkennen könne, in der Verwendung der bezeichneten Fonds eine Änderung eintreten zu lassen. In der Tat ist die Deduktion ganz unhaltbar, wonach diesen Vermögensstücken auch nach der Sekularisation der durch den westfälischen Frieden gewärleistete katholische Charakter verblieben sein soll, wofür die Bestimmung des § 65 des Reichsdeputations-Hauptschlusses angezogen wird, welcher bestimmt, dafs „fromme und milde Stiftungen, wie jedes Privateigentum, zu konserviren“ seien. Der § 65 bezieht sich im Gegensatze zu den den Landesherren zur Disposition gestellten Gütern der geistlichen Korporationen ꝛc. auf solche selbständige Stiftungen zu frommen Zwecken, welche besondere juristische Personen sind, wie Hospitäler, Waisenhäuser ꝛc., nimmt also bestimmte Objekte von der Sekularisation aus, trifft aber nicht Bestimmung über das sekularisirte Gut. Es hat vielmehr, was zunächst die Eigentumsfrage anlangt, der Reichsdeputations-Hauptschlufs unter teilweiser Aufhebung der im westfälischen Friedensschlufs enthaltenen Garantien, den Landesherren die fundirten Stifter, Abteien und Klöster zur vollen und freien Disposition überlassen. So weit die Landesherren von der ihnen durch das Reichsgesetz eingeräumten Befugnis zur Sekularisation der bezeichneten Güter Gebrauch gemacht haben, ist mithin das Vermögen der aufgehobenen Institute Statsgut geworden. Sekularisirtes Gut und Kirchengut sind eben unvereinbare Gegensätze, das eingezogene Gut hätte daher nur durch neue Widmung wider kirchliches Eigentum werden können. Da eine solche nicht erfolgt ist, kann man sich für ein fortdauerndes Eigentumsrecht der Kirche nicht auf einen, angeblich bestimmten Vermögensstücken anhaftenden katholischen Charakter berufen, welcher nach jener Theorie den durch die Sekularisation bewirkten Eigentumsübergang gleichsam von innen heraus wider aufheben soll. Die aus dem Vermögen der aufgehobenen kirchlichen Korporationen gebildeten Fonds sind daher Teile des Statsvermögens geworden. Ebenso unzuläfsig ist aber das Bemühen, die den Landesherren auch über diese Teile des Statsvermögens zustehende Disposition, welche das Reichsgesetz ausdrücklich als eine volle und freie bezeichnet, durch die Behauptung wider illusorisch zu machen, dafs bei der Bestimmung des Deputationsschlusses. welche ihnen das kirchliche Korporationsgut sowol zum Behufe des Aufwandes für Gottesdienst, Unterricht und andere gemeinnützige Zwecke als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen hat, nur an den Gottesdienst und die Unterrichtszwecke derjenigen Konfession gedacht sein könne, welcher das sekularisirte Gut angehört habe

(Eigentumsübergang sub modo). Übergegangen sind allerdings die speziellen Verpflichtungen, welche den aufgehobenen Instituten in Beziehung auf Seelsorge und Unterricht oblagen. Demnächst hat der § 35 in Form der Erwartung den Landesherren die Verpflichtung zur festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche beibehalten werden würden und zur Zalung der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit auferlegt, und haben die Landesherren der ersteren Verpflichtung überall durch die neueren Vereinbarungen mit dem römischen Stule Genüge getan. Eine weitere, bestimmten Vermögensstücken anhaftende Verbindlichkeit hat der Reichsdeputations-Hauptschluss aber auch durch die Bestimmung, dass das kirchliche Korporationsgut den Landesherren zur Disposition sowol behufs des Kultus-, Unterrichts- und andern Aufwandes für gemeinnützige Zwecke als auch zur Erleichterung der Finanzen überlassen werde, nicht begründen wollen. Denn die hervorgehobenen Aufgaben, auch die Sorge für das katholische Kirchenwesen, sind bereits in dem allgemeinen Statszwecke enthalten, zu dessen Erfüllung gleichmäßig alles Statsgut beitragen soll, und wenn der Deputationsschluss allgemein von Befriedigung der gemeinnützigen Zwecke spricht, wollte er sicher damit nicht erklären, dass die Unterstützung des evangelischen Kirchen- und Schulwesens kein gemeinnütziger Zweck sei. Die Sorge für den Kultus und das Unterrichtswesen der katholischen Kirche ist eine Verpflichtung, die in deren rechtlich gewärleisteter Stellung im State, nicht aber in den Stipulationen des Reichsdeputations-Hauptschlusses begründet ist. Nicht also, dass die Sekularisationsfonds ausschließlich für katholische Kultus- und Unterrichtszwecke verwendet werden, sondern dass für das Kirchen- und Schulwesen der Katholiken wie der Evangelischen ausreichend gesorgt werde, ist eine begründete Forderung.

Allerdings ist es, wenn auch keine klagbare Verbindlichkeit, so doch eine Forderung, die auf dem höheren Gesetze der Statsmoral und der Gerechtigkeit beruht, dass die Statsgewalten in deren Hand durch die Sekularisationen ein so beträchtlicher Teil des Kirchenguts gelangt ist, die notwendigen Bedürfnisse der beiden Kirchen, welche in den deutschen Staten überall als Korporationen des öffentlichen Rechtes anerkannt sind, ausreichend, nicht mit unwürdiger Kärglichkeit befriedigen. Der § 4 des preußischen Edikts vom 30. Oktober 1810 erklärt in dieser Beziehung mit Recht: „Wir werden für hinreichende Belonung der obersten geistlichen Behörden, und mit dem Rate derselben für reichliche Dotirung der Pfarreien, Schulen, milden Stiftungen und selbst derjenigen Klöster sorgen, welche sich mit der Erziehung der Jugend und mit der Krankenpflege beschäftigen, und welche durch obige Vorschriften entweder an ihren bisherigen Einnahmen leiden, oder deren durchaus neue Fundirung nötig erscheinen dürfte". Dieser Pflicht der Gerechtigkeit ist denn, namentlich gegenüber der römisch-katholischen Kirche durch die neueren Vereinbarungen und anderweitige Festsetzungen fast überall genügt worden. Die römisch-katholische Kirche hat nicht nur in allen Teilen Deutschlands die reichliche Ausstattung ihrer Bischofstüle und Domkapitel, sowie die Unterhaltung der Domkirchen erlangt, sondern in den meisten Diözesen sind ihr auch die übrigen, durch ihre Verfassung bedingten Institute, als Seminarien, Emeriten- und Demeritenanstalten, mit der erforderlichen Dotation zu Teil geworden, und manche alte Schuld ist ihr gegenüber in neuerer Zeit getilgt worden, z. B. durch Erhöhung der Dotation des Bistums Limburg. Doch ist die bessere Ausstattung der Curatgeistlichkeit ebenso durch billige Berücksichtigung der veränderten wirtschaftlichen Zustände, als das richtig verstandene statliche Interesse angezeigt. Und auch die Erhöhung der oft noch hinter dem Bedürfnisse zurückgebliebenen Besoldungen und Zuschüsse für Pfarrer und Kirchen wird ihr der Gerechtigkeitssinn der Regierungen gewiß nicht auf die Dauer versagen. Mehr Grund zur Klage haben evangelische Landeskirchen, deren Forderungen nur zu lange überhört wurden, weil es ihnen unter der bureaukratischen Bevormundung der Statsbehörden nicht vergönnt war, sie vernehmlich genug zum Ausdruck zu bringen. Jedenfalls hat die evangel. Kirche, die auch ihres Teils beträchtliches Gut den Statszwecken hat zum Opfer bringen müssen, einen in der Gerechtigkeit begründeten Anspruch darauf, dass nicht nur der Not ihrer über-

kommenen Bedürfnisse durch Verbesserung der Pfarrgehalte, durch Vermehrung der geistlichen Kräfte, durch Errichtung und Dotation neuer Kirchspiele, durch erhöhte Zuschüsse für die Kirchen-, Pfarr- und Schulbauten, durch Fürsorge für die emeritirten Diener des Wortes geholfen werde, sondern dass ihr auch für die reichere Gestaltung ihres Verfassungslebens, welcher auch die Landeskirchen lutherischen Gepräges sich nicht länger haben oder werden entziehen können, also für die Organisation der Gemeinden, der kirchlichen Kreise, der Provinzial- und Landeskirchen mittels Aufnahme presbyterialer und synodaler Elemente, mit Hilfe der Statsgewalten die notwendigen äußeren Mittel zur Verfügung gestellt werden, one welche auf Erden die Kirche nicht gebaut werden kann. Dabei soll nicht übersehen werden, weder was neuerdings auch statlicherseits in einzelnen Ländern in der bezeichneten Richtung geschehen ist, noch, dass es eine Forderung des Prinzips ist, dass durch Ausbildung der kirchlichen Verfassungen immer allgemeiner auch die Landes- und Provinzialkirchen in den Stand gesetzt werden, so weit ihre allgemeinen Bedürfnisse nicht vom State — sei es auf Grund rechtlicher oder sittlicher, auch an die frühere Einziehung von Kirchengut sich knüpfender Verpflichtung, sei es durch allgemeine Subvention — oder aber durch dafür bestimmte allgemeine Fonds bestritten werden, durch Besteuerung der zu ihnen verbundenen Kirchengenossen die erforderlichen Geldmittel aufbringen.

Es steht übrigens fest, dass auch die Ankäufer einzelner sekularisirter Vermögensstücke, weil sie vom Fiskus einen rechtsgültigen Titel erhielten, der selbst wider auf einen formellen Rechtsgrund (das Reichsgesetz rc.) sich stützte, civilrechtlich wahre Eigentümer sind; römisch-katholische Käufer gelten freilich nach katholischem Kirchenrecht im Gewissen für verpflichtet, nachträglich die Billigung des Papstes nachzusuchen. — Interessante, die Sekularisation des Kirchenguts betreffende Rechtsfragen s. bei Altmann, Praxis der Preuß. Gerichte in Kirchensachen, S. 237 f. 242, 312, 404 ff. 409, 454 f., wie in der Zeitschr. für Kirchenrecht, Bd. XVII, S. 243 ff. —

Es ist zum Schluss noch die Sekularisation des Kirchenstats zu erwänen. Derselbe (patrimonium Petri) ist als ein Stück Kirchengut angesehen worden. Daraus erklärt sich auch das Veräußerungsverbot, welches durch die Verpflichtung, welche jeder Papst eidlich schon als Kardinal, dann widerholt gleich nach seiner Wal, endlich in einer besonderen Konfirmationsbulle nach seiner Krönung zu übernehmen hat, verstärkt wurde, vgl. Constitution Pius IV. Admonet nos suscepti von 1567 (Magn. Bullar. Rom. T. II, p. 236 sq.) und Innocenz XI. Quae ab hac sancta sede v. 1591 (ib. p. 785 sq.). Dass aber nichtsdestoweniger Abtretungen von Bestandteilen des Kirchenstats nicht stets für unmöglich gegolten haben, beweist der von Pius VI. und der Generalkongregation der Kardinäle angenommene Friede von Tolentino (1797), in welchem Avignon und Venaissin, die Legationen von Bologna, Ferrara und Romagna nebst Ancona abgetrennt wurden. Von jenem Gesichtspunkte aus, dass der Kirchenstat als römisch-katholisches Kirchengut galt, erklärte sich auch seine klerikale, eben deshalb aber auch irreformable Verwaltung. Diente somit die weltliche Souveränität des Papstes nicht dazu, die allgemeinen Zwecke des Staats zu verwirklichen, so ist damit andererseits auch bereits der tiefe Gegensatz bezeichnet, in welchem der Kirchenstat zur modernen Statsidee stand. Diese fasst den Stat als durchaus selbständige, auf eigener sittlicher Grundlage ruhende Ordnung auf, als die rechtliche Ordnung für das Gesamtleben eines Volkes, in welcher alle sittlichen Kräfte desselben für das Gemeinwol verwendet werden. Ist diese Ordnung nach modernen statsrechtlichen Grundsätzen sich selbst Zweck, der Monarch ein innerhalb derselben wirkendes Organ, so ist ein Verhältnis, wobei sie als Objekt eines außer ihr stehenden Subjekts, hier der römischen Kirche erscheint, unvereinbar mit dem modernen Statsbegriff, welcher überall die patrimoniale Auffassung der Statsgewalt verdrängt hat. Ließ nun aber die historische Individualität des Kirchenstats, wie zugegeben werden muss, eine Umwandlung, änlich derjenigen, welche sich in den weltlichen Monarchieen zu vollziehen vermochte, nicht zu, so war damit in dem weltgeschichtlichen Prozess sein Untergang entschieden. Dabei kommt noch in Be-

tracht die mangelnde nationale Basis des Kirchenstats, der als Gemeingut der römisch-katholischen Kirche („jura, quae ad omnes catholicos pertinent“, Pius IX. Encyclica v. 19. Januar 1860) aufgefaſst wurde, sowie die der Erhaltung von theokratischen Statsbildungen, wie von Walmonarchien, ungünstige Richtung der neueren Geschichte. So hat denn die bereits 1798 (15. Februar römische Republik, 20. Februar Wegfürung des Papstes) beseitigte, dann auf dem Wiener Kongreſs in nicht wesentlich geschmälerten Grenzen widerhergestellte weltliche Souveränität des Papstes über den Kirchenstat nur durch widerholte, schließlich permanente fremde bewaffnete Intervention aufrecht erhalten werden können, bis inmitten großer Veränderungen des europäischen Statensystems erst die italienische Bewegung von 1859 und 1860 den Verlust des größten Teils des Kirchenstats herbeifürte, dann der Sturz des zweiten französischen Kaisertums durch deutsche Waffen (1870) die italienische Regierung ermutigte, nach der Einnahme Roms (20. September 1870) den Rest des Kirchenstats dem Königreich Italien einzuverleiben. Für diese Lösung der römischen Frage konnte die Anerkennung des Papsttums nicht erwartet werden. Getreu dem von ihm in zalreichen Allocutionen seit 1849 ausgesprochenen, auch im Syllabus (Nr. 27, 34, 75, 76 und den dort angefürten Allocutionen Pius IX.; vgl. auch Pius VII. Allocution vom 16. März 1808) verkündigten Grundsatze, welcher den Fortbestand der weltlichen Herrschaft des Papstes als eine, namentlich in der Gegenwart notwendige Bedingung der Unabhängigkeit der katholischen Kirche und ihres Oberhauptes erachtet, hat vielmehr Pius IX., wie er bereits in der Bulle Cum catholica ecclesia vom 26. März 1860 alle Urheber und Teilnehmer der Occupation von Teilen des Kirchenstats als occupatores bonorum ecclesiae mit dem großen Kirchenbann belegt hatte, widerholt in der Encyclica Respicientes ea omnia vom 1. November 1870 erklärt, daſs alle an der als „Gottesraub“ qualifizirten Invasion Beteiligten dem großen Banne verfallen seien; vgl. auch Pius IX. Konstitution Apostolicae sedis vom 12. Oktober 1869 rubr. Excommunicationes latae sententiae speciali modo Rom. Pontifici reservatae nr. 12. Im Königreich Italien aber wurde unter dem 13. Mai 1871 das Gesetz über die dem h. Stule und der katholischen Kirche erteilten Garantien erlassen. In demselben werden dem Papste die persönlichen Prärogativen der Souveräne gewärleistet, dem h. Stule eine Dotation im Betrage einer järlichen Rente von 3,225,000 Franken (entsprechend den im ehemaligen päpstlichen Statsbudget unter den Rubriken: h. apostolische Paläste, h. Collegium, kirchliche Kongregationen, Statssekretariat und diplomatische Vertretung im Auslande aufgenommenen Beträgen) ausgeworfen, Bestimmungen zur Warung der Freiheit des Papstes in Ausübung der obersten Kirchenregierung getroffen und ihm von der italienischen Regierung auf ihrem Gebiete die Freiheit des Verkehrs mit dem Episkopat und den auswärtigen Regierungen und Völkern, sowie die diplomatische Immunität der bei den fremden Mächten beglaubigten Nuntien und Legaten, sowie der fremden Repräsentanten bei dem h. Stule garantirt. Das Gesetz hat überdies die Grenzen der römischen Kirchenfreiheit im Königreich Italien auf Kosten der aus der Kirchenhoheit fließenden statlichen Befugnisse in einem Maße erweitert, welches für den nicht eben fest gefügten Bau des italienischen Statswesens bei fortgesetzter Befeindung durch die Kurie nicht unbedenklich ist, wie denn überhaupt mit dem Cavourschen Prinzip der „freien Kirche im freien Stat“ eine ernste Probe noch nicht gemacht ist, so lange das Papsttum seine Anhänger von der Ausübung des aktiven und passiven politischen Walrechts im Königreich zurückzuhalten für zweckmäßig erachtet.

Der Papst vermag nach dem Verlust der weltlichen Souveränität in den Beziehungen, in welchen er als geistliche Macht zu den souveränen Staten steht, zwar noch eine der Souveränität in manchen Stücken analoge Stellung zu behaupten, welche ihm außer den souveränen Ehren für seine Person besonders das Gesandtschafts- und das Recht des Abschlusses quasiinternationaler Verträge gewärt; andererseits schließen aber die grundverschiedenen Verhältnisse eine völlige Gleichstellung der päpstlichen Quasisouveränität (als einer bloß noch „spirituellen“, „uneigentlichen“, weil gewissermaßen entkörperten Souveränität) mit der Stellung

der weltlichen Souveräne in der internationalen Rechtsordnung aus, wie denn dem Papste ein Recht zum Kriege im eigentlichen Sinne (das Pius IX. noch nach 1870 in Anspruch nahm, s. Zeitschr. f. Kirchenrecht, Bd. XVI, S. 240), schon deshalb nicht zustehen kann, weil er nicht, wie eigentlich souveräne Mächte, in einem Statsgebiet ein Angriffsobjekt einzusetzen hat. Dieser Umstand ruft eine Reihe schwerer, bisher praktisch ungelöster Fragen des internationalen Rechts hervor, welche durch das italienische Garantiegesetz nur noch mehr komplizirt worden sind. Denn nicht nur für jeden bewaffneten Angriff, unternommen vom italienischen Statsgebiet aus, würde völkerrechtlich die italienische Statsgewalt einzustehen haben, sondern, da für die internationale Anerkennung der Unverletzlichkeit der Souveräne die Voraussetzung ist, daſs sie für von ihnen einem fremden State im ganzen oder einzelnen Bürgern desselben zugefügte Rechtsverletzungen zuletzt durch Bekriegung des von ihnen repräsentirten States in Anspruch genommen werden können, muſs die italienische Statsgewalt völkerrechtlich für den Miſsbrauch des von ihr im Garantiegesetze dem Papste gewärten Privilegiums der strafrechtlichen Unverantwortlichkeit auch im Falle sonstigen völkerrechtswidrigen Friedensbruchs eintreten und würde dieselbe z. B. bei päpstlicherseits angestifteten Empörungen, päpstlicher Lösung des Untertaneneids 2c. gegenüber den verletzten Staten troz des Garantiegesetzes sich der völkerrechtlichen Verpflichtung nicht entziehen können, durch Ausweisung oder Gefangennahme des Papstes die Neutralität ihres Statsgebietes zur Geltung zu bringen. Andererseits ist die Anerkennung einer privilegirten und eximirten Rechtsstellung des Papstes in der internationalen Gemeinschaft der christlichen Völker aus realpolitischen Gründen so lange gerechtfertigt, als die römisch-katholische Kirche sich in ihrer bestehenden statsänlichen Organisation zu behaupten vermag. Die dem Papsttume durch letztere gewärte Möglichkeit politischer Machtentfaltung ist noch so groß, daſs dasselbe, in der richtigen Erkenntnis, daſs eine Doppelsouveränität der geistlichen und der weltlichen Gewalt über dieselben Völker begriffswidrig ist, seit dem Verlust des Kirchenstats mit gesteigerter Energie die alten Prätensionen der geistlichen Universalmonarchie zu erneuern bestrebt ist, nach welchen der Papst den einzigen waren Souverän über den nationalen Staten darstellt, welche von den Kurialisten nur als Provinzen seines Weltreichs aufgefaſst werden, über welche er sein Hoheitsrecht (potestas indirecta oder directa in rebus temporalibus) auszuüben hat. Eine souveräne Kirche stellt freilich eine contradictio in adjecto dar; eine Kirche kann nicht souverän sein, weil sie notwendig die Tendenz haben muſs, universal zu sein, jede Universalherrschaft aber die gottgeordneten Volksindividualitäten negirt. Dieser Widerspruch berürt das große Problem, welches die Geschichte den modernen Staten gestellt hat, daſs die Papstkirche ebenso sehr politische Machtanstalt ist, als Gemeinschaft christlicher Gottesverehrung und deshalb das Verhältnis der Statsgewalten zu ihr nur nach individuellen Maßstäben, nicht nach einer allgemeinen Theorie vom Verhältnis des States zu den christlichen Kirchen überhaupt geregelt werden kann.

Über die Sekularisation von Kirchen- insbesondere Klostergut im Königreich Italien ist auf den Art. „Italien“, Bd. VII, S. 251, zu verweisen. **R. W. Dove.**

Sekularismus. Mit diesem Namen hat eine seit den fünfziger Jaren dieses Jarhunderts großes Aufsehen erregende und jetzt ihre Anhänger nach Hunderttausenden zälende Sekte oder Richtung englischer Freidenker ihre eigenthümlich atheistisch-materialistische Richtung bezeichnet. Der Stifter dieser Gemeinschaft, George James Holyoake, ein Freund des bekannten Socialisten Robert Owen, aber von entschiedenerer atheistischer Richtung als dieser, begründete im J. 1846 im Verein mit mehreren Gleichgesinnten, wie Townley, Knight, Grant (welcher letztere indessen später auf den christlich-gläubigen Standpunkt zurücktrat) ein für „die arbeitenden und denkenden Klassen“ bestimmtes Zeitblatt „The Reasoner“, welches bald zu jenem Hauptorgan der modernen englischen Freidenkerei wurde. Diese unterscheidet sich von der des vorigen Jarhunderts im allgemeinen durch ihre mehr atheistische als theistische Grundrichtung, wozu sich speziell bei Holyoake

und seinen Genossen ein praktisch-utilitarisches Streben auf moralischem Gebiete sowie ein kräftiger Associationstrieb gesellte. Den Namen „Atheismus" verschmähte man als Bezeichnung des Lehrbegriffs der Partei; „Non-Theism" sollte nach der ursprünglich getroffenen Wal deren Theorie heißen, um damit anzudeuten, daſs man die Annahme einer Gottheit nicht direkt (im Sinne eines erklärten Anti-Theism) bestreite, sondern eben nur davon abstrahire, ob ein Gott sei oder nicht. Doch zog man später die Benennung „Secularism" vor, weil man die eigentliche Haupttendenz der gesamten Partei oder Richtung, die Tendenz „für die Welt zu leben und zu sterben und für das Wol der Menschen in dieser Welt zu arbeiten" (to work for the welfare of men in this world), damit am treffendsten bezeichnet fand. Denn weltliche Gesinnung, Erfüllung der Pflichten des diesseitigen Lebens one Rücksichtnahme auf das jenseitige, „Beförderung des zeitlichen Wols der Menschheit durch zeitliche Mittel" (present human improvement by present human means), das ist der Grundgedanke der Moral dieser Partei. Ihr Gesetz hat diese Moral an den einfachen Pflichten des natürlichen, des utilitarischen und des artistischen (künstlerisch-industriellen) Lebens. Ihre Sphäre ist allein dieses Leben, nämlich ein möglichst energisches Wirken an seiner allseitigen Beförderung, Ausbildung und Vervollkommnung. Ihre Macht endlich besteht einzig und allein in wissenschaftlicher Bildung und intelligenter Fürsorge für die Dinge dieses Lebens (vgl. Grant und Holyoake, A public Discussion on Christianity and Secularism, London 1853, p. 4 sqq. 221 sqq.). Die Nützlichkeit ist das einzige Prinzip und der Hauptgrundsatz der Moralität dieses Standpunkts, der sich mit vollem Rechte als ein konsequenter, vollständig durchgebildeter Utilitarismus bezeichnen läſst, als die „auf den Trümmern der Religion errichtete Ethik des Atheismus". Denn kein übernatürliches, kein jenseitiges Element darf auf die Handlungsweise dieser rein irdisch gesinnten Moralisten irgend welchen Einfluſs üben. „Allein an das Wissen weist uns die Natur, wo wir Hilfe bedürfen, und allein an die Menschheit, wo es uns um Mitgefül zu tun ist. Liebe zu dem, was Liebe verdient, ist unsere einzige Anbetung, Studium unsere einzige Lobpreisung, Unterordnung unter das Unvermeidliche unsere Pflichterfüllung, Arbeit und nur Arbeit unser Gottesdienst" (Townley und Holyoake, A public Discussion on the Being of a God, London 1852, p. 58).

Diesen praktischen Grundsätzen des Sekularismus entspricht seine Dogmatik, wenn man eine systematische Negation aller positiven Dogmen so nennen darf. Die Annahme der Existenz einer Gottheit, ja selbst der Gebrauch des Ausdrucks „Gott" wird verworfen, jedoch nicht im Sinne eigentlicher Gottesleugnung, sondern nur in dem des Ermangelns irgend welcher bestimmter und sicherer Gotteserkenntnis. „Um Gottes Dasein bestimmt leugnen zu können, müſste man unendliches Wissen haben, müſste man bis an die Grenzen alles Vorhandenen gelangt sein und sämtliche Gebiete des Universums durchforscht haben, one Gott irgendwo zu finden". Die Materie, obschon ewig und durch sich selbst existirend, ist doch nicht selbst für Gott zu halten, da ihr offenbar Selbstbewuſstsein und Willensfreiheit, die konstitutiven Faktoren persönlichen Wesens, fehlen. Wie die Welt nicht geschaffen ist, so wird sie auch nicht durch eine göttliche Vorsehung regiert. Die Erfarung lehrt, daſs es keinen Vater im Himmel, keine Erhörung der Gebete, überhaupt keinerlei tatsächliche Belege für eine spezielle Providenz gibt. Auch läſst sich Gottes Dasein nicht auf theologischem Wege aus der zweckvollen und gesetzmäßigen Einrichtung der physischen oder moralischen Welt erweisen. Eine derartige Argumentationsweise wird immer nur eine solche Idee Gottes ergeben, die nichts als die „verworrene Widerspiegelung des eigenen Bildes des Menschen von der Wand des Universums" ist; sie wird es einerseits immer nur zu Analogieen one Gewiſsheit bringen, andererseits aber zu viel beweisen, da ja für den höchst weisen Schöpfer der höchst weise eingerichteten Schöpfung sofort wider ein noch weiserer Urheber zu postuliren wäre und so des Folgerns und Schließens kein Ende würde. In dieser Bestreitung des teleologischen Beweises schloſs sich Holyoake, der auf diesen Punkt besonderen Fleiß und

Scharfsinn verwandte, teils an den atheistischen Poeten Shelley, teils an den berühmten Naturforscher Geoffroy S. Hilaire an. Er richtete dabei seine Kritik hauptsächlich gegen Paley's „Natural Theology“, die Hauptautorität auf dem Gebiete der physiko-theologischen Apologetik sowie gegen dessen Evidences of Christianity (vgl. sein Werk: „Paley refuted in his own words“, 3. Edit., London 1850). — Besonders charakteristisch ist die Art, wie die Sekularisten sich über das Jenseits, die Vergeltung und das ewige Leben äußern. „Wir wissen nichts um die jenseitige Welt, wenn es eine solche gibt; und eben weil sie mit ihren sittlichen Gesetzen uns gänzlich unbekannt ist, dürfen wir uns schlechterdings nicht um sie kümmern, sondern haben unser moralisches Streben lediglich dem Diesseits zuzuwenden“. „Sowol das vor uns Dagewesene wie das Zukünftige hat man als zwei schwarze, völlig undurchsichtige Vorhänge zu betrachten, aufgehängt am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens und noch nie von irgend einem Lebenden aufgezogen oder auch nur gelüftet. Tiefes Schweigen herrscht hinter diesen Vorhängen: kein hinter ihnen Stehender wird jemals Antwort erteilen auf die Fragen, welche die vor ihnen stehenden Erdenbewoner an ihn richten; alles, was du etwa hörst, ist nur der hohle Widerhall deiner Frage, gleich als hättest du in einen Abgrund geschrieen!“ „Gibt es andere Welten, in die man nach diesem Leben versetzt wird, so werden eben diejenigen am besten im Stande sein, sich ihrer zu freuen, welche die Beförderung des diesseitigen Gemeinwols der Menschen hienieden zu ihrem einzigen Geschäfte gemacht haben; gibt es kein Jenseits, so stehen die Menschen offenbar sich selbst im Lichte, wenn sie es unterlassen, sich dieser Welt zu freuen!“ (Vergl. namentlich Holyoakes Schrift: „The Logic of Death“, eine Art von Trostschrift an seine Freunde, entstanden aus Vorträgen, die er beim Wüten der Cholera in London im Jare 1849 hielt.)

Seit Ende der sechziger Jare hat der unter Holyoakes Leitung noch verhältnismäßig zahme und bei bloß hypothetischer Gottesleugnung stehen bleibende Sekularismus eine Fortbildung zu radikalerem Auftreten erfaren. Charles Bradlaugh, der berüchtigte socialdemokratische Agitator (geb. als Son eines armen Schreibers in Hoxton bei London am 26. Sept. 1833, aufgewachsen one höhere Schulbildung als Autodidakt, seit 1860 Herausgeber des radikal freidenkerischen Blattes The National Reformer, später Abgeordneter für Nottingham, im Haus der Gemeinen, und seitdem eine der ersten parlamentarischen Berühmtheiten Englands geworden), wurde nun zum Hauptfürer und Förderer der Bewegung. Früher ein mehr harmloser Schwärmer für Tea-Totallertum, hat er wärend der letzten zehn Jare seinem unruhigen Treiben mit wachsender Entschiedenheit eine Richtung auf systematische Zerstörung der Fundamente christlicher Sittlichkeit wie Religiosität gegeben; ersteres durch sein Eintreten für die von Nordamerika aus in England eindringende, auf malthusischer Grundlage fußende Doktrin vom präventiven Geschlechtsgenuss (die er namentlich durch Herausgabe des Knowltonschen Buchs Fruits of Philosophy für England zu verbreiten suchte), letzteres durch die in wütenden Invektiven wider die angebliche „Lüge“ und Dummheit des Glaubens sich ergehenden Vorträge vor Volksversammlungen und Freidenkerklubs in London wie anderwärts. „Atheistisch in der Theologie, demokratisch in der Politik, malthusianisch in der Socialwissenschaft!“ lautet das Losungswort des unermüdlichen und ungemein erfolgreichen Agitators. 1877 wegen Veröffentlichung jener Knowltonschen „Früchte der Philosophie“ als Verbreiter unsittlicher Lehren verklagt, erkämpfte er seine Freisprechung durch eine geschickte Verteidigungsrede. Zwei Jare später trat er in seinen berühmten Kampf als Eidesverweigerer wegen grundsätzlicher Gottesleugnung im Parlament ein (vgl. die das Wesentliche über den verwickelten und unerquicklichen Handel zusammenstellenden Berichte in Matthes-Gerlach, Allg. kirchl. Chronik f. 1881, S. 169 f.; f. 1882, S. 170 ff.). Schon seit 1876 ist er Präsident einer großen englischen Freidenkergesellschaft; in dieser Eigenschaft empfing, begrüßte und bewirtete er 1881 die Deputirten des festländischen Freidenkertums bei dem von Louis Büchner geleiteten „Internationalen Freidenkerkongresse“ in London. Übrigens bestehen zwischen den von Bradlaugh

und seinem Anhange vertretenen britischen Atheismus oder, wie er sich immer noch gern nennt und nennen hört, „Sekularismus" und dem durch Büchner, Vogt, Häckel &c. repräsentirten deutschen Seitenstück dazu manche Differenzen. Der Sekularismus hat u. a. die Forderung der politischen Emanzipation der Weiber in sein Programm aufgenommen; vgl. das Plaidoyer der Miss. Hypatia Bradlaugh für dieses Ziel bei der Jaresversammlung der schott. National Secular. Society 1882 (The Catholic Presbyterian, Juli 1882). Desgleichen bedient sich derselbe troß seiner erklärten Religionsfeindschaft ab und zu gewisser Anklänge an religiöse Kultusceremonieen. Es gibt ein von Bradlaughs Freunde Austin Holyoake († 1874), nicht zu verwechseln mit jenem J. G. Holyoake, zusammengestellte Liturgie: Rituale Holyoakense s. Hierurgia secularis mit Formularen für secularistische „Taufe" oder Akte der Namengebung, für Begräbnisse u. s. f. Auch Bradlaugh soll öfters als sekularistischer Priester fungiren und bei Leitung dessen, was der Sitte als Surrogat für den christl. Gottesdienst dient, sich beteiligen. Über die schale Langweiligkeit solcher Bradlaughschen „Gottesdienste", worin Schimpfereien und schlechte Witze über die Priester das einzig Anziehende und Pikante bilden, wird freilich seitens nicht-sekularistischer Reporter bitter geklagt. — Besonders auch in diesem Ceremonieen- und Formelwesen des von Bradlaugh inspirirten vulgären Sekularismus tritt eine gewisse Verwandtschaft mit A. Comtes' Positivismus (s. d.) zu Tage. Der vornehmere Sekularismus der wissenschaftlich Gebildeten, namentlich der gelehrten Naturforscherkreise, zieht es vor, sich als „Agnosticismus" zu bezeichnen und ebendamit sich weniger zu Bradlaughs dogmatischer als zu des älteren Holyoake mehr nur hypothetischer Gottesleugnung zu bekennen.

Über das frühere (Holyoake-Grantsche) Entwicklungsstadium des Sekularismus handelt ausfürlich James Buchanan, Faith in God and modern Atheism., vol. 1, p. 223—291 (London 1857); über das spätere, durch Bradlaugh eingeleitete: M. Davies, Heterodox, London (1874), sowie die seit 1880 in England wie anderwärts ziemlich zalreich erschienenen Bradlaugh-Biographieen (z. B. von Leop. Katscher in „Unsere Zeit", 1882, Heft III, S. 441 ff.). Vgl. Christianity and Secularism. A written debate between the Rev. G. Sexton and C. Watts, Esq. (London 1882); auch des Erzb. Thomson v. York Rede beim anglikanischen Kirchenkongress zu Newcastle 1881 „Über die Pflicht der Kirche in Bezug auf das Vorherrschen des Sekularismus", sowie zalreiche Zeitschriften-Artikel (Contemp. Rev. 1878, Juli pag. 828 sq., Gegenwart 1880, Nr. 31 u. a.)

Zöckler.

Sela, s. Musik bei den Hebräern, Bd. X, S. 379.

Selbstsucht ist ein Wort späten Ursprungs für einen Begriff urältesten Datums. Es bezeichnet viel treffender als „Egoismus" die ausschließliche Beziehung des menschlichen Wollens und Begehrens auf das eigene Selbst im Gegensatze zu dem Gehorsam und der Liebe, die der Mensch seiner anerschaffenen Bestimmung gemäß Gott dem Herrn schuldig ist. Diese abnorme Richtung kommt dogmatisch in Betracht als die Grund- oder Wurzelsünde, ethisch als der fruchtbare Keim sündiger Entwicklung oder als Sündenwurzel, dann als Neben- und Unterströmung aller natürlichen Sittlichkeit.

1) Der Mensch, als geistleibliches Wesen, zwischen Gott und die Welt in die Mitte gestellt, mit Gott durch seine Persönlichkeit verwandt, der Welt durch seine Natur zugehörig, hatte die Aufgabe, durch freie dankbare Liebe die Gemeinschaft mit Gott zu bewaren und sich selbst zuvörderst für Gott zu heiligen, dann durch treuen Dienst die Welt im Gehorsam gegen Gott zu erhalten und ebenfalls für Gott zu heiligen. In dieser zweifachen Richtung seiner Tätigkeit sollte er das Ziel seiner Bestimmung erreichen: die vollendete Ausprägung des Bildes Gottes in und an ihm, zu welcher er angelegt war. Nach welcher Seite hin er zuerst von dieser ihm vorgezeichneten Ban abwich und in Abnormität seiner Entwicklung geriet, ist eine Frage, die mit der nach Entstehung des Bösen, der Sünde überhaupt, zusammenhängt, von uns also hier nicht eingehend behan-

delt werden kann; nur an die Differenz sei erinnert, welche zwischen Jul. Müller (Lehre von der Sünde II, 3. 4) und Rich. Rothe (theol. Ethik 2 A. Bd. 1) darüber sich erhob, ob die Wurzelsünde in Selbstsucht, wie jener, oder in Sinnlichkeit, wie dieser behauptete, bestehe (vgl. auch die klare Darstellung der beiden Ansichten und den Versuch, sie zu vermitteln bei Dorner, Christl. Glaubenslehre, Bd. 2, § 77)? Wir halten dafür, daſs die Priorität der Selbstsucht zukomme. So lange der menschliche Geist Gott hingegeben blieb, hielt er die eigene Natur in Schranken. Erst als er in falscher Selbstbehauptung das eigene Leben außer und wider Gott zu suchen sich vermaß und den Gelüsten nach Gottgleichheit in Unabhängigkeit von Gott in sich Raum gab, entfesselte er auch die Triebe der Sinnlichkeit im Fleische. So schildert auch die Schrift 1 Mos. 3 den Hergang. Mit dem Worte: „ihr werdet sein wie Gott“ warf die Schlange den Funken der Selbstsucht in die Seele des Weibes; dann trat die lüsterne Begierde nach der verbotenen Frucht hinzu. Der geistigen Abkehr von Gott folgt die sinnliche Zukehr zur Welt nach, und die Selbstüberhebung des Menschen, der sein Heil nicht von oben her empfangen, sondern selbstisch an sich reißen will, straft sich in der Selbsterniedrigung, daſs er im Eitlen und Vergänglichen, in der Kreatur für den verlornen Frieden Ersatz suchen muſs, ein Knecht der Fleisches- und Augenlust wird. Die Selbstvergötterung schlägt um in Weltvergötterung.

2) Die dem Menschen seitdem angeborne verkehrte Richtung der Selbstsucht ist in ihm der fruchtbare Keim sündiger Entwicklung, wie Paulus sie Röm. 1, 21 ff. zeichnet. Diese Entwicklung kann widerum zwei scheinbar divergente, in Wirklichkeit sich tausendfältig kreuzende oder in einander übergehende Wege einschlagen: den der sinnlichen Genuſssucht und den des geistigen Hochmuts. Beide haben in der Selbstsucht ihren Ausgangspunkt. Der Genuſssüchtige jagt der Glückseligkeit nach, indem er die Welt, soweit er vermag, seinem Selbst unterwirft, aneignet, ihre Güter und Freuden durch- und auskostet. Die äußeren Hindernisse, auf welche er dabei stößt, strebt er rücksichtslos zu überwinden. Hier entspringt der vielgenannte „Kampf ums Dasein“, auf welchen eine neuere Weltanschauung die gesamte Geschichte der Menschheit, die ganze Erscheinung des menschlichen Lebens zurückfüren will. Das Ware daran ist, daſs die Selbstsucht keine Pflicht gegen die Gemeinschaft anerkennt, daſs in dem Ringen nach Glückseligkeit Einer dem Andern im Wege ist, und daſs, wo die Selbstsucht herrscht, der Stärkere one Schonung oder Mitleid den Schwächeren niedertritt und über ihn hinweg das begehrte Gut ergreift Jede eudämonistische Moral statuirt konsequenterweise dieses bellum omnium contra omnes als harte Naturnotwendigkeit. — Der geistige Hochmut gibt sich den Schein, dies wilde Treiben zu verachten. Er sucht seine Befriedigung in vermeinter geistiger Vollkommenheit. Wissensstolz, Herrschsucht sind seine Impulse. Er dünkt sich hoch erhaben über die kleinen und niedrigen Genüsse der sinnlichen Natur, er verachtet den Leib selbst und seine Bedürfnisse. Aber, wie Martensen (Ethik I, S. 182 ff.) sehr gut zeigt, der Genuſsmensch ist nicht one Hochmut; er bildet sich etwa, dem Gewissen und dem Gesetze trotzend, eine Theorie zur Rechtfertigung seiner Sinnenlust; und der Geisteshochmut erleidet oft gerade in seinen entschiedensten Vertretern die schmählichsten Niederlagen, wo die unterdrückte und verachtete Sinnlichkeit sich gewaltig empört und diese Hoffärtigen ihrerseits schmachvoll knechtet (ein fein ausgefürtes Beispiel hiezu ist der geistliche Liebhaber der Esmeralda in Viktor Hugos Notre-Dame).

Versucht man es, die einzelnen Hauptsünden nach den zwei Grundrichtungen der Selbstsucht zu klassifiziren, so treten auf die Seite der Sinnlichkeit die roheren und gemeineren, auf die des Hochmuts die feineren und geistigeren Formen der Sünde. Immer bleibt das Selbst des Sünders der Mittelpunkt, um den sein ganzes Leben sich dreht, von dem es nicht loskommt; und die Liebe zu Gott wird durch die Selbstsucht in allen ihren Erscheinungen verneint und ausgeschlossen. Die Moral, die man auf dem Prinzip des Egoismus aufzubauen in alter (Epikur) und in neuer Zeit (M. Stirner, der Einzige und sein Eigenthum) aufzubauen versucht hat, kann nur eine atheistische sein.

3) Der groben Selbstsucht eine „vernünftige Selbstliebe“ gegenüberzustellen, die freilich auch den eigenen Nutzen und Vorteil obenan setzt, die es aber in ihrem wolverstandenen Nutzen und Vorteil findet, dem Nächsten auch etwas zukommen zu lassen, und zwischen seinen und ihren Interessen einen billigen Ausgleich trifft, dies möchte noch die unzweideutigste der Verkleidungen sein, deren sich die Selbstsucht bedient, um unter Preisgeburg der Form ihr Wesen zu retten und sich in ein „tugendhaftes“ Leben einzuschmuggeln. Dem, was die Alten iustitia civilis, bürgerliche Rechtschaffenheit, nennen oder der hausbackenen Moral des Rationalismus schlechthin allen sittlichen Wert abzusprechen, dürfte zu weit gegangen sein; sie ist vielmehr eine nützliche brauchbare Sache, stellt eine gewisse äußere Konformität mit dem Gesetz her, vertritt das Amt einer wirksamen Präventivpolizei. Vor allem aber ist diese Moral eine Brutstätte des feineren Egoismus, wie er als Neben- und Unterströmung aller natürlichen Sittlichkeit von uns bezeichnet wurde.

In Gestalt der oben schon erwänten „vernünftigen Selbstliebe“ ist der Egoismus vornehmlich Geschäftsprinzip. „Leben und Lebenlassen“ heißt seine Devise. In welchem Grade davon auch der ehrbare Handel und die achtungswerte Industrie durchdrungen sind, wie sichs da überall von selbst versteht, dass das eigene Interesse oberster Gesichtspunkt sein muss, bedarf keiner Auseinandersetzung. Hier schon deckt die Tugend der Redlichkeit als Flagge die Kontrebande der Gewinnsucht. Man verzichtet auf den unredlichen Gewinn, nur weil der redliche immerhin sicherer und nachhaltiger ist.

Bis zur Erscheinung des Heroismus, der unbegrenzten Opferwilligkeit, schwingt die Selbstsucht im Familienleben sich auf; sie nimmt hier sogar die Gestalt der Selstverleugnung an. Eltern legen sich die schwersten Entbehrungen auf, versagen sich alle eigene Bequemlichkeit, um ihren Kindern, sei es ein Vermögen, sei es eine tüchtige Ausbildnng, zu verschaffen. In adeligen Häusern wird der Aufrechthaltung der Familienehre unbedenklich alles zum Opfer gebracht; der Son etwa, der berufen scheint, den Glanz des Hauses fortzusetzen, gründet seine Existenz auf die freiwillige Selbstenterbung sämtlicher Geschwister. Was ist endlich der Ehrgeiz in allen seinen Gestalten, der wissenschaftliche, der künstlerische, der statsmännische Ehrgeiz, mit all' seinen großartigen Leistungen und Erfolgen anders als Selbstsucht? — Sie geht auf alle Bedingungen ein, die man ihr stellt, sie ist der unglaublichsten Selbstentäußerungen fähig, sie schmiegt und biegt sich und läßt sich auf ein Minimum reduziren, wenn sie nur eben noch existiren darf; ihres schließlichen Triumphes ist sie gewiss.

Auch das religiöse Gebiet, auch die Frömmigkeit, ist ihr nichts weniger als unzugänglich, und zwar tritt sie hier wider in ihren beiden Hauptformen auf; als geistliche Genusssucht und als Selbstgerechtigkeit. Die genussüchtige Frömmigkeit ist wälerisch in der Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse; die einfache schlichte Kost der biblischen Lehre wird von ihr verschmäht, sie hascht nach Absonderlichkeiten, nach geheimnisvollen Tiefen, nach schwindelnden Höhen; oder sie trägt weltliche Geschmacksrichtung, Moden ins religiöse Leben über. Es wird doch immer eine verfeinerte, sublimirte Sinnlichkeit ihr zugrunde liegen. Der geistliche Hochmut aber erzeugt die Selbstgerechtigkeit, die im Pharisäertum sich typisch ausgeprägt und in dem feindlichen Gegensatz desselben zu Jesus ihr innerstes Wesen geoffenbart hat. Wie tief sie im natürlichen Menschenherzen wurzelt, wie schwer sie auszurotten ist, zeigt die Geschichte der christlichen Religiosität, lehrt uns die eigene tägliche Erfarung, der Kampf, den jeder treue Christ mit sich selbst, jeder wachsame Seelsorger mit seinen Pflegebefohlenen ihrethalben zu füren hat.

Am letzten Ende läßt die Selbstsucht ihre Knechte im Tode. Weil sie ihr Leben erhalten wollten, müssen sie es verlieren. Der Genussmensch wird im Tode von allem entblößt, womit er, unter dem Vorwande sie zu sättigen, seine Seele betrog. Der Hochmütige bleibt mit seinem geliebten Ich allein zu seiner ewigen Qual. Weltvergötterung und Selbstvergötterung fallen schließlich

unter das Gerichtswort Jes. 48, 22; 57, 21; 66, 24: „die Gottlosen haben keinen Frieden".
Karl Burger.

Selbstverleugnung ist in allen Punkten das Widerspiel der Selbstsucht; in ihrem Ursprung, in ihrem Wesen, in ihrem Ziele bilden sie einen ausschließenden Gegensatz, wie ihn Christus Matth. 10, 38 f.; 16, 24 f.; Mark. 8, 34 f.; Luk. 9, 23 f. scharf aneinanderrückt. Das neutestamentliche Wort für „sich selbst verleugnen" ist ἀρνεῖσθαι, ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν (vgl. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. z. d. W.). Durchaus neutestamentlich ist aber die Sache selbst. Von Selbstverleugnung im Sinne der Forderung Jesu an seine Jünger und Nachfolger hat die Welt vor Ihm nichts gewusst, will die Welt außer Ihm nichts wissen. Denn nichts geringeres wird mit ihr verlangt, als dass der Mensch sein Ich, sein Selbst verneine, seinen Willen aus dem falschen Centrum der Egoität herausnehme und dadurch sein natürliches Leben virtuell aufhebe, vernichte, wissentlich verliere, zugleich aber ein neues, das ware Lebenscentrum, gewinne, indem er seinen Willen mit dem göttlichen einigt, sein Leben mit Christo in Gott verborgen setzt (Kol. 3, 3) und fortan nicht sich selbst lebt, sondern dem, der für ihn gestorben und auferstanden ist (2 Kor. 5, 15), so dass er mit Paulus sagen kann: „ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir" (Gal. 2, 20).

Niemand vollbringt dies in einem Anlauf. Hat doch Jesus, der von aller Weltlust freie, an dem das Er litt, Gehorsam gelernt (Hebr. 5, 8) und in der Selbstverleugnung sich geübt, bis Er am Ölberg die letzte Spur der Schwachheit abtat. W i r müssen länger lernen, mehr üben, und werden nie das Ziel ganz erreichen, so lange wir den Leib der Sünde und des Todes an uns tragen.

Wir fangen aber an uns selbst zu verleugnen in der Buße. Der vom Geiste Gottes ergriffene Mensch gerät mit sich selbst in Zwiespalt; ein Zug zur Warheit und Gerechtigkeit regt sich in ihm und weckt ein Verlangen, ein Wollen, welches von dem alten Wesen des Fleisches loskommen möchte. Dies Wollen ist noch schwach, es ist oft unaufrichtig und dann vergeblich. Aber den Aufrichtigen lässt es Gott gelingen. Er schenkt ihnen mit der Buße den Glauben; Er belehrt sie; sie werden wiedergeboren, sei's dass sie nun erst die Taufe empfangen, sei's dass ihre Taufgnade jetzt in Aktualität tritt. Von da an ist ihr Leben ein fortgesetzter Kampf des neuen Menschen wider den alten, des Geistes wider das Fleisch, und damit eine tägliche Übung der Selbstverleugnung. So stellt die Selbstverleugnung sich dar als die innerste Seite, als die beständig fließende Quelle der Erneuerung oder Heiligung des Christen. Wir tun keinen Schritt vorwärts auf dem schmalen Weg, wir legen keine Unart des Fleisches, keine sündige Gewönung, keinen Charakterfehler ab, wir tragen in keiner Versuchung den Sieg davon, wir bestehen keine Glaubensprobe, wir vollbringen kein wares und annähernd reines Werk der Liebe, one dass wir, uns selbst verleugnend, den Widerspruch, den Reiz, die Trägheit und Unlust des alten Menschen zuvor überwinden.

So bildet die Selbstverleugnung in der Tat den Kern der Jüngerschaft, die Grundbedingung der Nachfolge Christi. So bewärt sich aber auch in ihr des Herrn Wort: „wer sein Leben verliert um Meinetwillen, der wirds erhalten." Über dem täglichen Abtöten und Kreuzigen des Fleisches wächst und kräftigt sich und gelangt zu immer reiferer Ausgestaltung das neue, das göttliche Leben des Christen. Das aber zeigt sich zugleich, dass die Selbstverleugnung kein einmaliger, sondern ein fortgehender innerer Akt, ja mehr und mehr ein Habitus des Jüngers ist. Ob dieser durch einzelne äußere Akte, durch selbst auferlegte besondere Übungen unterstützt und gefördert werden muss, durch Fasten und Kasteiungen, Enthaltungen und Verzichte, bleibt Sache teils der freien individuellen Entschließung, teils der speziellen Lebensfürung. Was der Herr von dem reichen Jüngling fordert, was Er im Anschluss an die Verhandlung mit demselben Seinen Jüngern zumutet (Matth. 19, 21. 29), sind solche einzelne Akte der Selbstverleugnung, aber nicht etwa consilia, deren Befolgung zu einer höheren Stufe der Heiligung erhebt, sondern praecepta, zu deren Erfüllung jeder Christ gege-

denen Falles bereit sein muss. Grundfalsch und dem Geiste des Evangeliums zuwider ist der Versuch, die Selbstverleugnung in Gesetzesform vorzuschreiben und in ein verdienstliches Werk umzuwandeln. Sie hat sittlichen Wert und trägt zur Heiligung bei nur soweit sie aus dem freien Willen des Widergebornen hervorgeht.

So geübt, ist sie aber auch ein wichtiges Mittel zur Erbauung des Leibes Christi und zur Pflege christlicher Gemeinschaft. Die Schonung der schwachen Gewissen, die Verhütung des Ärgernisses, die Meidung alles bösen Scheines, die Sanftmut, die dem irrenden Bruder zurechthilft, die suchende Treue, die dem Verlornen nachgeht, die Demut, die sich nicht dienen läßt, sondern zu dienen für ihren Beruf achtet, ja alle Betätigungen der christlichen Bruderliebe setzen voraus, dass wir unsere Selbstsucht, unser Fleisch, das dem allen abgeneigt ist, zu verleugnen wissen.

Endlich gilt auch hier: „wenn Jemandes Wege dem Herrn wohlgefallen, macht Er auch seine Feinde mit ihm zufrieden“ (Spr. Sal. 16, 7). All die stille Arbeit und Zucht, die der Jünger Jesu durch Selbstverleugnung an sich vollbringt, liegt der Welt sehr ferne, ja sie spottet wol darüber; aber die Frucht davon zu genießen, läßt sie sich behagen. Die gleichmütige Gelassenheit, die sanftmütige Bescheidenheit, die „Höflichkeit des Herzens“, welche der ware Christ mit saurer Mühe erworben hat, macht auf Weltkinder einen angenehmen woltuenden Eindruck. Man verzeiht ihm fast, dass er ein Christ ist, um dieser Eigenschaften willen, die den Verkehr mit ihm so sehr erleichtern. —

Ihr eigentliches Ziel jedoch erreicht die Selbstverleugnung der Christen in der zukünftigen himmlischen Gemeinschaft der Auserwälten, wo die Selbstsucht keinen Raum mehr hat, sondern völlig abgetan sein wird, wo aller äußere Streit und innere Kampf ruht, wo die Seligkeit jedes Einzelnen zugleich die der Gesamtheit, und Gott Alles in Allem ist. **Karl Burger.**

Selden, John, englischer Rechtsgelehrter und Polyhistor, geb. 16. Dez. 1584 in Salvington bei Tering, Sussex, verdient hier eine Stelle wegen einiger Werke über biblische Altertumskunde. Mit eisernem Fleiß widmete er sich vom 14. bis 18. Jare historischen, archäologischen, philosophischen, philologischen, theologischen und juristischen Studien. Im Jare 1602 entschied er sich für die Rechtswissenschaft; da er aber kein Glück als Advokat machte, so wandte er sich gelehrten Untersuchungen zu. Die Frucht seiner Studien waren verschiedene vom Jare 1606 bis 1617 herausgegebene Untersuchungen über altenglische Geschichte und Verfassung. Seine Syntagmata duo de diis syris vom Jare 1617 machten ihn zunächst auch auf dem Kontinente bekannt. Er gab sie, aufgefordert von L. de Dieu und D. Heinsius, in Leyden vermehrt heraus im J. 1629. In der Gesamtausgabe seiner Werke von D. Wilkins im dritten Bande Fol. London 1726 finden sich noch weitere Zusätze aus seinen hinterlassenen Manuskripten. Nicht mit Unrecht tadelt Clericus in diesem Werke unkritische Benutzung rabbinischer Angaben, Durcheinanderwerfen orientalischer und occidentalischer Mythologie und willkürliches Allegorisiren und Symbolisiren. Doch nennt Movers (Phönizier I, Vorw. VI) dasselbe ein noch immer unübertroffenes Büchlein, und in der Ausgabe vom Jare 1629 hat er S. 17 ff. auch den ersten glücklichen Versuch gemacht, die Punica Plautina zu deuten. Weniger harmlos als diese und eine um dieselbe Zeit erschienene Schrift „Upon the state of the Jews formerly living in England“ war seine History of tithes 1618, in welcher das jus divinum des Zehntens als zweifelhaft dargestellt wird und durch die er sich den Zorn des Königs und der Klerisei zuzog, was die Unterdrückung des Buches durch den Gerichtshof, vor dem er auch feierlich revociren muſste, zur Folge hatte. Großen Ruhm als freisinniger Parlamentsredner erlangte er in dem Prozeſs gegen Buckingham in dem ersten Jare des Königs Karls I. und bei der von ihm hauptsächlich unterstützten petition of right 1625 bis 1628. Seine nächste bedeutende Arbeit waren seine Kommentare über die Arundelian marbles (vom Earl of Arundel aus Konstantinopel gebracht, dem Sir R. Cotton seinen Freund Selden als

den besten Kommentator empfahl), der aber von Th. Lydiat als wimmelnd von Irrtümern bezeichnet wird. Im März 1628 wurde er als einer der heftigsten Protestirenden gegen Arrestation von Parlamentsmitgliedern und Presszwang in den Tower gesperrt, zuerst drei Monate in strengem Gefängnis, nachher durfte er Bücher gebrauchen. Im Oktober 1629 wurde er ins leichtere Kingsbenchgefängnis gesetzt, und hier schrieb er „De successionibus in bona defuncti secundum leges Hebraeorum“, dedicirt an Erzbischof Laud. Im J. 1631 der Haft auf Kaution entlassen, wurde er jedoch erst im J. 1634 auf Fürsprache Lauds ganz in Freiheit gesetzt. In dieser Zeit schrieb er sein bedeutendstes archäologisches Werk: De jure naturae et gentium, juxta disciplinam Hebraeorum, sowie seine Uxor hebraica. Wie andere Schriften des Verfassers, so leiden auch diese an Dunkelheit des Stils und verwirrter Methode. Wegen der uxor. hebr. wurde er angefochten, weil er darin die Polygamie als dem Naturgesetz entsprechend verteidigt. Des Königs Missgunst legte sich, als er seine schon 1618 konzipirte Schrift über die englische Seeherrschaft vollendete und 1636 mit Dedikation an den König herausgab unter dem Titel „mare clausum“, als Gegenschrift gegen des H. Grotius „mare liberum“, worin er jedoch diesen nicht direkt bekämpft. Auch blieben beide Gelehrte in Achtung und Freundschaft gegen einander. Noch sind hier zu nennen: eine Abhandlung „de anno civili et calendario judaico“ vom J. 1644 und ein auf Befehl König Jakobs I. schon 1618 verfaßter, erst nach seinem Tode 1661 herausgegebener Traktat: God made man-proving the nativity of our Saviour to be on the 25th. of Dec., gegen die Presbyterianer, welche gegen diesen Tag als einen Festtag opponirten. Zu Übersetzung und Kommentirung eines Fragments aus des melchitischen Patriarchen Eutychius arabischer Chronik (die Pococke 1658 auf seinen Betrieb mit lateinischer Übersetzung herausgab) veranlasste ihn die Bekämpfung der bischöflichen Prätentionen und Verteidigung der presbyterian parity, wie denn seine Tätigkeit auch im Parlament und als Mitglied der Westminster-Assembly nicht nur gegen den Einfluss der Geistlichen in weltlichen Dingen sich richtete, sondern auch gegen die Unabhängigkeit, auch einer presbyterianischen Kirche, vom Stat. Die Universitäten, namentlich Oxford, hatten seiner eifrigen Fürsprache, als Kommissionsmitglied, viel zu danken. Auch wurden seine hinterlassenen antiquarischen Schätze der bodlejanischen Bibliothek einverleibt. Er schloss sich dem Covenant an, missbilligte aber entschieden die gewaltsamen Maßregeln gegen den König. Und so gelang es auch Cromwell nicht, seine gewandte Feder in seine Dienste zu ziehen. Selden zog sich vielmehr 1649 ganz vom öffentlichen Leben zurück und ließ nur in den folgenden Jaren seine letzte Schrift „De synedriis et praefecturis Hebraeorum erscheinen. — Die ihn näher kannten, rühmten ihn als einen frommen, gläubigen Christen, der den Unglauben eines Hobbes tief verabscheute, als einen Mann der von Natur leutselig und freigebig, allerdings durch so manche Kämpfe und Leiden seines Lebens eine herbe Außenseite gewonnen habe. Seine Werke zeichnen sich bei allen oben bezeichneten Mängeln aus durch eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, großen Scharfsinn und unerschütterliche Freimütigkeit (sein Motto: *περὶ παντὸς τὴν ἐλευθερίαν*). — Quellen: Biographia britannica, T. VI, 1, p. 3605 sqq. und den Lebensabriss in der Gesamtausgabe seiner Werke von Dr. Wilkins: Seldeni opp. omn. III, vol. fol. Lond. 1726. Leyrer.

Seligkeit. Unser deutsches Wort geht auf das gothische sêls zurück, welches gut, tauglich bedeutet; so heißt im Angelsächsischen sål Heil, im Altnordischen såla Glück. Demgemäß bot sich die Wortfamilie als durchaus entsprechende Widergabe für beatus der Vulgata, אֶשֶׁר und *μακάριος* der Grundtexte dar. Wenn dann beatus (vgl. im Art. Kanonisation Bd. VII, S. 492 beatificatio) fast term. techn. für die entschlafenen Christen geworden ist, so geschieht das nicht etwa in Anlehnung an den altgriechischen Gebrauch, die Götter und die Bewoner des Elysium als selige zu bezeichnen; *μακάριος* begegnet im Neuen Testament

im ganzen selten so, dass die Beziehung auf Verstorbene deutlich ist (wie Offb. 14, 13). In der Scholastik ist es aber üblich, des Christen Ziel und hochstes Gut beatitudo zu heißen; dieser christlich-eschatologischen Verwendung entspricht dann wol die des deutschen Wortes in umfassend soteriologischem Sinne, demgemäß z. B. in den deutschen Texten der luther. Bekenntnisschriften selig machen und Seligkeit in ebensolcher Weitschichtigkeit für die heilsaneignenden Wirkungen gebraucht wird, wie im lateinischen salvare und salus; ja es kommt neben heiligen als Widergabe von iustificare vor (Ap. R. 80). So wird denn namentlich Luthers Bibel die Verwendung des Wortes zur Übersetzung von σώζειν wie von μακάριος weiterhin gangbar erhalten haben; denn hier steht für σώζειν, wo es sich auf die Erlösung bezieht, immer selig machen; für σωτηρία Seligkeit neben der selteneren Übersetzung Heil; ob sich bestimmte Gründe für die jedesmalige Wal finden lassen, dürfte z. B. gegenüber der Zusammenstellung Apg. 4, 12 zweifelhaft erscheinen; bei der stehenden Widergabe von σωτήρ und σωτήριον mit Heiland und Heil wird dort das Herkommen und hier die Wortform eingewirkt haben.

Diese Vereinigung zweier biblischer Anschauungskreise in einem Ausdrucke gibt demselben seinen eigentümlichen christlichen Inhalt; und dieser wird seine Wurzel am kenntlichsten bloßlegen, wenn sich der Punkt herausstellt, an dem jene Anschauungsweisen sich nahe genug berüren, um ineinander fließen zu können. Sehr bezeichnend und auch wirksam dürfte hierfür die Anfürung von Ps. 32, 1. 2 durch Paulus Röm. 4, 7. 8 sein; wärend Luther im Alten Test. übersetzt „Wohl dem", setzt er im N. Testament „selig" ein und V. 9 für ὁ μακαρισμός „diese Seligkeit" (vulg. beatitudo haec). Wenn das alttestamentliche Lied seine Seligpreisung an die Vergebung der Sünden knüpft, so weist das auf den tiefsten Grund aller menschlichen Unbefriedigtheit und Befriedigung hin; und wenn die reformatorische Theologie gern auf diese paulinische Stelle zurückgeht, um die bedingungslose Zuwendung des ewigen Lebens von Seiten Gottes biblisch zu belegen, so tritt darin ihre vorwiegende Betonung des Gewissensfriedens unter den Heilsgütern heraus. Hat doch die ganz üblich gewordene Synonomik von Seligkeit und Heil, und die stehende Einsetzung von selig machen für erretten das christliche Denken dazu gefürt, bald den Begriff der Seligkeit etwas einseitig in die Befreiung von Schuld zu setzen, wo die eschatologische Beziehung nicht erweiternd hinzutritt, bald in dem biblischen Grundbegriffe σώζειν den entscheidenden negativen Zug fast zu verwischen.

Zunächst erweckt uns der Ausdruck Seligkeit die Vorstellung eines befriedigenden Lebensstandes, der als solcher auch in das Bewusstsein fällt; one Freude, one Gefül der Lebensförderung kann man sich Seligkeit nicht denken. So malt 1 Tim. 6, 15. 16, vgl. 1, 11 die erhabene Selbstgenugsamkeit Gottes, und die Dogmatik legt Gotte Seligkeit bei, sofern seine Unbedingtheit und Vollkommenheit jeden Mangel und jede Trübung seines auf sich selbst bezogenen Daseins ausschließt (Hollaz. exam. 1, 1, 37; Bretschneider, System. Entwickl. § 37, Martensen Dogm. § 51). In der Anwendung auf den Menschen kann man nur von bedingter Seligkeit sprechen; das bringen die vielfachen Beziehungen mit sich, in denen sein Wesen sich zu entfalten hat, sowie die Spannung zwischen seiner Bestimmnug und seiner Wirklichkeit; aber man darf ihm eine solche bedingte Seligkeit deshalb auch in sehr verschiedenen Richtungen beilegen. Es folgt aus seiner Subjektivität, dass er seine Befriedigung mit einer gewissen Willkürlichkeit suchen und finden mag; aber es folgt zugleich aus seiner Geschöpflichkeit, dass er die volle Befriedigung nur da erlangen kann, wohin ihn seine Beanlagung weist. Und wenn ihm eine Entwickelung auf ein jenseits der irdischen Lebensbedingungen liegendes Ziel hin beschieden ist, so wird eben die volle Seligkeit für ihn über diese Zeit hinausliegen, wärend doch jede Stufe oder Seite der dorthin bezogenen Entwickelung schon eine bedingte Seligkeit eintragen mag. Innerhalb des biblischen Anschauungskreises gewinnen diese Bestimmungen ihren eigentümlichen Zug durch die vorherrschende religiöse und sittliche Betrachtung; der Mensch ist auf Gott angelegt und darum hängt seine Seligkeit von seinem Verhältnis zu Gott ab; der Mensch ist als Glied der adamitischen Menschheit ein Sünder und lebt

unter dem Drucke der Übel, deshalb hängt seine Seligkeit von der Erlösung ab; und weil eben die Sünde den Menschen von Gott scheidet und die Erlösung nur durch die Versöhnung mit Gott gewonnen wird, so ist one Sündenvergebung und Erneuerung keine Seligkeit; weil aber die Versöhnung die Erlösung und Vollendung verbürgt, darum ist „wo Vergebung der Sünden ist, auch Leben und Seligkeit".

Auf Grund dieser Zusammenhänge bildet sich nun jener christliche Sprachgebrauch, dem ewiges Leben und ewige Seligkeit oder selige Ewigkeit nur verschiedene Bezeichnungen eines und desselben Dinges sind. Denn was das Leben im Vollsinne ausmacht, eben das kommt in der Seligkeit zu Empfindung und Genuſs. Gilt nun im biblischen Anschauungskreise Leben als höchstes (Heils-) Gut, so kann nur das vollkommen befriedigende, weil dem Begriffe entsprechende, Dasein darunter verstanden werden, und es wird sich dann bei den betreffenden Aussagen weiter darum handeln, nach welcher Seite hin man das menschliche Wesen ins Auge faſst. Beschränkt man sich auf die sittliche Beziehung, so kann in der entsprechenden Selbstbetätigung der Quell der Seligkeit gefunden werden (Jak. 1, 25, vgl. Apg. 20, 35), fast wie bei Aristoteles; doch ist in dem biblischen Denken bei aller Sittlichkeit die religiöse Beziehung mitgesetzt (Jak. 1, 27). Deshalb gilt im Grunde Leben für gleichbedeutend mit Gottesgemeinschaft, und wo diese vorhanden ist, da ist auch bereits Seligkeit. Wenn bei jemanden die tiefste Lebenshemmung gehoben ist, die man in der Geschiedenheit von Gott, zumal durch die Schuld, zu erkennen hat, dann darf ihm Seligkeit zugesprochen werden, wie wenig auch im übrigen sein Stand ein befriedigender sei; auf dieser Einsicht fuſsen unter anderem die erhabenen Paradoxieen der ersten Makarismen (Matth. 5, 3 f.), wenn man dieselben nicht ausschlieſslich als eschatologische Versprechungen ansieht. Dabei kommt dann, wie auch sonst bei Seligpreisungen, die Lage noch mehr in Rechnung, als das wirklich vorhandene Bewuſstsein um sie. Die starke Betonung der mit der Rechtfertigung gewonnenen Heilsgewiſsheit macht dem evangelischen Sprachgebrauch die Synonymik von erretten zunächst im Sinne der Sündenvergebung mit seligmachen so geläufig; wie aber die Befreiung von der Schuld auch die weitere von dem Banne der Sünde und allen ihren Folgen einschlieſst, so gehört das alles mit unter jene Begriffe. Bei der aufgewiesenen Korrelation der Begriffe Seligkeit und Leben darf jene Redeweise sich getrost auf die Anschauung stützen, daſs das Leben, welches dereinst als ewiges vollendet zur Erscheinung kommen soll, schon hier empfangen und genossen wird; eine Anschauung, die den neutestamentlichen Schriftstellern unter verschiedenen Ausdrucksformen gemeinsam ist (Weiß, Bibl. Theol. des N. Test.'s § 96 d, § 104 d, § 117 d, § 146 a).

Hiernach wird sich nun auch bestimmen, was als der Inhalt der Seligkeit anzusehen sei. Sie ist im allgemeinen die Befriedigung aller Bedürfnisse, die sich an dem Begriffe des Gottesmenschen, der nach dem Bilde und für die Gemeinschaft Gottes geschaffenen Person, als berechtigt ausweisen lassen. Ist nun dessen zusammenfassendes Ziel die vollkommene Gottesgemeinschaft in dem vollendeten Gottesreiche oder in der Gemeinschaft mit der in Gott geeinten Menschheit, so bildet die befriedigende Beziehung zu Gott wie den Quell, so den eigentlichen Kern des Lebens und der Seligkeit. Hier ist der Punkt, wo die Vorstellung von dem S c h a u e n G o t t e s in den Kreis dieser Betrachtung tritt. In diese Vorstellung faſst die heilige Schrift das Höchste, was sie von der Beziehung des Menschen auf Gott zu sagen hat. Der Verwendung dieser Anschauung liegt immer irgendwie die Unterscheidung ihres Inhaltes von einer vermittelten, namentlich nur durch Bewuſstsein, Denken, Wort u. s. w. vermittelten, Beziehung auf Gott zu Grunde. Worin dieser Unterschied näher gefunden wird, das hängt dann weiter davon ab, ob Sinnlichkeit und Wirklichkeit, Leiblichkeit und Persönlichkeit, die unwillkürlichen Gestaltungen der Einbildungskraft und die in denselben nachwirkenden inneren Anregungen klar im Gedanken und im Ausdrucke von einander gehalten werden; die Grenzen zwischen den Theophanieen, den Gesichten, dem unvergleichlichen Verkehre mit Gott von Angesicht

zu Angesicht dürften in der alttestamentlichen Vorstellung fließende sein, one darum aufgehoben zu werden. Die Anschauung macht hier dieselben Schwankungen und Entwickelungen durch, welche die Gottesauffassung unter dem Einflusse der erziehenden Offenbarung erfaren hat. Wie nun der tiefe Gehalt der Anschauung von dem lebendigen Gott im Alten Testamente durch alle Hüllen und einzelne Widersprüche der Vorstellungen hindurch fortschreitend zur Geltung kommt, so auch auf diesem Punkte. Hier sind diejenigen Züge hervorzuheben, welche unter dem Schwanken der Auffassungsform dasjenige an dem Inhalte kennzeichnen, was für den Frommen von entscheidender Wichtigkeit ist. Das Gottschauen bezeichnet auf der einen Seite die höchste Form, in welcher Offenbarung, Selbstbekundung Gottes mitgeteilt wird (2 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 8; 5 Mos. 34, 10); auf der anderen ist es die mächtigste Überfürung von Gottes Dasein und seiner Fürsorge für den Frommen. In der letzten Art erscheint es in denjenigen Stellen der Psalmen, wo man schon bestimmt die Aussicht auf die jenseitige Gottesgemeinschaft gefunden hat (Ps. 11, 7. 17, 15; Hiob 19, 26); wenn das schwerlich zutrifft, so erweisen dieselben doch, dass es die Innigkeit der Beziehung auf Gott ist, welche Grund und Gegenstand des hoffenden Gottvertrauens zugleich bilden (vgl. Jes. 38, 11; Oehler, Theol. des A. Test.'s § 246; H. Schultz, Alttestam. Theol. 2. Aufl., S. 343 f.). Wie es sich bei diesen Ausdrucksweisen letztlich immer um die Gemeinschaft mit Gott handelt, das tritt auch dort hervor, wo der Gedanke an ein Schauen Gottes sich mit der Zuversicht verknüpft, dass Jehovah im Tempel inmitten seines Volkes gegenwärtig ist (Ps. 42, 3; 41, 13; 140, 14; Ps. 84). Zugleich indes macht die Einrichtung des Tempels selbst wider eindrücklich, dass das Schauen Gottes im Vollsinne verwehrt bleibt. Wie darum auch der Sinn sich nach zweifellosester Überfürung von der verborgenen Gottheit und unvermitteltem Innewerden derselben strecke, doch bleibt der Grundsatz in Geltung, dass der unreine Mensch Gott nicht schauen könne, one zu sterben (5 Mos. 5, 26; Richt. 6, 23; 13, 22; 2 Mos. 20, 18. 19; 5 Mos. 18, 16); wenn es sich anders verhält, ist es eine Ausnahme (5 Mos. 4, 33; 5, 4. 24; 1 Mos. 32, 31; 2 Mos. 24, 10. 11), und dabei wechselt wol auch der Inhalt, den man dem Schauen zumisst. Selbst Mose hat sich doch mit der Bekundung des Namens Gottes zu begnügen (2 Mos. 33, 12 f.). — Denselben Grundzügen der Anschauung begegnet man im Neuen Testamente. Vor allem bezeichnet der Herr selbst sein Wissen um Gott im tiefsten Grunde als die Folge des ἑωρακέναι τὸν πατέρα, welches ihm kraft seines überirdischen Seins bei demselben eignet (Weiß a. a. O. § 144); es bezeichnet mithin die vollkommenste Form erfahrungsmäßiger Erkenntnis; fortan können die Glaubenden an ihm das Entsprechende haben (Joh. 14, 9). Allein dies Schauen der Herrlichkeit Gottes in dem Antlitze Christi (2 Kor. 4, 6) setzt sich doch nur in dem Glauben an den in seiner Erhöhung verborgenen Christus fort, dem man sich nachsehnt und auf dessen Erscheinung man hofft (1 Petr. 1, 8; Apg. 3, 21). Was auch Paulus von der Erkenntnis Gottes durch seinen Geist zu sagen hat (1 Kor. 2, 10 f.), alle höchste Erkenntnis hier bleibt Stückwerk, und erst, wenn an Stelle des Glaubens Schauen seiner Gestalt tritt, wird eine Erkenntnis Gottes zu teil werden, wie sie Christus besaß (1 Kor. 13, 12, vgl. Matth. 11, 27; 2 Kor. 5, 7). Wie innig das Ineinandersein mit dem Son und dem Vater bei Johannes gefasst ist, gerade in dem „Ihn schauen, wie er ist", bricht auch bei diesem Jünger der Hoffnungszug durch, in dem ja ein Bekenntnis liegt, dass es jetzt noch an der Vollendung fehlt (1 Joh. 3, 2, vgl. Weiß a. a. O. § 149c, § 157d). Es sind die Kinder, welche den Vater schauen werden, und so steht in den Seligpreisungen neben dem Anrecht auf den Namen der Gotteskinder die Verheißung des Gottschauens (Matth. 5, 9. 8). Die Bedingung für seinen Genuss ist das reine Herz, das unter der einfältigen Richtung auf den heiligen Gott der ihm entsprechenden Heiligkeit teilhaft (Ebr. 12, 14, vgl. 1 Petr. 1, 16) und so fähig geworden ist, ihn zu schauen, und zwar nicht zum Verderben; vielmehr wird die vollendete Form des Verkehrs auch die vollendete Gleichartigkeit mit ihm erzeugen; denn die Gottesgemeinschaft, wie sie an der sittlichen Gleichartigkeit mit Gott ihre Bedingung hat, bleibt durch alle

Stufen der Entwickelung die Quelle, aus welcher die Vollendung des Gottesmenschen fließt (vgl. Tholuck und Achelis zu Matth. 5, 8, und Düsterdieck zu 1 Joh. 3, 2).

Was die genauere Ausfürung sowol dieses zuletzt besprochenen Mittelpunktes in dem Hoffnungsbilde der Vollendung, als auch der Gesamtschilderung der ewigen Seligkeit betrifft, so sind hier die Grundsätze in Erinnerung zu rufen, welche für die theologische Behandlung der Eschatologie überhaupt gelten (Bd. VI, S. 326 f.). Man darf des δι' ἐσόπτρου und des ἐκ μέρους (1 Kor. 13, 9. 12) nicht vergessen. Seit Alters ist die Frage erwogen, ob das Schauen Gottes sich in dem Anschauen Christi vollziehen und ob es ein Schauen mit leiblichen Augen sein werde (vergl. die Anfürungen bei Düsterdieck a. a. O.; Hollaz. 1, 7, 9 sq.; Bretschn. S. 502 f.). Wenn nun das Schlussgesicht der Apokalypse schildert, wie der Unterschied himmlischen und irdischen Daseins aufgehoben und durch die Gegenwart Gottes und des Lammes in der Gottesstadt alle Offenbarungsvermittelungen beseitigt erscheinen, so deutet das doch darauf, dass eben der wesentliche Unterschied leiblich vermittelter und rein innerlicher Beziehung aufhören soll. Ob ein solches Schauen Ursach haben möge, zwischen Gott und Christo zu unterscheiden, darüber wird die Entscheidung, wenn man eine zu geben unternimmt, wol immer je nach der soterologischen Betrachtung ausfallen, nämlich danach, ob man mit Origenes meint, erst über den Son hinweg zum Vater zu gelangen, oder glaubt in dem Sone den Vater zu haben und jenen ewig in Christo. Keinenfalls würde ja dieses Schauen Gottes, in dem man den verklärten Christus anschaut, mit den Ostererscheinungen, der damascenischen, selbst nicht mit der Parusie gleichzustellen sein, da doch eben in Betracht kommt, dass die Anschauenden inzwischen durch die Auferweckung zu geistlich-leibhaftem Leben eine bedeutungsvolle Wandlung erfaren haben.

Eine weitere Streitfrage ist die nach Stufen oder Graden der Seligkeit oder Herrlichkeit. Die bejahende Entscheidung stützt sich auf die Versprechungen verschiedenen Lohnes (bes. Matth. 25, 14 f.; 19, 28 f.; 10, 41. Menken zu Matth.), die verneinende betont das Grundwesen der Seligkeit, welches eben für die Hauptsache Unterschiede ausschließe (Apol. R. 135 sq.; beatitudo essentialis et beatitudinis praemia accessoria Hollaz. 3, 1, 15 sq.). Man wird sich erinnern dass die Seligkeit ein Reich von Gottesmenschen in sich schließt, und ein solches bedingt Mannigfaltigkeit; wenn das zusammenfassende eben die Gemeinschaft mit Gott ist, so wird man in dieser das Gleichartige, die Unterschiedenheit aber in den Beziehungen der Seligen untereinander begründet denken. Ist doch auch schon auf Erden die religiöse Beziehung und Aufgabe das Identische in dem Inhalte des Menschenlebens, wärend die Unterschiede aus der Gliedlichkeit am Menschheitsleibe sich ergeben. So gewiss nun anerschaffene Anlage, geschichtliche Entwickelung und die durch beide bedingte und auf beide bezogene sittliche Arbeit an der Charakterisirung der Individualität als Werte im Gottesreiche gelten, so gewiss werden sie für die Vollendung nicht umsonst sein; denn dieselbe soll ja für die Entwicklung der Gotteswelt nicht Vernichtung und Beseitigung, sondern den bewarenden Abschluss bedeuten. Man wird also nicht Anstand nehmen, individuell mannigfaltige Arten der Seligkeit zu denken, one darum eine Rangordnung vorzustellen, welche sich mit der Grundgesinnung dienender Liebe nicht reimen will (Matth. 20, 20 f.) und der Verwendung des Lonbegriffes auf das göttliche Richten eine bedenkliche Wendung gibt (Weiß am anges. Ort § 32). Das Wesentliche bleibt der innere Friede, welcher verbürgt ist, sobald mit der vollbrachten Selbstbildung auch die völlige Läuterung zusammenfällt.

Bietet die Bildersprache der Schrift ferner den Ausdruck der endlichen Sabbathruhe (Ebr. 4, 1—10; Tholuck z. St.; Riehm, Lehrbegriff d. Hebr. z. St.), so erörtert man, ob das Untätigkeit bedeute oder eine fortgesetzte Betätigung anzunehmen sei. Jenes Bild erinnert an den Schöpfungssabbath, und mithin vergegenwärtigt es nicht Totenstille, sondern nur den Stand nach Erreichung des Zieles, mit der etwas anderes als das Streben nach demselben eintreten muss.

Versteht sich die Abwesenheit alles dessen von selbst, was als Übel (Leid und Mühe; Offb. 21, 3 f.) erscheinen kann, so wird des weiteren vor Ausmalungen zu warnen sein, welche, ein subtiler Chiliasmus, nach der Art heidnischer Erwartungen nur ein verblasstes Abbild des Erdenlebens entwerfen. Wenn die antike Philosophie die volle Geistesbefriedigung im Erkennen zu finden meinte, so hat die Offenbarung zu der höchsten Vollendung der Theorie das vollendete Liebesleben in einem Personenreiche gefügt, dem sich auch das Erkennen einordnet. In diesen Bestimmungen geschieht den Grundzügen des persönlichen Lebens genug; eine weitere Veranschaulichung wird über die Schranken unseres sinnlich bestimmten Vorstellens hinausgehen, wenn sie mehr sein will als Illustration jener Grundgedanken. Doch liegt die Erinnerung an die schöne Kunst nahe genug, welche in ihren höchsten Erscheinungsformen die Betätigung eines Könnens und Besitzes, die nahezu keine Arbeit mehr ist, mit der annähernden Verschmelzung der Darstellungsform und des geistigen Gehaltes verbindet (himmlischer Kultus).

Endlich greift das Problem der *ἀποκατάστασις πάντων* insofern in diesen Gedankenkreis hinein, als die Ewigkeit der Höllenstrafen sowol der Befriedigung Gottes als derjenigen seiner Reichsgenossen scheint Eintrag tun zu müssen, weil die vollkommene Liebe auch Mitgefül mit dem Elend der Verdammten sein, und weil der Misserfolg an etwelchen seiner Geschöpfe einen Schatten in Gottes Bewusstsein werfen müsste. Die Meinungen über diesen Punkt werden wol immer geteilt bleiben (Martensen, Dogm. § 283 f.), zumal die Schrift dem deutlichen Wortlaute nach für die endgiltige Verdamnis zeugt (Weiß a. a. O. § 34, § 99b, § 132b, § 157c). Doch darf man fordern, dass die Seligkeit nicht nach einem pathologischen Begriffe von Liebe, sondern nach dem ethischen bemessen werde, welchem die Willensentscheidung mehr gilt als das Dasein, und die sittliche Ordnung der Personenwelt mehr als ihre natürliche Unterlage. Dante läßt (Parad. 26, 103 f.) die Seligen alles in dem Spiegel des Gottesherzens schauen, und dieses Herz ist der Quell, aus welchem die sittliche Welt Bestand und Ordnung hat mit ihrer Freiheit und ihrem unwandelbaren Gesetze. (Vgl. auch Dorner, System 2, S. 864.).

Diese Ausfürungen setzen die entsprechende Erörterung über den dogmatischen Begriff des Lebens (Bd. VIII, S. 509 f.) sowie die gesamte Soteriologie voraus. Sie besprechen Zukunft und Gegenwart nur mit Rücksicht auf die Befriedigung, welche deren christliche Gestaltung zu gewären vermag. Wenn unter diesem Titel sonst auch die Stellung der one Bekanntschaft mit dem Evangelium gestorbenen Menschen zur Vollendung erörtert worden ist (Seligkeit der Heiden), so gehört dieser Punkt vielmehr in die Lehre vom Gericht, oder findet seine Erledigung, wo die Unentbehrlichkeit der Versönung für die Vollendung dargetan wird. — Auch der oft weitläufig erörterte Unterschied der irdisch-sinnlichen Erwartungen im Alten Testamente von der geistigen Fassung der Seligkeit im Christentum ist der biblischen Theologie und der Apologetik zu überlassen, sofern diese Disziplinen die geschichtliche Entwicklung der Offenbarungsreligion behandeln; der theologische Begriff der Seligkeit stützt sich auf den einheitlichen Grundzug der verschiedenen Entwickelungsstufen, demgemäß Gottseligkeit das Wesen aller menschlichen Seligkeit ausmacht.

Reichlicher Stoff aus der älteren Zeit bei Joh. Gerhard, loci theol. 26, tr. 6. **M. Kähler.**

Selnecker, Nikolaus (eig. Schellenecker, lat. Selneccerus), lutherischer Theolog und Liederdichter des 16. Jarhunderts, Mitarbeiter an der Konkordienformel, ist geboren den 6. Dez. am Nikolaustag 1530 zu Hersbruck bei Nürnberg, gest. am 24. Mai 1592 zu Leipzig (Tag und Jar der Geburt lassen sich nicht mit völliger Sicherheit feststellen, die Angaben schwanken zwischen 5. und 6. Dez., zwischen 1530 und 32; nach seiner Grabschrift ist er 62 Jare alt geworden, also 1530 geboren, wie auch sein Grabredner Mylius und sein Freund und Biograph Schröter angeben).

Sein Leben war ein vielbewegtes. Schon als Kind vertauschte er seinen Ge-

burtsort, das kleine fränkische Städtchen Hersbruck, wo sein Vater die Stelle eines Notars oder Stadtschreibers bekleidet hatte, mit der damals auf dem Höhepunkt ihrer Blüte stehenden Reichsstadt Nürnberg, weshalb er oft einfach als Nürnberger bezeichnet wird. Sein Vater, ein frommer, gebildeter Jurist und tüchtiger Geschäftsmann, erhielt hier die angesehene und einflussreiche Stellung des ersten Stadtschreibers (gest. 1559, achtzig Jare alt). Er war mit Melanchthon und Veit Dietrich befreundet (vgl. Ep. Mel. im C. Ref. vom 6. Okt. 1552), aber auch bei Kaiser Karl V. und König Ferdinand wolgelitten. Seinen beiden Sönen, einem Son erster Ehe Namens Georg, und dem zweiter Ehe, Nikolaus, gab er eine sorgfältige christliche Erziehung. Nachdem sein älterer Halbbruder dem Studium der Theologie sich gewidmet (er war später Pfarrer in Schwabach), sollte Nik. nach des Vaters Wunsch Jurist werden. Doch zogen Begabung und Neigung ihn nach anderen Richtungen hin. Frühe zeigte er eine hervorragende musikalische und poetische Begabung, spielte als Knabe schon die Orgel in der Nürnberger Burgkapelle (gegen ein järliches Benefizium von 8 Talern und 2 Fuder Holz), kam aber eben durch seine Musik einmal in Gefar, von Leuten aus dem Gefolge des Königs Ferdinand entfürt und der königlichen Kapelle einverleibt zu werden. Auf dem Nürnberger Gymnasium unter tüchtigen Lehrern (wie Leonhard Culmann, Sebald Heid, Hieronymus Wolf, Schöner u. a.) erhielt er eine gründliche humanistische Bildung, durch die Nürnberger Prediger W. Link, Veit Dietrich, Venatorius, Besold 2c., deren Predigten er eifrig hörte und nachschrieb, tiefere religiöse Anregungen. Eben sollte er im April 1549 zur Universität abgehen, als eine lebensgefärliche Verwundung durch einen wegelagernden Strolch ihn auf ein längeres Krankenlager warf. Nach widererlangter Genesung konnte er endlich 1550 die Universität Wittenberg beziehen, wo er insbesondere bei Melanchthon freundliche Aufnahme und Förderung seiner Studien fand. Noch in späteren Jaren (in seiner Auslegung der Genesis 1570) preist er es als einen der größten Schätze seines Lebens, quod unum Philippum praeceptorem habere, audire, fere quotidie convenire, alloqui, consulere mihi contigit, ja er bekennt, dass er Melanchthon wie einen Vater geliebt und an dem consensus Lutheri et Melanchthonis nicht den mindesten Zweifel gehabt habe. Aber auch Melanchthon rühmt in einem Brief an den Vater (6. Okt. 1552) des jungen Selneckers ingenium, modestia, pietas, empfiehlt ihn auf des Vaters Wunsch seinen Kollegen, z. B. dem Juristen Schneidewin, findet aber, dass er mehr zum theologischen, als zum juristischen Studium Neigung und Anlage habe. Dieser Neigung folgt S. denn auch, nachdem er den 31. Juli 1554 bei einem feierlichen Promotionsakt unter dem Dekanat von Caspar Peucer zugleich mit Michael Neander, A. Fabricius u. a. Magister artium geworden war. Als seine theologischen Lehrer nennt S. neben Melanchthon besonders noch Bugenhagen, Georg Major, Joh. Förster, Paul Eber. Kaum hatte er seine Studien beendigt und bereits angefangen selbst als privatus praeceptor vor einem Auditorium von mehr als 200 Zuhörern philologische, philosophische und theologische Vorlesungen zu halten (z. B. über Dialektik und Rhetorik, über Aristoteles περὶ ψυχῆς, über Apostelgeschichte, Römerbrief, Matthäusev., auch über Melanchthons examen ordinandorum), als er um Weihnachten 1557 vom Kurfürsten August von Sachsen auf Melanchthons Rat und Empfehlung zum zweiten Hofprediger oder Hofkatecheten in Dresden ernannt und zugleich mit der Studienleitung und dem Religionsunterricht des Kurprinzen Alexander († 1566) beauftragt wurde. Am Christfest trat er sein Amt an; am 6. Januar 1558 wurde er in Wittenberg ordinirt und verabschiedete sich von der Universität durch eine Rede de vita academica aulicae praeferenda (gedruckt in seiner Praelectiones phys. S. 836). Im folgenden Jar trat er in die Ehe mit Margaretha, Tochter des Dresdener Superintendenten Daniel Greyser († 1591), der als Schüler von Schnepff und Brenz eine streng lutherische Richtung vertrat, und durch den nun auch Selnecker mit den Schriften und Lehren dieser beiden süddeutschen Theologen bekannt wurde. So hatte S. jetzt den schlüpfrigen Boden des Hoflebens, wo, wie er selbst sagt, licentia, dissimulatio und patrocinium das Regiment füren, und den noch gefär-

licheren des theologischen Parteiwesens betreten. Schwere Prüfungen und Demütigungen blieben da nicht aus, wie er selbst bekennt: „Da ich noch frei und one Amt war, deuchte mich nichts schwer zu sein; da nahm ich mir vor, bald Ritter zu werden in den höchsten Streithändeln. Da ich aber ins Predigtamt berufen war, da ward ich in die Schule gefürt und lernte: Nihil sum". Als Schüler Melanchthons gehörte er der philippistischen Partei an, scheint es aber doch bald mit den damals am Hof allmächtigen Parteifürern, den Häuptern der sog. Kryptocalvinisten, verdorben zu haben. 1560 hatte er das kurfürstliche Par nach Berlin begleitet zur Hochzeit des Herzogs Julius von Braunschweig und der brandenburgischen Prinzessin Hedwig. 1561 nimmt er mit Greyser, Keil, Schütz rc. teil an einem Theologenkonvent zu Dresden, wo über die Abendmalslehre verhandelt wurde, und publizirt aus diesem Anlaß einen Libellus brevis et utilis de coena Domini, der ihm, wie es scheint, in kryptocalvinistischen Kreisen sehr übel genommen wurde. Andere Dinge kamen dazu, um seine Stellung am Dresdener Hof zu erschüttern: ein Diakonus Hoffmann wurde im August 1564 wegen seiner scharfen Predigten wider das viele Jagen ausgewiesen; Selnecker kondolirte ihm in einem Gedicht und brachte selbst, wie es scheint, die Angelegenheit auf die Kanzel: Bono animo — sagt sein Biograph Schröter — monuerat auditores, ut patienter feras et venationes ferrent; dennoch wurde ihm sein Freimut (parrhesia, qua in aula severiter reprehenderat vitia) übel genommen; er erhielt, wenn auch in gnädiger Form, seinen Abschied und die Weisung, sich nach einer anderen Stelle in Kursachsen umzusehen (s. Brief S.'s an Schütz vom Dez. 1564 bei Gleich a. a. O. und die dort gegebenen weiteren Nachweise).

Eben war er im Begriff nach seiner Vaterstadt Nürnberg überzusiedeln, um dort durch Verwendung des ihm befreundeten Bürgermeisters Hieron. Baumgärtner eine Anstellung im Schul- oder Predigtamt zu finden. Da erhielt er, besonders durch Stößels Bemühungen, im März 1565 einen Ruf als Professor der Theologie nach Jena, wo damals nach Austreibung der Flacianer eine Zeit lang die philippistische Richtung mit Stößel, Freihub, Salmuth Eingang gefunden hatte. Am 15. März verließ er Dresden, am 26. trat er, unter Ablehnung eines gleichzeitigen Rufs nach Tübingen, seine Stelle in Jena an (Zeumer S. 64): er las über die 30 ersten Kapitel der Genesis, schrieb über justificatio, s. coena, Erklärung der Psalmen und anderer biblischer Bücher rc. Aber seines Bleibens war nicht lange. Kaum hatte nach der unglücklichen Gothaer Katastrophe 1567 der Bruder des gefangenen Johann Friedrich des M., Herzog Johann Wilhelm, die Regierung der ernestinischen Lande übernommen, so wurden auch sofort die Philippisten in Jena ihrer Ämter entsetzt und des Landes verwiesen, um den Gnesiolutheranern Wigand, Cölestin, Kirchner rc. Platz zu machen. Selnecker wandte sich wider nach Kursachsen und wurde vom Kurfürsten August nach V. Strigels plötzlichem Abgang 1568 zum Professor in Leipzig, auch Pastor zu St. Thomä und Superintendenten ernannt. Am 18. August 1568 trat er sein neues Amt an, las mit Beifall über Melanchthons loci, verteidigte die kursächsische Kirche gegen die von Jena her wider ihre lutherische Rechtgläubigkeit erhobenen Angriffe (in seinem kurzen Bericht und Erinnerung von der Rechtfertigung gegen das Bekenntnis der Theologen zu Jena 1569) und sprach hier wie in der Dedikation seines Genesiskommentars an K. August 1569 sein entschiedenes Einverständnis mit dem Corpus Doctrinae Philippicum aus, das eben damals den kurfürstlichen Theologen und Geistlichen als Lehrnorm aufs neue eingeschärft wurde.

Als um dieselbe Zeit Herzog Julius von Braunschweig nach dem Tode seines Vaters Heinrich (Juni 1568) die Reformation in seinem Lande durchzufüren beschloss und zu diesem Zwecke nach theologischen Kräften in Süd- und Norddeutschland sich umsah, so fiel sein Auge auch auf Selnecker. Schon im Herbst 1568 kam im Auftrag des Herzogs der Tübinger Kanzler J. Andreä mit Dr. Reiche aus Braunschweig selbst nach Leipzig, um S.'s Mitarbeit für die bevorstehende Kirchenvisitation und Aufstellung einer Kirchenordnung zu gewinnen (Schreiben des H. Julius v. 26. Sept. 1568). Er lehnte für jetzt ab, angeblich aus Gesundheitsrücksichten, wie er gleichzeitig auch eine zweite, noch ehrenvollere,

aber auch noch schwierigere Vokation des Kaisers Maximilian II. zur Ordnung des Kirchenwesens in den österreichischen Landen hatte ablehnen müssen. Erst als im April 1570 eine zweite Berufung nach Wolfenbüttel — zum Amt eines Hofpredigers, obersten Generalsuperintendenten und Kirchenrats — durch den Herrn Adrian von Steinberg an ihn gebracht wurde, nahm S. dieselbe, mit Urlaub des Kurfürsten und one aus dessen Diensten auszuscheiden, zunächst auf 2 Jare an.

Noch vor seinem Abgang aus Kursachsen aber erwarb sich S. auf den besonderen Wunsch des Kurfürsten, der auch die Kosten bezalte, die theologische Doktorwürde auf der Universität Wittenberg unter Georg Majors Dekanat und Präsidium zugleich mit den Philippisten Cruciger, Moller, Widebram, Pezel und dem jüngeren Bugenhagen (3.—11. Mai 1570) durch eine öffentliche Disputation über 130 Thesen (propositiones complectentes summam praec. capitum doctrinae christianae sonantis in academia et eccl. Witeb.), wobei S. speziell die de justificatione et bonis operibus handelnden Thesen zu verteidigen hatte; am 11. Mai wurde er von Major feierlich als Dr. theol. renunciirt und war damals bereit, wie er selbst sagt, für Wittenbergs Schule und Kirche sein Leben zu lassen, dum modo ipsi integritatem doctrinae tueantur. Eben jene Doktordisputation aber, und speziell deren 30. These über die unio personalis und communicatio idiomatum, war es, die einen neuen Sturm gegen die Wittenberger Philippisten erregte. Insbesondere kam Selnecker dadurch in eine schlimme Lage gegenüber von seinen neuen Kollegen und Mitarbeitern bei der Reformation und kirchlichen Organisation der braunschweigischen Lande, M. Chemnitz und Jakob Andreä, die in jener Wittenberger Disputation eine flagrante Verletzung des soeben abgeschlossenen Zerbster Vergleichs (vom 7. Mai 1570), ja einen Abfall von der reinen lutherischen Lehre sahen.

Kaum war S. im Juli 1570 zu Wolfenbüttel in sein neues Amt eingetreten, so erhuben sich auch gegen ihn selbst wie gegen die Wittenberger laute Klagen und Anklagen (hinc querelae, hinc accusationes et rumores varii sagt er selbst Recit. 28); man zweifelte de ingenuitate Witebergensi; man warnte Chemnitz und den Herzog vor S., da seine Mitarbeit der braunschweigischen Kirche nur Schaden bringen könne (s. bes. den Brief Wigands an Chemnitz bei Leuckfeld Antiq. Gand. 319). Selnecker selbst wurde deshalb noch im Juli im Auftrag des Herzogs Julius nach Dresden geschickt, um bei Kurfürst August über seine Theologen Klage zu erheben; die Wittenberger suchten sich durch eine am 31. Juli eingereichte Deklaration zu rechtfertigen; S. verhandelt persönlich mit ihnen, läfst sich von ihrer Rechtgläubigkeit überzeugen und referirt in Wolfenbüttel, wohin er 5./7. August zurückkehrt, in diesem Sinn an Herzog Julius, sodafs auch dieser vorerst sich beruhigt und über die in Grund und Fundament der Lehre getroffene christliche Einigkeit zwischen den kursächsischen und niedersächsischen Kirchen und Schulen seine herzliche Freude bezeugt. Es ist schwer zu sagen, ob Selnecker hiebei der Getäuschte oder Sichselbsttäuschende war; er selbst sagt später: „reporto scriptum, in fronte sincerum, in recessu lubricum; ich wollte gern alles zum Besten auslegen und keinen Verdacht haben, ob ichs gleich mit Händen getastet und gefült". Auch Andreä war durch Selneckers Bericht so sehr befriedigt, dafs er den Augenblick gekommen glaubte, um die für ewige Zeiten begründete Konkordie zwischen der kursächsischen, hessischen, württembergischen und braunschweigischen Kirche mit Wort und Schrift öffentlich zu verkündigen; es geschah das am 20. August zu Braunschweig, wo Andreä in der Blasiikirche, Selnecker in der Brüderkirche predigte, und gleichzeitig (Aug.—Sept. 1570) durch zwei Schriften, indem Andreä seinen Bericht über die Zerbster Vereinigung, Selnecker sein Exegema collationis cum Witebergensibus herausgab, worin er erklärte, dafs die Wittenberger mit Andreä und ihm in der Christologie und Abendmalslehre völlig übereinstimmen.

Um so schmerzlicher war die Enttäuschung, als die Wittenberger beide Schriften mit einer sehr scharfen Censura (s. Heppe II, 336) beantworteten, worin sie die Andreäsche Ubiquitätslehre desavouiren und Selnecker beschuldigen, dafs er ihre Antwort verstümmelt habe. Selnecker kam dadurch in die fatalste Lage (vgl.

Brief an Greyser in der GB.); den kursächsischen Philippisten galt er als Apostat zum Flacianismus, zum Brenz-Andreäschen oder wenigstens Chemnitzschen Ubiquitismus; in Niedersachsen und bei solchen eifrigen Gnesiolutheranern wie Weller, Mörlin, Wigand, Kirchner ꝛc. stand er wegen seines Zusammenhangs mit den Wittenbergern in Verdacht, nicht bloß selbst zu majoristischen, synergistischen, kryptocalvinistischen Lehren sich hinzuneigen, sondern auch der braunschweigischen Kirche das Corpus Doctrinae Philippicum, „in das er sömlich verliebt sei", aufdrängen zu wollen. Hierüber kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Chemnitz und Selnecker auf mehreren Zusammenkünften zu Braunschweig und zu Riddagshausen (Dez. 1570); S. erklärt, auf die Einführung des C. D. Philippicum zu verzichten (nur den Pastoren will er es empfehlen, als gut und nützlich zu lesen) und gibt 1571 zu Heinrichsstadt (Wolfenbüttel) ein „kurzes, wahres und einfältiges Bekenntnis von der Majestät Christi und vom Abendmal" heraus, worin er im wesentlichen Einverständnis mit Chemnitz, dessen Schrift de duabus naturis er jetzt einen liber aureus nennt, für die Lehre von einer sog. multivolipraesentia corporis Christi sich ausspricht: Christus potest esse, ubi vult esse; er ist daher auch nach seiner menschlichen Natur da gegenwärtig, dahin er sich mit seinem Wort verbunden und versprochen hat, als im Abendmal ꝛc.

Noch in demselben Jar gab ihm das Erscheinen des von dem Wittenberger Philippisten Chr. Pezel verfaßsten Wittenberger Katechismus (Catechesis ex Corpore Doctrinae eccl. Saxon. et Misn. edita in acad. Witeb. 1571), worin insbesondere mit Berufung auf Apostg. 3, 21 die corporalis locatio Christi in coelis gelehrt wurde, Anlaſs zu einer neuen Schrift gegen die Wittenberger u. d. T. Brevis et necess. commonefactio de loco Actorum III, sowie zu einer von ihm als Superintendens Generalissimus in Ducatu Brunsv. und von sämtlichen Prälaten, Generalsuperintendenten und Spezialsuperintendenten des braunschweigischen Landes unterzeichneten Erklärung (kurze und einfältige Bekenntnis von der Majestät Auffart und Abendmal unseres Herrn, s. G. Bibl. vom 3. Mai 1571), wozu von S. noch eine besondere „kurze und einfältige Warnung und Bekenntnis" vom 29. Juni kam. Die Wittenberger antworteten durch ihre Grundfeste (Von der Person und Menschwerdung J. Chr., der wahren chr. Kirche Grundfeste ꝛc. Wittenb. 1571, 4°) und eine gegen S. speziell gerichtete, besonders gehässige, von Esrom Rüdinger verfaſste Disputatio grammatica de interpretatione verborum Act. III, wogegen Selnecker wider durch seine hypomnemata etc. sich verteidigte. Auch Beza schrieb wider S. über Act. III und übersandte seine Schrift an Kurfürst August. Selnecker galt von da an als unversönlicher Feind der Philippisten, wurde von ihnen aufs heftigste angegriffen, verkleinert und verunehrt, auch beim Kurfürsten angeschwärzt (vgl. Trostschreiben des H. Julius an S. bei Gleich 117; Schreiben des Herzogs an K. August ad demonstrandam S. innocentiam G. Bibl. vgl. auch Planck S. 585 ff.). Dennoch ließ S. durch den im Oktober 1571 publizirten Dresdener Konsens, dem auch sein Schwiegervater Greyser in Dresden zugestimmt hatte, sich wider so weit beschwichtigen, daſs er in einem Schreiben an den Kurfürsten erklärte: „es sei jetzt für die kursächsische Kirche nichts mehr zu fürchten, da durch den Consensus Dresdensis der Sakramentirer Gaukelei vollständig ausgefegt sei" (21. Dez. 1571, vgl. Planck S. 600). Dieses schwankende Benehmen diente freilich nicht dazu, Selneckers Stellung in Niedersachsen zu befestigen; er sehnte sich nach Kursachsen zurück und erklärte dem Kurfürsten, „daſs er von Herzen gerne auf allen Vieren von Wolfenbüttel nach Dresden kriechen wollte".

Als nun 1572 Herzog Julius den Gnesiolutheraner Timotheus Kirchner aus Jena zum Generalsuperintendenten nach Wolfenbüttel berief, bat S. um seine Entlassung, um nach Ablauf seines zweijärigen Urlaubes nach Kursachsen zurückzukehren. Doch wurde die Kollision dadurch beigelegt, daſs Kirchner in Wolfenbütel blieb, Selnecker aber als Superintendens Generalissimus seinen Sitz in Gandersheim nahm; beide teilten sich in die Oberaufsicht in der Weise, daſs S. die Inspektion und Visitation der zwei Generalsuperintendenturen Alfeld und Gandersheim, Kirchner die der drei Wolfenbüttel, Helmstädt und Blankenburg erhielt.

Nach Beendigung der Visitation wurde ein gemeinsames Dankfest gefeiert (vgl. Erlass des Herzogs Julius vom 15. Dez. 1572 bei Gleich a. a. O. S. 169 ff.). Eben diese durch die Geschäftsteilung gewonnene Muße benutzte S. zur Ausarbeitung seines theologischen Hauptwerks, der Institutio religionis chr., welche 1572/3 zu Frankfurt erschien mit einer Dedikation an Herzog Ludwig von Württemberg und einer Vorrede, worin S. seine Freude ausspricht über den unanimis consensus doctrinae, der zwischen der niedersächsischen und der württembergischen Kirche bestehe.

Doch nicht lange dauerte diese Ruhepause in Gandersheim, wo S. zugleich an dem dort von H. Julius 1570 gegründeten Pädagogium theologischen Unterricht erteilte. Im Sommer 1573 rief ihn ein neues kirchliches Geschäft nach Oldenburg, wo Graf Johann seine Hilfe begehrte zur Einfürung einer lutherischen Kirchenordnung; er reiste dorthin Ende Mai, vollendete sein Geschäft im Juni und Juli und setzte den aus Gandersheim mitgebrachten Hamelmann dort als Generalsuperintendenten ein. Noch in Oldenburg erhielt er ein Schreiben des Kurfürsten August, das ihn nach Kursachsen zurückrief und zwar zunächst in eine theologische Professur in Leipzig. Erst nach längerem Bedenken folgt er diesem Ruf; im Nov. 1573 erklärt er dankend seine Annahme und bittet um Reisegeld; noch im Januar 1574 hofft Ursinus, er werde sich vielleicht doch noch in Braunschweig halten lassen (Heppe II, 140 Beilage). Aber um dieselbe Zeit trifft S. wirklich in Leipzig ein; am 1. Febr. hält er seine Inauguralrede zum Widerantritt seiner Professur.

Seine Stellung in Leipzig war keine sehr erfreuliche, redibat Lipsiam medius inter leones et lupos. Dennoch lehnte er einen Ruf an die neugegründete Universität Helmstädt ab, um in Kursachsen zu bleiben. Von der philippistischen Partei wurde er aufs heftigste angefeindet, wärend er selbst jetzt (z. B. in einer Zuschrift an H. Wilhelm von Braunschweig, Lüneburg v. J. 1574) sich als echten Lutheraner bekennt: Christianum fuco carentem, quem hodie Lutheranum vocant, me esse profiteor et separo me ab omnibus sacramentariis veteribus et novis. Als bald darauf zu Anfang des Jares 1574 zu Leipzig die anonyme Exegesis perspicua erschien, so war Selnecker einer der ersten, der ihr eine necessaria et brevis repetitio simplicis de coena D. doctrinae entgegensetzte, worin er seine Übereinstimmung mit Luther und der C. Aug. invariata, sowie mit der Lehre der niedersächsischen Kirchen (Lübeck, Hamburg, Lüneburg, Braunschweig 2c.) erklärte, — auch einer der Ersten, die durch seinen Schwiegervater in Dresden von der über die Kryptocalvinisten hereingebrochenen plötzlichen Katastrophe benachrichtigt wurden (3. April 1574 Gött. Bibl.). Aber auch mit den zur Widerlegung des kursächsischen Kryptocalvinismus und zur Herstellung der lutherischen Orthodoxie entworfenen sog. Torgauer Artikeln war S. nicht einverstanden, da er auch in ihnen noch calvinistische Irrtümer und konfessionelle Charakterlosigkeit findet (Heppe II, 440). Erst jetzt nach dem Sturz der ganzen philippistischen Partei war Selneckers Zeit gekommen. Er war es, der im Februar 1576 einen hervorragenden Anteil nahm am Lichtenberger Konvent (s. die Mitteilungen darüber aus den Gött. Papieren bei Heppe III, 84 ff.); er war es, der hier die Verwerfung des Corpus D. Philippicum, des Wittenberger Katechismus, der Grundfeste, wie des Dresdener Konsensus, dagegen die Aufstellung einer neuen Lehrnorm und zu diesem Zweck die Berufung auswärtiger gut lutherischer Theologen, bes. des Chemnitz, Chyträus und Andreä beantragte. Die Majorität, worunter insbesondere auch sein Schwiegervater Greyser, trat seinen Anträgen bei und beauftragte ihn, als das eigentliche Haupt des Konvents, die diesen Voten entsprechenden Eingaben an den Kurfürsten abzufassen, was er denn auch tat (15.—16. Febr. 1576, s. die Gött. Msk.).

Nachdem sodann die besonders von Selnecker und Greyser befürwortete Berufung Jakob Andreäs nach Kursachsen erfolgt und dieser im April 1576 in Dresden eingetroffen war, war S. einer der kursächsischen Teilnehmer am Torgauer Konvent zur Vorberatung der Konkordienformel (28. Mai ff.), nahm einen

hervorragenden Anteil an den dortigen Verhandlungen und Beschlüssen, hielt insbesondere die Dankpredigt, zu welcher die Conventualen nach glücklicher Vollendung des torgischen Buches sich vereinigten, und bezeugte öffentlich seine Freude darüber, dass in Ober- und Niedersachsen wie in den Seestädten, auch in den Königreichen Dänemark und Schweden, in Brandenburg wie in den schwäbischen Kirchen und Schulen und andern reinen Orten noch die rechte christliche Lehre sich finde 2c. Kurz nach Beendigung des torgischen Konvents erhielt S. zu seiner Professur noch die durch den Tod Salmuths erledigte Stelle eines Pastors zu St. Thomä, Superintendenten in Leipzig und Konsistorialassessors; 10. Juni hielt er seine Antrittspredigt, 17. Juni wurde er von J. Andreä in sein Superintendentenamt eingefürt, 15. Okt. hielt er eine theologische Disputation, 20. Okt. wird er an Freihubs Stelle Kanonikus von Meißen, beteiligt sich im Dezember bei einer Kirchenvisitation und einer Visitation der drei sächsischen Universitäten Wittenberg, Leipzig und Jena. Nachdem unterdessen 1576/7 die verschiedenen Censuren des torgischen Buches eingegangen waren, trat S. in den Monaten März bis Mai 1577 widerholt mit Andreä und Chemnitz in Klosterbergen zusammen, um das torgische Buch unter Berücksichtigung jener Censuren zum bergischen Buch oder zur Konkordienformel umzuarbeiten, wie diese endlich am 29. Mai ihre Schlussredaktion erhielt (eine Abschrift davon steht in den S.'schen Papieren dd. 29. Mai). Kaum war er nach Beendigung dieser Arbeit nach Leipzig zurückgekehrt, so wurde er mit Andreä und Polykarp Leyser zu einem der drei kurfürstlichen Kommissarien ernannt, welche zu Beitreibung der Unterschriften für die Formula Concordiae in Kursachsen umherreisten; am 15. Juni begann ihre Tätigkeit in Wittenberg, setzte sich fort in Herzberg, Torgau, Meißen, Dresden 2c., am 22. Juli fand die Publikation der Formel in Leipzig statt. Auch auswärts suchte er das Konkordienwerk zu fördern durch Sendschreiben (z. B. an den holsteinischen Theologen Paul von Eitzen, d. Altenburg 26. Aug. 1577) und durch persönliche Konferenzen und Reisen z. B. nach Halle, nach Prenzlau und Angermünde (Sept. 1577 s. Heppe S. 311). Auch in den folgenden Jaren nahm das Konkordienwerk ihn fortwärend in Anspruch; insbesondere war er beauftragt, für das zugleich mit der Eintrachtsformel zu publizirende Konkordienbuch die echte und ursprüngliche Gestalt der Confessio Augustana aus 20 ihm vom Kurfürsten vorgelegten Exemplaren festzustellen; auch nahm er, meist in Begleitung Andreäs teil an verschiedenen Konventen, so an dem zu Tangermünde, zu Herzberg, zu Jüterbog und Torgau. Nun aber kommt für ihn „sein Geduld- und Schweigejar", wie er das Jar 1579—80 nennt, weil da über ihn viel Reden ausgesprengt, die er geduldig habe verschweigen müssen. Insbesondere hatte sein anfangs so intimes Verhältnis zu J. Andreä in diesen Jaren so mancherlei Störungen erlitten. Andreä glaubte Grund zu haben, weder auf die Charakterfestigkeit noch auf das theologische Judicium Selneckers allzuviel zu vertrauen; Selnecker, der sich von Andreä zurückgesetzt glaubte, wird zum Denuncianten gegen seinen früheren Freund und Mitarbeiter, indem er seiner alten Gönnerin, der Kurfürstin Anna, und durch ihre Vermittlung dem Kurfürsten August (u. d. 16. Mai 1579) ein Verzeichnis von Klagen und Denunciationen gegen J. Andreä zustellt, das darauf berechnet war, den Zorn des empfindlichen Kurfürsten gegen diesen aufs höchste zu erregen und das dann schließlich die ungnädige Entlassung Andreäs aus Kursachsen im Dezember 1580 zur Folge hatte. Als Andreä am Neujarstage 1581 auf der Durchreise durch Leipzig sich von S. verabschieden wollte, war dieser nach Halle verreist und Andreä konnte nur brieflich (Leipzig 1. Jan. 1581 im Dr. Archiv) von ihm „einen christlichen Abschied nehmen" und ihm „rechte warhaftige Buß und Erkenntnis seiner Sünde" wünschen. Andreä übersandte von Tübingen aus (22. Aug. 1581) dem Kurfürsten eine ruhig und würdig gehaltene Schutzschrift gegen Selneckers Lästerbüchlein, worin er dessen Denunciationen als Entstellungen der Warheit aufdeckt und diesen beschuldigt, dass er „durch Weib und Kinder, Schwäher und Schwäger" sich gegen ihn habe einnehmen lassen. Der persönliche wie briefliche Verkehr zwischen den beiden früher so eng verbundenen Konkordienmännern war damit abgebrochen (s. die Akten des

Dresd. Archivs und die Mitteilungen daraus von Pressel in Jahrbb. für deutsche Theol. 1877, S. 238 ff.). Fortan blieb Selneckers Stellung in Leipzig unangefochten, so lange seine Gönnerin, die Kurfürstin Anna († 1. Okt. 1585) und der Kurfürst August († 12. Febr. 1586) lebten; seine Tätigkeit war in diesen Jaren teils seinen geistlichen Berufspflichten, insbesondere auch der Verbesserung des Kirchengesangs und Einrichtung eines tüchtigen kirchlichen Sängerchors in Leipzig (vgl. Thiele S. XIV), teils neuen litterarischen Arbeiten, insbesondere der Verteidigung des Konkordienwerks gegen die dawider von verschiedenen Seiten erhobenen Angriffe, teils den Arbeiten der Kirchen- und Schulvisitation in Kursachsen gewidmet. So hatte er 1581 mit P. Leyser die sächsischen Fürstenschulen Pforta, Meißen, Grimma zu visitiren, trat im Herbst 1581 mit Chemnitz und Kirchner in Erfurt zusammen zur Apologie des Konkordienbuchs, lieferte 1582 eine verbesserte lateinische Übersetzung der F. C. und schmalkaldischen Artikel, beteiligte sich 1583 an dem Colloquium zu Quedlinburg mit den Helmstädter Theologen Heßhus, Hofmann und Sattler, gab 1584 eine neue Ausgabe des Konkordienbuchs mit einem verbesserten Abdruck der C. Aug. Invariata heraus, hatte 1585 auf Befehl des Kurfürsten eine Verhandlung mit dem immer noch gefangenen Peucer in der Pleißenburg (19./21. August) 2c. — Kaum aber war im Februar 1586 Kurfürst August gestorben und K. Christian I., den S. „oft als Kind auf den Armen getragen" hatte, zur Regierung gelangt, so erhob der gewaltsam niedergehaltene Philippismus aufs neue sein Haupt in dem sog. zweiten kryptocalvinistischen Streit in Kursachsen (1586—91). Selnecker, der sich indessen den Philippisten wider genähert, blieb anfangs unangefochten. Als er aber die litterarische wie Kanzelpolemik gegen die Maßregeln des Krellschen Kirchenregimentes trotz widerholter aus Dresden an ihn ergangener Warnungen fortsetzte und im Mai 1589 dem Kurfürsten erklärte, dass er gewissenshalber nicht unterlassen könne, seine Zuhörer vor calvinistischen Irrtümern zu warnen, so wurde ihm am 17. Mai in der Sakristei der Thomaskirche seine Absetzung angekündigt. Zu Himmelfart hält er seine letzte Predigt, bleibt aber zunächst als Privatmann in Leipzig, mit schriftstellerischen Arbeiten sich beschäftigend. Als dann am 22. Okt. ein geschärfter Befehl an ihn erging, dass er sich alles Schreibens enthalten solle, geht er, aus Furcht vor einer drohenden Verhaftung, freiwillig ins Exil — zunächst nach Halle, wo D. Olearius sich seiner annahm, dann nach Magdeburg-Sudenburg, wo er eine Zeit lang privatisirte, von dem Administrator Joachim Friedrich und dessen Gemalin, sowie von mehreren adeligen Herren (von Alvensleben, Asséburg, Schulenburg 2c.) mit Unterstützungen bedacht. Bald aber eröffnet sich ihm ein neuer Wirkungskreis, er folgt einem Ruf nach Hildesheim als Nachfolger des 1590 verstorbenen Seniors Joh. Uden mit dem Titel eines Superintendenten, wartet hier seines Amtes mit Eifer und Treue, hält Predigten und Vorlesungen über die Conf. Augustana, macht aber auch trotz zunehmender Kränklichkeit noch mehrere Reisen in kirchlichen Geschäften nach Wolfenbüttel, wo er an einer kirchlichen Beratung unter H. Heinrich Julius teilnahm (Mai 1591), nach Ostfriesland zum Grafen Edzard und seiner Gemalin Katharina von Schweden (Juni bis Juli), nach Minden zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten, nach Augsburg (18. Aug. ff.), wo er im Auftrag des Kaisers Rudolf an einer Verhandlung über strittige Patronatsrechte teilnahm, und von wo aus er auch seine Vaterstadt Nürnberg noch einmal besuchte. Krank kehrte er im Dezember nach Hildesheim zurück und war von nun an meist bettlägerig, in den Schmerzen der Krankheit sich selbst und Andere tröstend und zur Geduld ermahnend, aber auch unablässig beschäftigt mit den Angelegenheiten der Kirche und besonders mit dem Kampf wider die Calvinisten, die er mit Juden und Türken in gleiche Verdammnis warf.

Unterdessen aber war in Kursachsen nach Kurfürst Christians I. frühem Tod (25. Sept. 1591) die neue Katastrophe des Kryptocalvinismus erfolgt. Mit anderen vertriebenen Lutheranern wird auch Selnecker nach Leipzig zurückberufen und in seine früheren Ämter wider eingesetzt. Trotz seiner Krankheit und zunehmenden Schwäche konnte er dem widerholten Ruf nicht widerstehen; am 9. Mai

1592 reiste er gegen den Rat seiner Freunde mit seiner Familie von Hildesheim ab, am 19. Mai kam er todmüde in Leipzig an, um hier 5 Tage nach seiner Ankunft zu sterben — Sonntag den 24. Mai 1592. Am 26. wird er in der Thomaskirche der Kanzel gegenüber mit fürstlichem Pompe bestattet; Georg Mylius hielt ihm die Grabrede; seine Grabschrift nennt ihn Doctor clarissimus, testamenti Christi assertor constantissimus. Er selbst hat sich das Namenssymbolum gewält: Deus Novit Suos und sein ganzes Leben und Sterben in den Vers zusammengefaßt: In vita et morte es Tu mea Christe salus!

Er hinterließ eine Witwe und 2 Söne, von denen einer, Georg S., Superintendent in Delitzsch († 1593), der andere, Nikolaus S., Diakonus in Leipzig wurde († 1619); ein Son Daniel war 1587 als Lehrer an der Schule zu Grimma gestorben; eine Tochter war mit Sup. Albinus in Weißenfels, eine zweite mit Rektor Lindner in Schulpforta verheiratet; 10 Kinder von den 15, die seine Frau ihm geboren, waren früh gestorben. Auch sonst war er von allerlei schmerzlichen Erfarungen in seiner Familie nicht verschont geblieben, s. seine Schrift gegen Barsmann und daraus Frank S. 221.

Es ist ein wenig erfreuliches Bild aus dem Zeitalter der Epigonenkämpfe des 16. Jarhunderts, das in dem äußeren Lebensgang Selneckers mit seinen verschiedenen Vokationen und Exilen sich darstellt. Ebenso unerquicklich ist das Bild, das wir von seiner Persönlichkeit, von seinem moralischen und wissenschaftlichen Charakter, von seinen theologischen und kirchlichen Stellungen oder vielmehr Schwankungen aus dem Urteil der Zeitgenossen und allermeist aus seinem eigenen handschriftlichen und gedruckten Nachlaß gewinnen.

Auffallend klein von Figur (daher er von Freunden und Gegnern oft scherz- oder spottweise mit allerlei Diminutiven „der Selneckerle, der Doktorle, der kleine Magister, nannus, homuncio, magnus in diminutivo etc. benannt wird) und von zarter schwächlicher Gesundheit, daher von häufigen Krankheitsanfällen heimgesucht, „fast keinen Tag in seinem Beruf ganz gesund und eine Zeit lang auch von Gespenstern heimlich turbirt", wie er selbst von sich sagt, zeigt er auch in seinem geistigen Wesen etwas Kleinliches, Ängstliches, Schwächliches, bald reizbar und eigensinnig, bald verzagt und gedrückt, fremden Einflüssen leicht sich hingebend, aber auch wider empfindlich, unaufrichtig, heimtückisch, wie er namentlich in seinem Benehmen gegen Andreä sich gezeigt hat. Bei Leuten der verschiedensten Richtungen und Lebensstellungen, insbesondere bei fürstlichen Persönlichkeiten wie dem Kurfürsten und Mutter Anna, aber auch beim Kaiser Maximilian und Rudolf 2c. weiß er sich zu insinuiren, hat es bald mit Philippisten, bald mit Flacianern, bald mit den Schwaben, bald mit den Niedersachsen gehalten, ist aber eben darum fast mit Allen zerfallen, mit Mißtrauen behandelt, mit Schmähungen und Vorwürfen überschüttet worden. Er selbst klagt: expertus sum furorem, insidias, odium, rabiem, mendacia, fastum, und mit gutem Grund nennt ihn einer seiner Biographen einen theologus valde exercitatus. Die Reformirten, die er den Juden und Türken gleich achtete, und auf die er den Vers machte: „Erhalt uns Herr bei deinem Wort, und wehr der Zwinglianer Mord" nannten ihn das „Lutheräfflein"; bei den Gnesiolutheranern stand er im Verdacht des Philippismus, Majorismus, Kryptocalvinismus und hieß der Schelmlecker, Seelhenker, Selnecator etc.; die Philippisten nannten ihn einen theologischen Wetterhahn und Wendehals, einen Vertumnus und Polypus, den parvus Flacius, alter Iscariotes, Judas insuspensus, den Cacolalus Schelmnecker etc.

Eine weiche, gefülige, mehr poetisch und musikalisch als verstandesmäßig, mehr zu friedlichem Stillleben als zum Kämpfen und Schaffen in sturmvoller Zeit angelegte, mehr an Andere sich hingebende als fest in sich abgeschlossene Natur, wie Selnecker war, konnte sich in einer so erregten, wirren und wüsten Zeit, wie die seine war, nicht wolfülen und keine festen Positionen gewinnen, — wie er selbst klagt: „Der Teufel überschreie und überstimme jetzt die ganze Cantorei Davids, und verderbe mit seinem Poltern und Schlagen den sanften Takt, die lieblichen Flöten und Cymbeln, ja oft das ganze Werk der Friedfertigen". Wie das Werk, an dem Selnecker mitarbeitete, so macht auch sein eigenes Leben

und Wirken mehr den Eindruck einer Concordia discors als concors — einer durch schrille Misklänge gestörten Harmonie.

Selneckers zalreiche Schriften (Gleich a. a. O. zält 94 lateinische, 81 deutsche; Will 160—70 im Gegens.) sind teils dogmatisch-polemischen, teils exegetischen, historischen, praktisch erbaulichen Inhalts.

Unter den dogmatischen sind die beiden bedeutendsten sein Lehrbuch der christlichen Religion, Institutio religionis christianae continens explicationem locorum theol. etc., zuerst erschienen 1573 zu Frankfurt a. M. mit einer Dedikation an Herzog Ludwig von Württemberg, in erweiterter und vielfach veränderter Umarbeitung 1579 in drei Teilen, anfangs noch näher an Melanchthon sich anschließend, dann aber von ihm hinüberlenkend zum Lehrbegriff der Konkordienformel (vgl. Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik I, 51); sowie sein Examen Ordinandorum oder Forma explicationis examinis ordinandorum, olim scripti a Ph. Melanchthone, instituta et accommodata ad veram confessionem, edita in usum publicum et privatum discentium, Leipzig 1582, 84, 92, 4° mit Dedikation an Kurfürst August — eine Umarbeitung der bekannten melanchthonischen Schrift im Sinne des Luthertums der Konkordienformel. An diese seine zwei dogmatischen Hauptwerke schließt sich eine große Zal von kleineren dogmatisch polemischen Schriften, meist auf die Abendmalslehre und Christologie bezüglich, z. B. Libellus brevis et utilis de coena Domini 1561, Warnung sich vor der Sakramentirer Streit zu hüten 1567, Analecta de praecipuis capitibus doctrinae 1571, Ep. ad theol. Witeb. de re sacramentaria 1571, De loco Act. 3: oportet Christum coelum accipere 1572, Bekenntniß vom Abendmal 1572, Fragstücke und Antwort ꝛc. 1572, Widerlegung der Auflagen der Sakramentirer 1576, Unterricht von der Person Christi 1577, Theses de doctrina sacramentorum N. T. 1578, Ep. ad Danaeum 1580, Ad Ambrosium Wolfium 1580, De libro concordiae, persona et coena Christi 1581, De hypostatica unione 1581, Antwort auf die Lästerung Danäi 1581, vom hl. Abendmal ꝛc. kurze Bekenntniß und Testoment 1590, Gegen das Famoslibell Pezels 1592 u. s. w.

Zu Selneckers exegetischen und biblisch-theologischen Arbeiten gehören: eine Auslegung der 3 johanneischen Briefe 1561, Ev. Joh. ex Syriaca versione exscriptum 1561, explicatio Amos, Obadjae, Sophoniae 1564, Ausl. der Klaglieder und des Propheten Jeremias 1566, Annot. in Acta Ap. 1567, Ausl. der Propheten Amos, Obadja, Jonas, Nahum, Habakuk, der Bußpsalmen, des Buchs Tobiä, Ezechiels 1567, zweite theilw. veränderte Ausg. 1579, Liber sapientiae 1568, Offenb. Joh., Hosea, Joel, Amos 1568, Comm. in Genesin 1569 (mit einer Vorrede, worin er die Überzeugung ausspricht, daß der jüngste Tag gewiß nicht mehr ferne sei), Collatio textus bibl. et Chaldaicae paraphraseos 1576, Comm. in omnes Pauli epp., in harmoniam evv. u. s. w.

Zu den kirchenhistorischen Arbeiten S.'s können wir rechnen einen Catalogus praecip. conciliorum oecum. et nationalium, a tempore apost. usque ad nostra tempora 1564 u. 1571 (mit Dedikation an den braunschweigischen Kanzler Mynsinger von Frundeck), eine Historia Lutheri Lipsiae praelecta 1575 (mit Dedikation an den Kurprinzen Christian), dasselbe auch deutsch u. d. T.: von Lehr, Leben und Wandel Lutheri 1576, Colloquia oder Tischreden Luthers 1580, Historie von der Augsb. Confession 1584, Epitaphia, besonders aber seine Recitationes aliquot de consilio scripti libri Concordiae et modo agendi, qui in subscriptionibus servatus est 1584, zweite vermehrte Aufl. 1582, 4°, wichtig für die Geschichte des Konkordienwerkes, sowie eine hist. Relation von H. Julii Religion und christlicher Abschied, verfaßt 1589, gedruckt 1591.

Zu den theologisch-praktischen und asketisch-erbaulichen Schriften S.'s, die ihm eine Stelle in der Geschichte der katechetischen und Erbauungslitteratur der lutherischen Kirche verschafft haben (vgl. Beck, Erbauungslitteratur I, 202 ff.), gehören: Bericht, wie sich ein Christ in Sterbensläufen trösten und halten soll 1566, Paedagogia Christiana 1566, mehrmals neu aufgelegt 1567, 71, 77 und ins Deutsche übersetzt u. d. T.: Unterweisung in der christlichen Lehr nach Ordnung des Kinderkatechismi, in lateinischer Sprache geschrieben und am kursächsischen Hof

gepredigt, ins Deutsche übersetzt von L. Mai 1569, 70 und öfter; Ehe- und Regentenspiegel 1589 und 1600, Jungfrauenspiegel und von Nothwendigkeit wahrhafter Kinderzucht 1580, Trostsprüche für verfolgte Christen 1594, und endlich zur theologischen Methodologie: Notatio de studio theologiae s. et de ratione discendi doctrinam coelestem. 1579 u. 97.

Als Prediger, insbesondere auch als Casual- und Festprediger, war Selnecker bei seinen Zeit- und Glaubensgenossen sehr geschätzt und beliebt; viele seiner Predigten sind gedruckt, teils einzeln (z. B. Predigt vom h. Abendmal 1577, Drei Predigten vom Abendmal 1589, Predigt zu Wolfenbüttel gehalten beim Tod Kurf. Joachims 1571, Predigt vom Buch der Concordien 1581, Leichenpredigt für Kurfürstin Anna 1586 u. s. w.), teils in Sammlungen vereinigt, z. B. Postilla 1575 (mit Dedikation an Herzog Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg, enthaltend die von S. in Wittenberg, Dresden, Jena und im Herzogtum Braunschweig gehaltenen Predigten), Psalmpredigten 5. Aufl. 1623, Passionspredigten u. d. T.: Passio mit Dedikation an die Kurfürstin Anna 1587 (in der Vorrede ein Passus, der ihm später den Ruf eines Propheten verschafft hat, s. Gleich S. 132; Frank 221); Leichenreden 1589, bes. aber: Sonderbare Leichpredigten über Kaiser, Könige, Kurfürsten ꝛc. 1591. Wenn auch nicht immer frei von scholastisch-polemischer Kathedermanier, sind doch seine Predigten im ganzen warm und lebendig, reich an Gedanken und Lebenserfarungen; wie sein Schüler und Kollege Schröter sagt: Proferebat res magnas et graves sed semper lenem et modestum spiritum pronuntiatio referebat; nullus ibi fastus, nullus aliorum contemtus, nulla contentio, mera humilitas, caritas, patientia, pietas.

Bekannter noch und verdienter ist Selnecker als Dichter und Sammler von geistlichen Liedern; ja es ist vorzugsweise diese Seite seiner Wirksamkeit, durch die er in der evangelischen Kirche immer noch fortlebt und fortwirkt, wärend die meisten seiner übrigen Schriften vergessen sind oder nur noch historisches Interesse haben. Frühe liebte und übte er, wie wir aus seiner Jugendgeschichte wissen, Poesie, Musik und Orgelspiel; gerade in seiner Nürnberger Umgebung fand seine musikalische und poetische Begabung die vielseitigste Anregung. Seine uns erhaltenen lateinischen Poesieen (zalreiche Epigramme und Epitaphien, ein lateinisches Gedicht Theophania, lat. Psalmenübersetzungen, eine poetische Bearbeitung der Leidensgeschichte und anderer christlicher Materien, eine Autobiographie in lateinischen Hexametern), auch einige griechische Gedichte, z. B. auf die Conf. Aug. etc., und eine 1568 und 73 von ihm herausg. „Prosodia oder Anleitung zur Verfertigung griechischer und lateinischer Verse“ zeigen den gewandten Versificator, der auch christliche Gedanken in das antike Gewand zu kleiden weiß. Für die Geschichte der Hymnologie oder der geistlichen Dichtung in deutscher Sprache kommen folgende seiner Werke in Betracht, in denen er teils eigene, teils fremde Lieder gesammelt hat: 1) Fünfzig Psalmen des königl. Propheten Davids ausgelegt durch N. S., Nürnberg 1563; 2) Der ganze Psalter des kön. Proph. Davids ausgelegt durch N. S., Nürnberg 1565—66, III. t., Fol., Nürnberg 1569, Leipzig 1571, 81, Helmstedt 1589, Leipzig 1593, 1621, 1623 (mit 19 Psalmenliedern); 3) tröstliche Sprüche und Grabschriften aus h. Schrift ꝛc. 1567; 4) Psalter Davids mit kurzen Summarien und Gebetlein 1572, 78 ꝛc., 6. Aufl. 1589 u. ö; 5) Christliche Psalmen, Lieder und Kirchengesänge ꝛc., Leipzig 1587 (mit Dedikation an die gottselige Frau und Fürstin Katharina von Brandenburg, Gemalin des Administrators von Magdeburg, mit Liedern von S. selbst, von Joh. Spangenberg, Frölich ꝛc. (Näheres bei Thiele, Mützell, Koch, Wackernagel ꝛc.). Selneckers Lieder entsprechen im ganzen dem Charakter seiner Zeit, des objektiven Bekenntnisliedes aus der Epigonenzeit der Reformation; sie zeigen viel Anklänge an die Lieder Luthers und anderer Sänger der Reformationszeit; bisweilen hat er sich so an dieselben angelehnt, dass er bloße Umarbeitungen oder Erweiterungen älterer Lieder gibt. Andererseits bringt es sein vielbewegtes Leben mit sich, dass mehr als bei Anderen auch persönliche Stimmungen, insbesondere persönliches Leid, aber auch leidenschaftliche Parteipolemik in seinen Liedern zum Ausdruck kommt, wärend freilich oft das Hereinziehen

von allerlei prosaischem Detail dem poetischen Wert Abbruch tut. Die zwei bekanntesten seiner Lieder und die, welche in den meisten Kirchengesangbüchern Eingang gefunden, sind die beiden Gebetslieder: „Laß mich dein sein und bleiben, Du treuer Gott und Herr ꝛc.“, sein eigenes tägliches Gebet, noch heute von vielen Gemeinden am Schluſs des Gottesdienstes gesungen (Thiele), und das (jedoch nur teilweise von S. herrürende) Gebet für Erhaltung der Kirche: „Ach bleib bei uns Herr Jesu Christ, weil es nun Abend worden ist ꝛc.“. Viele andere Lieder sind ihm mit Unrecht zugeschrieben worden (s. Koch, Thiele, Mützell).

Briefe von und an Selnecker sind gedruckt bei Götze (bes. epp. ad Chemnitium 1725), in den Unschuldigen Nachrichten in verschiedenen Jargängen, bei Gleich, Hutter, Löscher u. a. a. O.; weit mehr ungedruckte finden sich in Göttingen, Dresden, Wolfenbüttel, Nürnberg ꝛc.

Zu einer Gesamtausgabe seiner Schriften hat S. selbst einen Entwurf und Anfang gemacht (Christ. Inst. P. III, ep. dedic. v. J. 1572); sie sollte 10 Bände umfassen und zwar Vol. I die dogmatischen, Vol. II—VII die exegetischen, VIII opp. didactica et elenchtica, IX studia inferiora, poemata sacra etc., X sollte eine Ausgabe des Pastor Hermae und der Schriften der „Roswida“ von Gandersheim enthalten. Erschienen sind nur Operum lat. partes IV, Leipzig 1584—93, 4°.

Quellen für Selneckers Lebensgeschichte sind vor Allem seine eigenen gedruckten Schriften und Briefe und sein handschriftlicher Nachlaſs, von dem sich der größte Teil (5 Folianten, 1797 aus dem Nachlaſs des Pfarrers Steiner in Augsburg erkauft, vgl. Planck V, 2, S. 496) auf der Göttinger Bibliothek befindet und von Planck und Heppe benützt ist. Eine kurze Darstellung seines Lebensganges gibt S. selbst in einem lateinischen Carmen, 1. Dez. 1590, Hildesiae recitatum, abgedruckt bei G. H. Götze in seinem Epitaphium N. S. scriptum, Lübeck 1723, 4°, S. 15—28. Weiteres Material gibt sein Leichenredner Georg Mylius in seiner Predigt bei der Leiche des ehrw. und gel. Herrn N. S., Leipzig 1592, 4°, und sein früherer Schüler, späterer Kollege und Freund M. Georg Schröter, Pastor zu St. Jakobi in Hildesheim, in einer Oratio de vita N. S., gedruckt zu Hildesheim 1600, abgedruckt bei G. H. Götze in seinem Septenarius dissertationum memoriam D. N. Selnecceri renovatam exhibens, Lübeck 1723, 4°. Diese von dem Lübecker Superintendenten und D. theol. Georg Heinrich Götze († 1728) herrürende Sammelschrift enthält sieben verschiedene, auf S. bezügliche Dissertationen: 1) Epitaphium N. S. scriptum, 2) de S. vita literaria, 3) de S. commentariis in Scripturae s. libros, 4) de S. meritis in Catechismum Lutheri, 5) de S. Doctoratu theologico, 6) de S. consensu cum presbyterio Tripolitano, 7) de S. pietate Luthero declarata; daran schließen sich noch einige weitere, in den folgenden Jaren erschienene Dissertationen desselben Verfassers: 8) de colloquiis eccl., quibus interfuit N. S., ejusdemque Symbolis vulgo Leibsprüchen 1725, 9) de N. S. exilio Lipsiensi 1726, 10) Indiculus scriptorum a S. editorum 1723, 11) de S. pietate Melanchthoni approbata 1724, 12) de S. amore longaevis exhibito 1725. Die von dem gelehrten Vielschreiber Götze beabsichtigte Gesamtdarstellung von Selneckers Leben und Wirken, wozu diese zwölf Abhandlungen die Vorarbeiten bilden, ist nicht erschienen. Mehr oder minder unvollständige Lebensbeschreibungen finden sich bei Melchior Adam, Vitae theol. Germ. 663; Freher, Theatrum v. erud. I, 3, 286; Will, Nürnberger Gel.-Lex. III, 673 ff.; Zeumer, Vitae prof. Jenensium, 63 ff.; Gleich, Annales eccl., 1730, I, 89 ff. (mit wertvollen Beilagen); G. Leukfeld, Antiquit. Gandersheimenses, S. 315 ff.; Rehtmeier, Kirchengesch. der Stadt Braunschweig III, 344 ff.; Wetzel, Liederhistorie II, 210; Schirks, Geistl. Sänger der christl. Kirche, Heft V: Selneckers Lieder, herausgeg. von H. Thiele, Halle 1855, S. VII ff.; Koch, Gesch. des Kirchenlieds II, 191 ff.; Beste, Kanzelredner der luther. Kirche II, 202 ff.; Beck, Erbauungslitteratur I, 202 ff. — Außerdem sind zu vergleichen die allgemeinen Werke zur Geschichte der prot. Theologie und der Konkordienformel, bes. Hutter, Concordia concors; Löscher, Hist. motuum; Anton, Gesch. der C.-F.;

Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffs V, 560 ff.; Heppe, Gesch. des Protestantismus Bd. III und IV; G. Frank, Gesch. der prot. Theol. I, 220 ff.; Döllinger, Reformation II, 331 ff. **Wagenmann.**

Semaja, שְׁמַעְיָה, war ein Prophet oder „Mann Gottes" zur Zeit Rehabeams. Wie groß sein Ansehen in Juda und Jerusalem war, erhellt daraus, daſs sein Wort genügte, den beabsichtigten Krieg gegen die abgefallenen 10 Stämme, die man mit Gewalt unter die Botmäßigkeit des davidischen Königshauses zurückzubringen gedachte, zu vereiteln (1 Kön. 12, 22 ff.; 2 Chr. 11, 2 ff.). Als König Sisak von Ägypten Juda mit Krieg überzog, verkündigte Semaja zuerst schwere Heimsuchung als gerechte Strafe für den Abfall des Königs und Volkes vom wahren Gotte; danach aber verhieß er den sich Demütigenden nach vorübergehender Dienstbarkeit (Zinspflicht) unter Ägypten baldige Errettung vom fremden Joch one gänzliche Vernichtung (2 Chr. 12, 5 ff.). Wenn der Chronist V. 15 דִּבְרֵי, „Worte", dieses Semaja citirt als Quelle der Geschichte Rehabeams, so ist darunter schwerlich ein eigenes Geschichtswerk desselben gemeint, sondern nur der betreffende Abschnitt des großen Buches über die Könige von Juda und Israel, in welchem auch von diesem Propheten, seinen Worten und Taten, nach Veranlassung, Inhalt und Erfolg ausfürlicher die Rede war; vgl. 2 Chr. 20, 34, wonach die דִּבְרֵי Jehus ausdrücklich einen Teil jenes großen Annalenwerkes bildeten; s. Bertheau, Einleitung zur Chronik S. XXXIV ff.

Einen anderen Semaja, zubenannt „der Nahalemite", was wol nicht seine Heimat, sondern als Patronymicum seine Familie angeben soll, hat Jeremia zu bekämpfen. Derselbe hatte als falscher Prophet, deren es damals mehrere gab, durch Briefe aus dem Exil dem Jeremia in Jerusalem entgegenzuwirken und die Obrigkeit zum gewaltsamen Einschreiten gegen denselben zu bewegen gesucht. Jeremia erhielt Einsicht in einen solchen Brief und schrieb nun seinerseits den Exulanten, indem er sie gegen den Lügenpropheten warnte und ihnen Gottes Strafgericht über denselben ankündigte (Jer. 29, 24 ff.). — Ein dritter Semaja, Son Delajas, war ein falscher Prophet, der, von Tobia und Sanballat gedungen, den Nehemia verleiten wollte, im Innern des Tempels — das zu betreten einem Laien verboten war — sich vor angeblichen Mordanschlägen seiner Feinde zu verbergen, um ihn dann hinterher verlästern zu können, Neh. 6, 10 ff.

Andere Männer dieses, seiner Bedeutung („den der Ewige erhört") wegen öfter vorkommenden, Namens übergehen wir hier, als für die Geschichte des Gottesvolkes one Bedeutung; so hieß z. B. ein Levite (1 Chr. 9, 14), ein anderer Neh. 3, 29 und ein Davidide 1 Chr. 3, 22. — S. Schenkels Bibellex. V, 280 und Kleinert in Riehms Hdwb. S. 1458. **Rüetschi.**

Semiarianer. (Vgl. die Artikel „Arius" Bd. I, S. 620, „Macedonius" Bd. IX, S. 113, und „Meletius von Antiochien" Bd. IX, S. 530). Der Name der Semiarianer tritt als besonderer Parteiname in jenem Stadium des arianischen Streites hervor, in welchem nach Unterdrückung der nicänischen Lehre der entschiedene Arianismus eines Aetius und Eunomius sich auch gegen die bisher im Orient überwiegende mittlere Lehrart kehrte und die beim Kaiser Constantius einflusreichen Männer, Ursacius, Valens, Acacius von Cäsarea und Eudoxius von Antiochien (seit 360 von Konstantinopel), den Arianismus, wenn auch in verhüllterer Weise, begünstigten. Da traten Männer wie Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste in Armenien, Macedonius von Konstantinopel mit Jenen in Kampf und suchten mit Fernhaltung der eigentlich nicän. Formeln (des *ὁμοούσιος* und der *γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*) doch den Begriff der Zeugung des Sones als eines von Schöpfung spezifisch verschiedenen Verhältnisses festzuhalten. Sie behaupten demnach, daſs der Son dem Vater dem Wesen nach änlich sei (*ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν* in dem oben Bd. I, S. 632 bezeichneten Sinne). Der Hauptsache nach ist dies die Richtung, welche ein Eusebius von Cäsarea als Repräsentant der

großen Mehrzal der Orientalen bereits zu Nicäa vertrat, nur entschiedener verwart gegen die arianische Auffassung. Nach Eusebius von Cäsarea hat Gott, der Herr des Alls, der über alles Sein erhabene, eine, ware, Gott (ὁ θεός) aus sich hervorgehen lassen den Logos, seine eingeborne göttliche Kraft, durch den als durch die zwischen dem Ungewordenen und der vergänglichen Kreatur mittlere Natur erst die Schöpfung möglich geworden ist. Dieser Logos oder Son Gottes ist zwar Gott aus Gott, Licht aus Licht, aber doch nur Abglanz des ersten Lichtes, auf die vollkommenste Weise dem Vater änlich, als Bild der ersten ungewordenen οὐσία, welcher letztere, bei der mittleren Richtung besonders betonte Ausdruck bei aller behaupteten Änlichkeit doch eine bleibende Unterschiedenheit gerade in Beziehung auf das Wesen voraussetzt. Namentlich ist nun aber die Zeugung des Sones durch den Vater nicht ein unfreiwilliges, naturnotwendiges Geschehen, one welches der Vater nicht gedacht werden kann, sondern ein durch Vorsatz und freie Wal des Vaters Gesetztes; die Zeugung wird also im Gegensatze gegen gefürchteten sinnlichen, Gott in ein leidentliches Verhältnis setzenden Emanatismus auf den Willen ausschließlich zurückgefürt. Ebendeshalb ist der Son, diese οὐσία δευτέρα, die im Willen des Vaters die Ursache ihres Daseins hat, nicht absolut ewig (ἁπλῶς ἀΐδιος), denn obgleich eigentlich zeitliche Vorstellungen fern zu halten sind, setzt doch die Existenz des Sones die des Vaters immer voraus (der Vater: προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ). So setzt Eusebius im wesentlichen die ältere (origenistische) Subordinationslehre fort, wie sich auch darin zeigt, dass ihm der Begriff der Zeugung des Logos noch in den der Schöpfung hinüberschwankt. Wie er daher früher wenigstens den Son auch (änlich wie Origenes und Dionysius von Alexandria) τέλειον δημιούργημα τοῦ τελείου nannte und ihn nur durch seine mittere Stellung von allen anderen Geschöpfen unterschieden wissen wollte, so musste er auch die Lehre des Arius sehr mild beurteilen und darin etwa nur die in einseitiger Schärfe ausgesprochene Übertreibung einer an sich mit dem Glauben wol vereinbaren Ansicht finden. Wenigstens erscheint ihm der Ausdruck des Arius, dass der Son κτίσμα θεοῦ τέλειον sei, hinreichend gegen häretischen Irrtum gesichert, da er hinzusetze: ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων.

Nach dem vorläufigen, aber nur vorübergehenden Siege des Athanasius zu Nicäa, und wärend die nicänische Formel hauptsächlich im Abendlande ihren Stützpunkt fand, erhielt nun oder behielt vielmehr jene Mittelrichtung im Orient das entschiedene Übergewicht. Weder die Homousie noch die Lehre des Arius wollte sie anerkennen; sie betrachtete vielmehr, und zwar mit einem gewissen Rechte, ihre Versuche, die ware Mitte zwischen beiden Seiten festzuhalten, als eine Bewarung der väterlich überlieferten Lehre. Nur schlossen sich zunächst, so lange der Gegensatz gegen die nicänische Formel das Bestimmende war, auch die minder entschiedenen Arianer ihnen an, wie denn Eusebius von Nikomedien als die einflussreichste Persönlichkeit an ihrer Spitze erscheint (daher Eusebianer, οἱ περὶ Εὐσέβιον). Die von dieser Seite ausgehenden Versuche, durch vermittelnde Formeln die dogmatische Einheit zu gewinnen, wie sie auf den antiochenischen Synoden seit 341, zu Philippopolis und auf der ersten sirmischen Synode 351 gemacht wurden (s. die Formeln bei Hahn, Bibl. der Symbole, 2. Aufl., Br. 1879, S. 103 ff. 184 f. 115 ff.), gehen mit geringen Schwankungen im Einzelnen darauf hinaus, einerseits die Homousie des Sones als zum Sabellianismus fürend, sowie die im Wesen Gottes begründete Notwendigkeit der Existenz des Sones zu verwerfen, andererseits aber auch die arianische Behauptung einer Schöpfung des Sones ἐξ οὐκ ὄντων als nicht schriftgemäß, ebenso die Annahme eines eigentlich zeitlichen (weltzeitlichen) Ursprunges und der natürlichen Wandelbarkeit des Sones zu beseitigen. Namentlich läſst die fünfte antiochenische Formel (f. macrostichos a. a. O. S. 109 ff.), welche man zur Verständigung nach dem Abendlande schickte, durch die ausfürlichen Antithesen nach beiden Seiten hin am deutlichsten die Richtung der Partei erkennen. Sie fasst den Vater, um die Monarchie in der Trinität zu waren, durchaus als gleichbedeutend mit dem einen absoluten, anfangslosen und ungezeugten Gott, der allein das Sein aus sich selbst hat; von ihm aber

ist der Son von Ewigkeit (vor aller Zeit), aber durch freien Willen und Entschluss des Vaters erzeugt. Er ist dem Vater in Allem änlich (κατὰ πάντα ὅμοιος) als vollkommenes Abbild des Urbildes, von vornherein (von Natur, nicht erst ἐκ προκοπῆς) vollkommen und unwandelbar und so vollkommener Gott aus Gott; aber in eigner persönlicher Subsistenz bei Gott ist er diesem untergeordnet und nur durch vollkommene Willensübereinstimmung eins mit ihm.

Als nun durch die erste sirmische Synode (351), dann die zu Arles (353) und Mailand (355) die Verdrängung des Athanasius erreicht war, geriet durch diesen Sieg die orientalische Partei in jene innere Zersetzung, und die oben genannten Semiarianer widersetzten sich im Interesse der bisherigen orientalischen Lehrart den eigentlich arianischen Tendenzen. So auf der Synode von Ancyra (358), welche zwar das des Sabellianismus verdächtige ὁμοούσιος (was sie auch mit ταυτοούσιος gleich setzt) auch jetzt zurückwies und die Unterordnung des Sones, der nicht ἀγέννητος sei, sondern seine ἀρχή im Vater, in dem ungezeugten Gott habe, betonte, aber doch allen Versuchen, die göttliche Würde Christi weiter abzuschwächen, den schon früher gebrauchten Terminus der Homöusie entgegenstellte, welcher dem festzuhaltenden Verhältnis von Vater und Son im Unterschiede von dem des Schöpfers zum Geschöpf entspreche. Die Häupter dieser Partei, welche auch auf der 3. sirmischen Synode (358) ihre Gesichtspunkte geltend machte, ließen sich zwar von der Hofpartei der Homöer (s. Bd. I, S. 632 f.) die Zustimmung zur unbestimmten dritten sirmischen Formel (angenommen auf der vierten sirmischen Versammlung; s. Hahn a. a. O. S. 124) ablocken, welche nun den Synoden von Ariminum und Seleucia anfgedrängt werden sollte und schließlich auch wirklich durchgesetzt wurde. Aber schon zu Seleucia, wo die semiarianische Majorität den als Exulant im Osten lebenden Hilarius zuzog, zeigte sich die durch den entstandenen Gegensatz gegen den Arianismus herbeigefürte Annäherung dieser Richtung an die Nicänische. Die siegreiche Hofpartei, welche nach ihrem Hauptvertreter zu Seleucia auch als die Acacianische bezeichnet wird, wusste daher auch die hervorragenden Häupter der semiarian. Partei, Macedonius, Basilius von Ancyra und Eustathius von Sebaste in Armenien, ungeachtet ihrer Nachgiebigkeit, zu entfernen und unschädlich zu machen (Synode von Konstantinopel 360, s. den Artikel „Macedonius"). Eudoxius nahm den Stul von Konstantinopel ein, und der an seine Stelle zum Patriarchen von Antiochien erhobene Meletius muste weichen, sowie sich seine antiarianische (im wesentlichen mild semiarianische) Richtung zeigte. Jetzt aber (361) starb Constantius, nachdem er durch seine Einmischung, die um so unberufener war, je mehr ihm selbst eine klare Einsicht und selbständige Überzeugung abging*), die Verwirrung gesteigert und durch seine Neigung Synoden zu veranstalten, das Statsfurwesen zugrunde gerichtet hatte (Ammian. Marcell. XXI, 16).

Von jetzt ab beginnt die immer entschiedenere Annäherung der semiarianischen Partei an die nicänische. Die alexandrinische Synode (362, unter Athanasius) kam dem entgegen, indem sie nicht auf der bisher im Orient als nicänisch geltenden Terminologie bestand, welche in der Trinität von einer Hypostasis (= οὐσία) und drei πρόσωπα sprach, sondern auch die Unterscheidung von einer οὐσία und drei Hypostasen als orthodoxer Auslegung fähig gelten ließ und damit den durch Marcells Auftreten im Orient noch bekräftigten Verdacht des Sabellianismus von der nicänischen Formel zu entfernen suchte. Zwar legte die durch die Bischofsweihe des Paulinus befestigte meletianische Spaltung der völligen Einigung ein schwer zu beseitigendes Hindernis in den Weg, aber die Verfolgung des arianischen Kaisers Valens, welche die Semiarianer so gut wie die Nicäner traf, fürte beide Richtungen näher zusammen, Meletius selbst erklärte sich immer entschiedener im nicänischen Sinne, und die drei Kappadocier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa wirkten dogmatisch erfolgreich für

*) Theodoret. h. e. II, 18 von der kirchlichen Hofpartei: οἱ τὴν βασιλέως γνώμην μετατιθέντες εἰς ἅπερ ἐβούλοντο.

die kirchliche Vereinigung mit Alexandrien und dem Abendlande. Eine semiarianische Partei erhielt sich zwar und widersetzte sich — was jetzt gegen die Lehre vom Sone in den Vordergrund trat — besonders der auf Grund der nicänischen Anschauung ausgebildeten Lehre von der Gottheit des Geistes (s. den Art. „Macedonius"). Aber auf dem zweiten ökumenischen Konzile zu Konstantinopel (381), auf welchem ein Meletius den Vorsitz füren konnte, drang die nicänische Lehre durch, und mit dem Arianismus wurde auch die Lehre der Semiarianer oder Macedonier verworfen.

Quellen: Die griechischen Kirchenschriftsteller und Epiphanius, haer. 76. Die Synodalakten bei Mansi II und III. — Vgl. Fuchs, Bibl. der Kirchenversammlungen II; Hefele, Conziliengesch., I. — Die übrige Litteratur s. in den am Eingang genannten Artikeln. **W. Möller.**

Semipelagianismus, eine erst durch die Scholastiker aufgebrachte Benennung für eine die Mitte zwischen Augustin und Pelagius haltende theologische Zeitrichtung, die schon der patristischen Zeit angehört. Die Lehre Augustins hatte im Abendlande durch die überlegene Persönlichkeit desselben, das kräftige Auftreten der afrikanischen Kirche, die Zustimmung der römischen Kirche und die Hilfe der kaiserlichen Reskripte den Sieg erlangt. Allein nicht nur blieb die griechische Kirche im wesentlichen bei ihrer bisherigen Anschauungsweise, auch als die Verbindung der Pelagianer mit Nestorius jenen zugleich mit diesem die Verdammung auf der ephesinischen Synode zugezogen hatte, sondern auch im Abendlande fehlte viel daran, dass der strenge Augustinismus in seiner Konsequenz wirklich Allgemeingut des kirchlichen Bewusstseins geworden wäre, so sehr man auch seiner Lehre folgen wollte und zu folgen meinte, oder mindestens es vermied, in ausdrücklichen Widerspruch mit ihm zu treten. Überdies hatten die den Ausschlag gebenden afrikanischen Synoden zwar die augustinische Lehre von der adamitischen Sünde und ihren Folgen, von der Taufe, namentlich der Kindertaufe, sofern sie durch die Erbsündenlehre charakteristisch bestimmt wird, und den augustinischen Begriff der Gnade als einer innerlich wirkenden, ad singulos actus gegebenen gebilligt, aber die augustinische Prädestinationslehre, welche überhaupt erst nachher, zwischen Augustin und Julian von Eklanum, zur genaueren Erörterung kam, aus dem Spiele gelassen. Gerade in ihr aber lag der eigentliche Stein des Anstoßes auch für Viele, die keineswegs Pelagianer sein wollten, die aber von hier aus konsequenterweise auch den augustinischen Bestimmungen über Sünde und Gnade entgegentreten mussten. Jene Bedenken und Zweifel der hadrumetischen Mönche (s. den Artikel „Pelagius" Bd. XI, S. 424) ließen sich, wie es scheint, durch Augustin beschwichtigen. Folgenreicher aber war der Einspruch, welchen Augustin noch in seinen letzten Lebensjaren von Gallien her vernehmen musste. Seine treuen Schüler und Anhänger, Prosper aus Aquitanien und Hilarius berichten ihm davon (August. epp. 225. 226); nach Prosper waren viele Diener Christi (Mönche) zu Massilia der Ansicht, Augustin habe in den Streitschriften wider die Pelagianer Sätze über die Berufung und Erwälung nach Gottes Ratschluss aufgestellt, welche im Widerspruch mit der Lehre der Väter und der Kirche ständen. Da sie noch darüber im Zweifel gestanden und Viele sich von Augustin selbst hätten Auskunft erbitten wollen, sei ihnen Augustins Buch „de correptione et gratia" zugekommen, wodurch Einige sich in seiner Lehre befestigt, Andere aber um so mehr sich von ihm entfernt hätten. Sonst so treffliche, in allem Eifer der Tugend ausgezeichnete Männer, stünden sie in Gefar, der pelagianischen Ketzerei zu verfallen und um so mehr andere zu verlocken. Nach Prospers Beschreibung erkennen sie an, dass Alle in Adam gesündigt und dass niemand durch seine Werke, sondern alle nur durch die Gnade Gottes vermöge der Widergeburt in der Taufe selig werden könnten. Aber indem sie den Nachdruck darauf legen, dass Christus für Alle gestorben, behaupten sie: Alle, welche zu Glaube und Taufe kommen wollen, können selig werden, und (wie Hilarius angibt) das Vermögen, zu glauben, und der Wille, gerettet zu werden, sei vom Schöpfer in die Natur des Menschen gelegt. Wenn daher Gott die Einen

zum Leben vorherbestimmte, die Anderen nicht, so sei diese Prädestination durchaus bedingt durch Gottes Präscienz des menschlichen Verhaltens. Die Lehre vom unbedingten Ratschluss sei zu verwerfen, weil sie die Gefallenen verzagt, die Heiligen träge mache; aller Eifer in der Heiligung und alle Tugend höre auf, si Dei constitutio humanas praevenit voluntates. Die Prädestination füre auf Fatalismus oder auf Naturverschiedenheit. Andere gingen noch weiter und verstanden unter der gratia initialis bloß die natürlichen Gaben und Kräfte der Vernunft und des Willens; wer diese recht gebrauche, dem werde die heilbringende Gnade zu teil. Der göttliche Ratschluss der Berufung sei nichts anderes, als der erklärte Wille Gottes, dass niemand anders als durch Widergeburt in sein Reich komme und dass er alle Menschen dazu durch Naturgesetz, geschriebenes Gesetz und Evangelium einlade; wer nun wolle, könne Gottes Kind werden, denn jeder Mensch habe gleiches Vermögen zum Guten und Bösen. Das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder, sowie das ganzer Völker, welche der göttlichen Offenbarung entbehren, suchen sie durch die Präscienz Gottes, wonach er vorauswusste, dass sie das Evangelium nicht annehmen würden, zu erklären. Zugleich aber erinnern sie, dass die heidnischen Völker doch durch das Licht der Natur zur Verehrung des einen waren Gottes hätten gelangen können. So bleibe die Universalität des göttlichen Gnadenratschlusses doch war, aber das Heil werde nur ergriffen von denen, welche freiwillig glaubten und merito credulitatis den Gnadenbeistand empfingen. Endlich dürfe auch das Beharren im Guten nicht so vom göttlichen Ratschluss abhängig gemacht werden, dass man sage, es könne weder verdient (suppliciter mereri), noch durch Bosheit verloren werden. Durch diese Sätze wollten sie der Lehre entgehen, dass Gott durch unbedingten Ratschluss Einige zur Ehre, Andere zur Schmach erschaffen habe. Prosper wünscht nun, dass Augustin diese Leute über das Gewicht und die Gefar ihrer Irrtümer aufklären und die falschen Konsequenzen, die man aus der Prädestinationslehre ziehe, zurückweisen möchte. Diese Briefe des Prosper und Hilarius nennen, mit Ausnahme des Bischofs Hilarius von Arles (s. den Artikel Bd. VI, S. 108), keinen Namen; sie weisen aber ausdrücklich hin auf die Mönchsgemeinschaften in Massilia, welche in großem Ansehen standen und unter denen Johannes Cassianus (s. den Artikel Bd. III, S. 156), nachdem er Schüler des Chrysostomus gewesen war und dann längere Zeit sich bei den ägyptischen Mönchen aufgehalten hatte, an der Spitze einiger von ihm selbst gegründeten Klöster von bedeutendem Einfluss war. Seine Schriften, in denen sich die Einwirkung griechischer Theologie, der Geist des Mönchtums und ein warmer Hauch der Frömmigkeit, die dem dogmatisch-dialektischen Streben eher abgeneigt ist, erkennen lassen, zeigen uns, dass Prosper, der den Massiliensern persönlich nahe stand, die Richtung derselben im wesentlichen richtig aufgefasst hat. Cassian erscheint darnach als der bedeutendste Vertreter der Partei der Massilienser oder, wie sie erst im Mittelalter genannt worden sind, Semipelagianer. Sie suchten zwischen Pelagius und Augustin einen Mittelweg zu finden, um, one der Gnade zu nahe zu treten, der Prädestinationslehre auszuweichen und der Gefar zu entgehen, dass der christliche Heilsprozess seinen wesentlich ethischen Charakter verliere, wenn schlechthin Alles auf die Gnade gestellt und diese dann unwiderstehlich wirkend gedacht werde. Den augustinischen Sätzen wollten sie die Lehre der Schrift und der Kirche vor Augustin entgegenstellen, und man kann in der Tat ihr Auftreten als eine Reaktion der bisherigen, namentlich griechischen Lehre gegen Augustin ansehen. Diese Partei verwirft aufrichtig die Lehre des Pelagius und unterscheidet sich von ihr wesentlich dadurch, dass sie tief greifende Folgen der Sünde Adams für die menschliche Natur anerkennt, nämlich den Tod und eine erbliche Sündhaftigkeit, eine Krankheit der sittlichen Natur des Menschen, bestehend in Schwäche des Willens und in dem durch die Sünde erst hervorgerufenen Gegensatze von Geist und Fleisch. Denn dieser Gegensatz ist zwar als heilsam von Gott zur Übung der sittlichen Kraft geordnet, aber doch erst unter der Voraussetzung des Sündenfalls. Der Mensch kann sich nun nicht selbst gesund machen, nicht aus sich selbst das Heil erlangen. Ebenso entfernen sie sich von Pelagius und nähern sich Augustin in der Auffassung der

Gnade, wenn auch hier der Mangel fester Bestimmungen am empfindlichsten ist. Im allgemeinen kennen sie jedoch eine innerlich auf den Willen einwirkende Gnade und erkennen die Notwendigkeit einer solchen erleuchtenden und den Willen belebenden und kräftigenden Gnadenwirkung an. Allein der Mensch ist nun doch nur sittlich geschwächt, ist krank, nicht tot. Mit der ihm gebliebenen sittlichen Kraft des freien Willens kann und soll er sich für die göttliche Gnade empfänglich machen. Das Glauben- und Gehorsam-Sein-Wollen wenigstens ist in der Regel das Vorausgehende, wodurch er sich die äußerlich dargebotene Gnade aneignet, um dann durch deren Unterstützung zum wirklichen heilskräftigen Glauben zu gelangen. Nostrum est velle, Dei perficere. Menschlicher Wille und göttliche Gnade wirken immer zusammen und sind nicht von einander zu trennen, noch so zu fassen, daſs das eine das andere aufhebt. Dieser für die ethische Auffassung des christlichen Lebens unumgängliche Kanon wird nun aber von Cassian nicht nur in einer äußerlichen, falsch empirischen Weise aufgefaſst, sondern auch wesentlich alterirt dadurch, daſs eigentlich ein Alterniren von Gnade und freiem Willen behauptet wird, was es zu einer wirklichen Durchdringung beider Seiten nicht kommen läſst. Daher die wunderliche Behauptung, allgemein lasse sich über die Priorität von Gnade oder Freiheit nicht entscheiden, man müsse hier die Mannigfaltigkeit der Fälle aus der Erfarung aufnehmen und zugestehen, daſs in manchen Fällen in der Tat eine gratia praeveniens dem Willen zuvorkomme, wärend in anderen die Bewegung des Willens vorangehe. Vornehmlich aber richtet sich nun die Opposition gegen die gratia irresistibilis Augustins. Nirgends wirke die Gnade auf unwiderstehliche Weise, sondern wie sie in ihrer Wirkung immer bedingt sei durch die Willensentscheidung, so könne ihr auch der Wille immer widerstreben. Daran schließt sich denn von selbst die Leugnung einer absoluten Prädestination und die Behauptung, daſs die Vorherbestimmung zur Seligkeit oder Verdammnis lediglich abhänge von dem göttlichen Vorherwissen des freien sittlichen Verhaltens des Menschen; denn an sich beziehe sich der Gnadenwille Gottes auf alle Menschen. Diese Ansichten hat Cassian mit deutlicher Beziehung auf Augustin besonders in der XIII. seiner collationes patrum vorgetragen.

Die Nachrichten des Prosper und Hilarius über diese gallische Richtung bewogen nun Augustin zur Abfassung seiner Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae. Natürlich vermochte er durch dieselben den Anstoß an seiner Lehre nicht zu heben, jene semipelagianische Richtung nicht zu beseitigen. Nach dem bald darauf (i. J. 430) erfolgten Tode Augustins hielt sich daher Prosper für verpflichtet, für den Augustinismus den Streit fortzusetzen. Er begab sich mit Hilarius nach Rom und erlangte von dem dortigen Bischof Cölestin einen Brief an die gallischen Bischöfe (s. bei Mansi IV, 454 sq., auch im Anhange des X. Bandes der Benediktiner-Ausgabe Augustins S. 88 ff.), in welchem dieser zwar auf Grund der Anklagen des Prosper das Ansehen des gefeierten Augustin in Schutz nimmt und es tadelnswert findet, daſs in Gallien einige Presbyter vorwitzige Fragen aufwerfen, Neuerungen anstiften und sich zu Lehrern der Bischöfe machen wollen. Über die Streitfragen selbst aber ist dieser Brief auffallend schweigsam. In den älteren kirchenrechtlichen Sammlungen findet sich zwar, an diesen Brief Cölestins angehängt, eine Sammlung von Zeugnissen früherer römischer Bischöfe und afrikanischer Synoden über die Lehre von der Gnade (die auctoritates de gratia Dei), welche entschieden die augustinische Lehre von der Gnade enthalten, jedoch mit Übergehung der gratia irresistibilis und der Prädestinationslehre, auf welche one Zweifel der vorsichtige Schluſs hinweist: profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere etc. Allein obgleich diese Sammlung sehr alt und gewiſs unter den damaligen Streitbewegungen aufgesetzt worden ist, haben doch mit Recht schon G. J. Voß, Mauguin, Quesnell und andere nach Vorgang auch des Baronius die Zugehörigkeit jener auctoritates zum Schreiben Cölestins geleugnet. (Die Abfassung durch Prosper oder Leo den Großen läſst sich nicht beweisen.) Cölestin mochte Grund haben, die Erörterung der Streitpunkte wo möglich

zu unterdrücken wegen der sehr einflußreichen Stimmen derer, welche der augustinischen Konsequenz nicht folgen wollten. Auch Vincentius Lerinensis (s. diesen Artikel) gehört zu dieser gallischen Partei, und es ist nicht zu bezweifeln, daſs er in seinem berühmten Commonitorium auch auf die augustinische Doktrin stillschweigend von seiner Theorie der Tradition aus den Vorwurf der Neuheit und Subjektivität fallen lassen will, ja daſs er in dem uns erhaltenen Fragmente des zweiten Abschnittes dieser Schrift die Worte aus Cölestins Brief desinat incessere novitas vetustatem in diesem Sinne für sich ausbeutet. Es dürfte nicht zu gewagt sein, den Untergang des zweiten Abschnittes seiner Schrift hauptsächlich aus der darin wargenommenen polemischen Tendenz gegen Augustin herzuleiten. Eben deshalb haben wir in ihm auch den Verfasser jener obiectiones zu sehen, gegen welchen Prospers Schrift pro Augustini doctrina responsiones ad capitula objectionum Vicentianarum gerichtet ist.

Prosper war nun durch Cölestins Verfaren wenig befriedigt und hoffte von seinem Nachfolger Sixtus ein entschiedeneres Auftreten gegen die gallische Irrlehre, betrieb aber selbst schriftstellerisch sehr eifrig die Sache Augustins. Schon früher hatte er in seinem polemischen Gedichte de ingratis seine gallischen Gegner als undankbare Verächter der Gnade bekämpft und nachzuweisen gesucht, wie sie durch ihre Behauptungen ganz auf die pelagianischen Irrtümer zurückgedrängt würden. Dann nach Augustins Tode hatte er in mehreren Schriften (responsiones ad capitula calumniantium und die genannte gegen Vincentius) die gewöhnlichen Einwürfe gegen die Prädestinationslehre zu entkräften gesucht. Endlich nach Cölestins Tode verfaſste er sein Hauptwerk pro Augustino contra collatorem (nämlich gegen die XIII. collatio Cassians), worin er Augustins Lehre von der Gnadenwal in geschickten, die Härte verdeckenden Wendungen darstellt, one doch in der Sache dem augustinischen Dogma irgend etwas zu vergeben. Ein anderer in jener Zeit gemachter Versuch von augustinischer Seite, die Lehre möglichst mild darzustellen und dabei namentlich die Behauptung eines allgemeinen göttlichen Gnadenwillens, freilich in einem sehr uneigentlichen Sinne, festzuhalten, liegt uns vor in dem unter Prospers wie Leos des Großen Werken befindlichen, aber keinem von beiden mit Grund zuzuweisenden Buche de vocatione gentium. Es unterscheidet eine gratia universalis und specialis. Die erstere, bestehend in der Offenbarung Gottes in Schöpfung, Natur und Geschichte, wie sie von der religiösen Anlage des Menschen erfaſst werden kann, wäre zum Heile des Menschen hinreichend gewesen, wenn nicht die Sünde verdunkelnd und herabziehend dazwischen getreten wäre. So aber ist nun eine specialis gratia erforderlich, welche nur denen zu teil wird, die gerettet werden. Diese Gnade hebt zwar, wie der Verfasser mit Augustin behauptet, den menschlichen Willen nicht auf; er bleibt vielmehr ihr notwendiges Organ, aber die voluntas, welche auf der niedrigsten Stufe eine voluntas sensualis, auf höherer, aber immer noch dem bloß natürlichen Leben angehöriger, eine voluntas animalis ist, wird doch erst durch die Gnade zu einer voluntas spiritualis gemacht. Die Gnade ist es also, welche in dem, den sie beruft, sich erst den ihre Gaben empfangenden Willen bereitet. Die Allgemeinheit des eigentlichen Gnadenwillens Gottes kann nun dabei doch nur im Sinne einer specialis universalitas behauptet werden, d. h. daſs Gott aus allerlei Volk und zu allen Zeiten sich seine Erwälten berufe.

Natürlich vermochten solche Milderungen im Ausdruck, welche vom Prinzip des Augustin nichts aufgeben, den Widerspruch der Semipelagianer nicht zu beschwichtigen, um so weniger, als Andere die Prädestinationslehre mit großem Nachdruck und in großer Schroffheit vorgetragen zu haben scheinen. Eine eigentliche, von der Kirche als ketzerisch verworfene Sekte der Prädestinatianer hat es aber nicht gegeben. Die praedestinati, von denen die Semipelagianer reden, sind keine anderen, als Anhänger der augustinischen Lehre vom semipelagianischen Standpunkte aus, d. h. so geschildert, daſs man ihrer Lehre von der Gnadenwal die bekannten schroffen und zum Teil unberechtigten Konsequenzen, gegen welche schon Augustin sich verteidigen muſste, aufbürdet und zugleich mit wirklicher oder fingirter Überzeugung zu verstehen gibt, daſs jene mit Unrecht sich auf den gefeier-

ten Namen Augustins beriefen. Dafür spricht im Grunde auch der Verfasser des berühmten, vom Jesuiten Sirmond zuerst herausgegebenen Buches: Praedestinatus sive praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio (Par. 1643, 8°, auch bei Galland. X.), indem er seine Gegner schildert als Wölfe in Schafskleidern, welche sich mit so feiner Vorsicht unter die katholische Herde gemischt hätten, dass sie mehr als Bürger der Heiligen und Hausgenossen des Glaubens geachtet, denn als listige Feinde der Kirche erkannt würden, und indem er sagt, dass sie durch ihre Schriften unter Augustins Namen schon beinahe die ganze Welt verwundet hätten. Man sieht, er greift die ganze augustinische Richtung an. Der Verfasser gibt nun zuerst einen Ketzerkatalog in der Weise der alten Häreseologen und mit Anschluss an Augustins Buch: De haeresibus; den Schluss bildet als 90ste Ketzerei die der praedestinati. Daran schließt sich das zweite Buch, angeblich die Schrift eines Prädestinatianers, welche derselbe unter dem falschen Namen Augustins geschrieben habe. Sie werde von diesen Leuten heimlich gelesen und sehr hoch gestellt. Dieses Buch sei endlich non tam editus quam depresus in die Hände des Verfassers gekommen, nachdem bereits der Bischof Cölestin, der es einmal zu sehen bekommen, seinen Abscheu darüber ausgedrückt und befohlen habe, es mit ewigem Stillschweigen zu begraben. Neander war noch der Ansicht, dass diese Schrift wirklich von einem excentrischen und nicht durch den sittlichen Takt Augustins geleiteten Anhänger der Prädestinationslehre absichtlich schroff verfasst sei; allein bei weitem warscheinlicher ist es, dass dieselbe vom semipelagianischen Verfasser des Ganzen fingirt, d. h. aus den Sätzen Augustins und seiner Anhänger mit den Folgerungen, die man daraus zog, geschickt zusammengesetzt ist. Es wird hier die Lehre von einer doppelten Prädestination, einer Vorherbestimmung nicht nur zum Leben und zum Tode, sondern auch zur Gerechtigkeit und zur Sünde vorgetragen. Eine gewisse Zal der Gerechten und der Bösen sei festgesetzt, die nicht überschritten werden könne. Zwar klingt es nun nicht einmal streng augustinisch, wenn gesagt wird, die Prädestination erfolge nicht nach einem parteiischen Ansehen der Person, sondern nach der Vorhersehung Gottes. Von denen er vorhergesehen, dass sie sich nicht bekehren würden, die habe er zum Tode prädestinirt, und die zum Leben, von denen er vorausgesehen, dass sie omni modo bekehrt würden. Allein damit soll, wie andere Stellen zeigen, keineswegs eine Bedingtheit der Prädestination durch die vorausgesehene Betätigung der endlichen, menschlichen Kausalität des Willens behauptet, sondern nur das wesentliche Zusammenfallen von Prädestination und Präscienz bezeichnet werden, denn sogleich wird für die Prädestination zur Gerechtigkeit und zur Sünde auf nichts anderes zurückgegangen, als auf die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Macht. Man müsse sonst annehmen, Gott habe one Vorhersehung Menschen geschaffen, die anders handeln konnten, als er wollte. Unbesieglich sei Gottes Wille, darum könnten die Menschen nichts anderes sein, als wozu sie Gott geschaffen. Quos deus semel praedestinavit ad vitam, etiamsi negligant, etiamsi peccent, etiamsi nolint, ad vitam perducentur inviti: quos autem praedestinavit ad mortem, etiamsi currant, etiamsi festinent, sine causa laborant. Das dritte Buch dieser Schrift enthält dann eine Bekämpfung dieser Lehre vom semipelagianischen Standpunkte aus. Der ganze Charakter des interessanten Werkes weist es offenbar den semipelagianischen Streitigkeiten des 5. Jarhunderts zu, und dass es nicht viel später verfasst ist, als etwa um die Mitte dieses Jarhunderts, scheint auch daraus hervorgehen, daß als vorletzte Häresie die des Nestorius aufgestellt ist. Der Verfasser ist unbekannt; Sirmond wies es Arnobius dem Jüngeren zu, dessen Kommentare allerdings dieselbe semipelagianische Richtung zeigen; über Vermutungen aber kommt man hier nicht hinaus.

Wie nun überhaupt der Streit zwischen den Massiliensern und den Anhängern Augustins sich in Gallien mitten unter den politischen Unruhen und Zerüttungen des 5. Jarhunderts fortgesetzt habe, darüber ist uns nur sehr Vereinzeltes bekannt. Erst die Person und die der zweiten Hälfte des Jarhunderts angehörigen Schriften des Bischofs Faustus von Reji (Riez) in der Provence (s. Bd. V,

S. 511 f.) bieten uns wider einen Anhalt. Faustus weist durch seine Bildung zurück auf jene Mittelpunkte klösterlichen und wissenschaftlichen Lebens im südöstlichen Gallien; denn auch er ist Mönch im Kloster zu Lerinum gewesen, und wir sehen ihn nun als Bischof die dort empfangene Richtung fortpflanzen und durch das Ansehen seiner Frömmigkeit und bischöflichen Tüchtigkeit befördern. Unter seiner Leitung sind damals Verhandlungen in Gallien mit einem Presbyter Lucidus, welcher der Prädestinationslehre entschieden anhing, gepflogen worden. Ein Brief des Faustus (Bibl. Patr. Lugd. VIII, 524 sq., auch bei Mansi, Coll. conc. VII, 1008 sqq.) an Lucidus will diesen, nachdem bereits mündliche Verhandlungen erfolglos gewesen sind, noch einmal von seinen Irrtümern abzubringen suchen. Nachdem Faustus hier die seiner Ansicht nach ware Lehre kurz dargestellt, erbietet er sich, wenn Lucidus zu ihm komme oder vor der Versammlung der Bischöfe erscheine, den ausfürlichen Beweis zu liefern. Auch Faustus geht, wie Cassian, davon aus, dass mit der Gnade Gottes immer zugleich auch die menschliche Betätigung zu verbinden sei; wer mit Ausschließung aller eigenen Betätigung des Menschen die Prädestination behaupte, sei ebensosehr wie Pelagius zu verwerfen. Zwar könne der Mensch, der nicht one Sünde geboren werde, auch nicht one die Gnade Gottes frei werden, und es müsse dem Menschen aller Stolz und alle Einbildung auf seine Werke genommen werden. Bei allem unserem Eifer, die Gnade Gottes an uns nicht vergeblich sein zu lassen, müssen wir doch, was wir von der Hand des Herrn erhalten, nicht als Lon, sondern als Geschenk ansehen; aber anderseits, wer durch seine Schuld verloren gehe, habe doch können selig werden, wenn er nicht der Gnade seinen eigenen Gehorsam (laboris obedientiam) versagt habe. Und umgekehrt, wer durch die Gnade vermittelst des Gehorsams zur Vollendung komme, habe doch durch Nachlässigkeit fallen und durch seine Schuld verloren gehen können. Nach der Gnade, one welche wir nichts seien, sei die Arbeit des eigenen Gehorsams nötig. Eben deshalb muss der Satz verworfen werden, dass Christus nicht für Alle gestorben sei, dass er nicht Alle selig haben wolle; ebenso der, dass wenn ein Getaufter in Sünden falle, er durch Adam und die Erbsünde verloren gehe; endlich dass der Mensch durch Vorhersehung zum Tode bestimmt werde, und dass ein Gefäß zur Unehre nicht dahin kommen könne, ein Gefäß zur Ehre zu werden. Lucidus scheint sich nun zur weiteren Verhandlung auf einer Synode, warscheinlich der zu Arles (475), auf welcher wenigstens der error praedestinationis verurteilt worden ist, gestellt zu haben. Er widerruft in einem uns erhaltenen Schreiben (Mansi l. l. 1010). Noch eine Synode ist dann kurz darauf zu Lyon gehalten worden, und diese beiden Versammlungen sind für Faustus die Veranlassung geworden, die von seinen Gesinnungsgenossen hochgehaltene Schrift: De gratia et humanae mentis libero arbitrio abzufassen, wie darüber sein Brief an den Bischof Leontius Bericht gibt. — So schien der Semipelagianus in der zweiten Hälfte des 5. Jarhunderts in Gallien siegreich und gesichert. Hervorragende Männer, wie Arnobius und Gennadius, stehen auf seiner Seite, ebenso in Oberitalien der Bischof Magnus Felix Ennodius zu Pavia, wärend Afrika und Rom der Sache Augustins oder wenigstens seinem Namen und Andenken treu blieben. Im Anfange des 6. Jarhunderts kam es aber noch einmal zum Kampfe. Veranlasst wurde derselbe zunächst durch jene scythischen Mönche, welche in Konstantinopel zur Zeit Kaiser Justins I. den Theopaschitismus durchzusetzen suchten, was ihnen erst unter Justinian gelang. Mit ihrem Eifer gegen alles, was ihnen als nestorianisch erschien, verbanden sie auch einen entschiedenen Gegensatz gegen den Pelagianismus. Diese Männer, unter denen besonders Johannes Maxentius hervortritt, übergaben den in Konstantinopel weilenden Gesandten des römischen Bischofs Hormisdas ein Glaubensbekenntnis (Bibl. max. PP. Lugd. IX, 534 sq.), worin sie auch entschieden gegen die Feinde der göttlichen Gnade auftraten. Der natürliche freie Wille, sagen sie, vermöge nichts nisi ad discernenda et desideranda carnalia sive secularia — —; ad ea vero, quae ad vitam aeternam pertinent, nec cogitare nec velle nec desiderare nec perficere posse nisi per infusionem et inspirationem intrinsecus spiritus sancti. Wir verabscheuen, sagen sie, auch die, welche sagen

nostrum est velle, Dei perficere. Von den Gesandten des Hormisdas zurückgewiesen, schicken sie vier aus ihrer Mitte nach Rom, die aber bei Hormisdas ebenfalls kein Gehör finden. Sie wenden sich jetzt in einem Briefe sowol über die christologische, als die anthropologische Frage an die von den Vandalen vertriebenen afrikanischen Bischöfe, welche sich in Sardinien aufhielten und unter denen besonders Fulgentius von Ruspe (s. Bd. IV, S. 713 ff.), der als lingua et ingenium derselben bezeichnet wird, hervorragt. Dieses Schreiben (Bibl. Lugd. l. l. p. 196), welches mit Verdammung nicht nur des Pelagius, sondern auch namentlich der Bücher des Faustus schließt, weil letztere offenbar gegen die Prädestination gerichtet seien und die Hilfe der göttlichen Gnade der menschlichen Natur unterordneten, wird von den afrikanischen Bischöfen billigend aufgenommen und durch Fulgentius in der Schrift de incarnatione et gratia beantwortet. Er weist den Semipelagianismus entschieden zurück, wenn auch one Nennung des Faustus, dessen Schriften damals ihm noch unbekannt gewesen zu sein scheinen. Nachdem die Mönche bereits Rom wider verlassen hatten, wandte sich der vertriebene afrikanische Bischof Possessor, der sich zu Konstantinopel aufhielt, auf Verlangen der kaiserlichen Statsbeamten Vitalian und Justinian an Hormisdas um Auskunft über die durch jene Mönche angeregte Streitfragen (520). Der römische Bischof antwortet sehr diplomatisch (Mansi VIII, 497 sqq.), beklagt sich über jene Mönche, erklärt, dass Faustus nicht zu den recipirten Auktoritäten der Kirche gehöre und daher der freien Beurteilung unterliege. Man solle bei den Lehrern der Schrift, Konzilien und Kirchenväter bleiben. Die Lehre von der Gnade und vom freien Willen sei aus Augustins Büchern, besondern denen an Prosper und Hilarius, zu ersehen; auf Verlangen könne er auch darüber einige Kapitula, welche im römischen Archiv aufbewart würden, übersenden. (Mit Warscheinlichkeit denkt man dabei an die oben erwänten auctoritates de gratia Dei.) Die Mönche waren mit dieser vorsichtigen Auskunft nicht zufrieden. Johannes Maxentius trat dagegen in der responsio ad epistolam Hormisdae (Bibl. max. PP. Lugd. IX, 539 sqq.) sehr rücksichtslos auf. Scheinbar zweifelnd an der Abfassung des Briefs durch den römischen Bischof selbst gibt er ihm eine sehr derbe Antwort, welche sich größtenteils auf die christologische, von Hormisdas ebenfalls umgangene Frage, dann aber auch auf die anthropologische bezieht. Hier kommt er zu dem Schluss, dass, wenn doch die Bücher Augustins gelten sollten, wie Hormisdas zugebe, Faustus notwendig ein Ketzer sein müsse. Zugleich übersandte er das Hauptwerk des Faustus den Bischöfen auf Sardinien und veranlasste dadurch den Fulgentius zur weiteren schriftlichen Bekämpfung des Semipelagianismus in den verlorenen 7 Büchern contra Faustum und der in Afrika nach seiner Rückkehr aus dem Exil (523) verfassten Schrift de veritate praedestinationis et gratiae, in welcher er die augustinische Gnaden- und Prädestinationslehre entschieden, aber vorsichtig und mit ausdrücklicher Verwerfung der Prädestination zur Sünde vorträgt. Auf diese Schriften nimmt bereits Bezug die von den Afrikanern nach Konstantinopel gesandte epistola synodica episcop. Afric. in Sardinia exulum (Mansi VIII, 591 sqq.), welche des Hormisdas Berufung auf Augustin für sich acceptirt, aber eben deshalb die Schriften des Faustus für ketzerisch erklärt. Unterdessen aber hatten sich nun auch in Gallien sehr einflussreiche Stimmen mehr im Sinne Augustins erklärt, namentlich Avitus von Vienna und Cäsarius von Arles. Wie letzterer ein vom römischen Bischof Felix IV. sehr belobtes, uns aber verlorenes Buch de gratia et libero arbitrio gegen Faustus' gleichnamiges Werk geschrieben, so suchte er überhaupt der semipelagianischen Richtung in Gallien entgegenzuarbeiten, und wurde darin durch Felix unterstützt. Bei Gelegenheit der Einweihung einer vom Präfekten Liberius erbauten Kirche wurde 529 in Orange (Arausio) in der arelatensischen Kirchenprovinz, damals noch unter ostgothischer Herrschaft, eine Synode von 14 Bischöfen abgehalten. In den Akten derselben (Mansi III, 711 sqq.), unserer einzigen Quelle, erzälen die Bischöfe, dass ihnen einige capitula vom apostolischen Stule zugesandt seien, welche von den alten Vätern aus der hl. Schrift über die Gnadenlehre zusammengestellt worden; diese haben sie unterschrieben. Man hat

dabei oft an die oben erwänten auctoritates, auf die sich aller Warscheinlichkeit nach, wie wir sahen, auch Hormisdas bezog, gedacht*). Dann wären sie den arausikanischen Beschlüssen eben nur zugrunde gelegt, denn diese berüren sich nur verwandtschaftlich mit jenen, greifen aber weiter und decken sich keineswegs mit ihnen. Nach dem Text der Akten muss man aber vielmehr annehmen, dass die 25 arausikanischen Sätze selbst im wesentlichen die von Rom zugesandten sind und nur das Schlussbekenntnis selbständig von den Bischöfen angesetzt ist. Jene 25 Sätze lassen sich nun alle in Aussprüchen Augustins und Prospers mehr oder weniger wörtlich widerfinden und tragen daher auch im allgemeinen die augustinische Lehre von der Erbsünde und der Gnade Gottes vor. Allein in erster Beziehung halten sie sich an die Behauptungen, dass Adams Sünde, welche nicht bloß seinen Leib, sondern auch seine Seele verletzt und deren Tod herbeigefürt habe, auch auf alle seine Nachkommen übergegangen, one auf die genaueren Bestimmungen Augustins über Fortpflanzung und Zurechnung der adamitischen Sünde einzugehen. Sie heben nur nachdrücklich hervor, dass der Mensch aus natürlichen Kräften nichts denken und wälen könne, was zum Heile gehöre, ja dass der Mensch in sich selbst nichts habe, als Lüge und Ungerechtigkeit, ein Gedanke, der zurückgefürt wird auf die augustinische Grundanschauung vom Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer, darnach von Anfang herein der Mensch auch im Stande der Unschuld nicht vermochte, das geschenkte Heil zu bewaren one Gottes Hilfe. Um so mehr muss nun die Gnade dem gefallenen Menschen zuvorkommen, und zwar nicht etwa bloß äußerlich als Verkündigung, sondern innerlich als inspiratio dilectionis etc., welche — dies ist der Hauptgesichtspunkt — nicht etwa auf Veranlassung menschlich-natürlicher Willensbetätigung (Anrufung, Sehnsucht nach Reinigung, sittliche Anstrengungen) erst gegeben wird, sondern selbst alle solche Willensbewegungen erst hervorruft. So ist das initium fidei, der affectus credulitatis selbst Gnadengeschenk, wie alles, was wir Gutes tun und denken, und die Liebe selbst, womit wir Gott lieben. Auch bedürfen die Widergeborenen und Heiligen noch immer der Hilfe Gottes, um im Guten zu beharren, und nichts, was wir besitzen, kann Gegenstand eines Rühmens sein, obwol es einen Lon für gute Werke gibt: debetur merces bonis operibus si fiant: sed gratia quae non debetur praecedit ut fiant. Die Lehre von der gratia irresistibilis, der Prädestination und der Partikularität des Gnadenwillens liegt in der Konsequenz dieser Sätze, welche ja aus Augustin entlehnt sind; aber sie sind nicht ausgesprochen, wie denn auch nicht gerade die scharfen Aussprüche Augustins gewält sind. Ja das angehängte Bekenntnis der Bischöfe begnügt sich damit, zu bekennen, dass durch den Sündenfall der freie Wille so gebeugt und geschwächt sei, dass seitdem keiner Gott, so wie sichs gebürt, lieben, keiner glauben und um Gottes Willen das Gute tun könne, wenn ihm nicht die Gnade der göttlichen Erbarmung zuvorkomme. Daher auch die alttestamentlichen Frommen ihren von Paulus gepriesenen Glauben nicht per bonum naturae, sondern per gratiam dei haben. Und andererseits verwerfen sie nicht nur ausdrücklich die praedestinatio ad malum, sondern suchen auch wenigstens für die Gesamtheit aller Getauften die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens in der allgemeinen Möglichkeit, das Heil zu erhalten, nachzuweisen in einem Satz, der, wenn er nicht ganz illusorisch sein soll, von der Vorstellung einer gratia irrestibilis und eines decretum absolutum abfürt, nämlich: credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent possint et debent, si fideliter laborare voluerint, adimplere. — Die Bestimmungen dieser Synode erhielten dann auf Betrieb des Cäsarius noch besondere Bestätigung durch Bonifacius II., den Nachfolger des Felix. In demselben Sinne erklärte sich damals noch eine Synode zu Valence, auf welcher die Bischöfe der Kirchenprovinz Vienna (zu welcher Valence gehörte) mit Abgeordneten aus der

*) So auch Baur, Die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts. Tüb. 1859, S. 213.

arelatensischen, welche Cäsarius sandte, zusammenkamen. Gewönlich setzt man diese später, als die von Orange; Hefele kehrt das Verhältnis nicht one Warscheinlichkeit um, doch fehlen entscheidende Data. — Das große Problem war nicht gelöst; man zog sich auf die religiös unmittelbar bedeutsamen Aussagen Augustins zurück, one sich zu den Konsequenzen seines Systems zu bekennen. Schon die nächstfolgende Zeit zeigt daher bei aller Verehrung Augustins eine Hinneigung zur Abschwächung seiner Lehre und der Geist des mittelalterlichen und in noch höherem Grade der des modernen (jesuitischen) Katholizismus fürt noch weiter von ihm ab. Das Problem taucht immer wider auf, im Gottschalkschen Streite, im Gegensatz der scholastischen Schulen und Mönchsorden, in der Reformation, im Arminianismus, im Streite des Bajus und im Kampfe der Jesuiten mit den Dominikanern (de auxiliis gratiae) und mit den Jansenisten. Diesem Umstande verdanken, wie die pelagianischen so auch die semipelagianischen Streitigkeiten die sehr zalreichen gelehrten Untersuchungen. — Quellen: Außer den schon bezeichneten Schriften die des Cassian, Prosper, Faustus, Fulgentius von Ruspe (s. die betr. Artikel). Die Bearbeitungen s. beim Art. „Pelagius“, zu denen noch die bedeutendsten Schriften über die sogenannten Prädestinatianer kommen, nämlich Sirmonds Historia praedestinatiana, Par. 1648 (auch in seinen opp. tom IV und bei Gallandi X, 401) und seines jansenistisch gesinnten Gegners Mauguin Vindiciae praedestinationis et gratiae, Tom. II, Par. 1650, 4°. Außerdem die histoire littéraire de la France II. Von Walchs Ketzergeschichte gehört Bd. V hierher; von Wiggers pragmat. Darstellung 2c., Thl. 2, woran sich dessen Aufsätze über die späteren Schicksale der augustinischen Anthropologie in Niedners historisch-theologischer Zeitschrift 1844 ff. schließen. — J. Geffken, Hist. Semipelag. antiquissima, Gottg. 1826, 4°. **W. Möller.**

Semiten. Dieser Name weist uns zunächst in die Völkertafel Gen. 10. Indem dieselbe die Gesamtheit der zur Zeit des Verfassers übersehbaren Völker auf die Söne Noahs zurückfürt, bezeichnet sie v. 22 Sem (s. d. Art. Noah Bd. X, S. 618) als Stammvater der Elam, Assur, Arpachsad, Lud, Aram genannten Völker. Der bei den Orientalen herkömmlichen Deutung und dem biblischen Sprachgebrauch, sowie der geographischen Lage der Länder gemäß ist Elam das Volk und Land östlich vom unteren Tigris, südlich von Assyrien und Medien, ungefär dem späteren Susiane und Elymais entsprechend; Assur die Landschaft Assyrien, im ursprünglichen Sinn die östlich vom Tigris gelegene Provinz mit der dem heutigen Mosul gegenüberliegenden Hauptstadt Ninive; Arpachsad *Ἀῤῥαπαχῖτις* (?) nach Schrader Babylonien. Als Arpachsadäer gelten aber nach der Völkertafel auch Hebräer und Araber. Denn als Großson von Arpachsad wird Eber aufgefürt, von welchem Joktan und Peleg stammen. Die Joktaniden sind Araber, wie denn auch bei den arabischen Genealogen Joktan unter dem Namen قحطان als Stammvater der reinen Araber im eigentlichen Arabien gilt; von Peleg aber stammt Terach, der Vater Abrahams, des Stammvaters der Hebräer im engeren Sinne des Wortes, und der ismaelitischen samt den keturäischen Arabern. Der Name Aram bezeichnet nach alttestamentlichem Sprachgebrauch die in Syrien, Mesopotamien bis hinein in die oberen Tigrisebenen und die Tallandschaften innerhalb des Taurus seßhaften Völker, die Aramäer oder Syrer; unter Lud endlich denkt man sich nach der einfachen Namensgleichheit, der geographischen Lage und den alten Autoritäten gewönlich die Lydier Kleinasiens.

Diese unter dem Namen Sems zusammengefaßten Völker, deren Aufzälung, wie man sieht, im Südosten beginnt, nordwärts schreitet, sich dann von Norden nach Westen wendet, um südlich von dieser nördlichen Reihe zu schließen, gelten nach der Völkertafel als stammverwandt. Wird nun diese Stammverwandtschaft von der sprachlichen Seite her bestätigt? Man nennt eine bestimmte Gruppe durch ihren Wortschatz und ihre Grammatik eng mit einander verwandter Sprachen die semitische. Welche Sprachen rechnet man hiezu?

Der semitische Sprachstamm zerfällt in zwei Hauptzweige: Das Nord- und das Südsemitische. Zu ersterem gehört 1) das Aramäische, das sich wider in Ost- und Westaramäisch gliedert. (Zum Ostaramäischen sind die Sprache des babylonischen Talmud, die sogenannte syrische Schriftsprache, das Mandäische und einige noch jetzt gesprochene Dialekte zu zälen; zum Westaramäischen gehören dagegen das biblisch Aramäische, gewönlich [freilich missbräuchlich] „chaldäisch" genannt, die Sprache der Targumim und der jerusalemischen Gemara, das Samaritanische und die Sprache der palmyrenischen und nabatäischen Inschriften.) 2) das Kananäische, nämlich das Phönizische (und Punische) und das mit ihm bis auf unbedeutende Abweichungen übereinstimmende Hebräische des alten Testaments; 3) das Assyrisch-Babylonische, welches nach seiner sprachlichen Eigentümlichkeit die Brücke zwischen dem Nord- und Südsemitischen bildet. Zum Südsemitischen gehört 1) das Arabische, d. h. der koreischitische Dialekt, die Sprache des Korân, die arabische Schriftsprache, 2) das Südarabische (Sabäische und Himjarische); 3) das Geez oder Äthiopische und das Amharische. Also die Sprachen der Hebräer und Phönizier, der Aramäer, der Babylonier und Assyrer im Norden und Nordosten, der Central- und Nordaraber, der Südaraber und der Abessinier im Süden zält man zu den semitischen. Wäre hienach die Angabe der Völkertafel in Betreff der Verwandtschaft der Assyrer, Babylonier, Aramäer (?), Hebräer und Araber auch von der sprachlichen Seite her bestätigt, so liegen die Dinge anders bei den Elamitern und Lydiern einerseits und den Phöniziern andererseits. Die Elamiten haben seit uralter Zeit eine weder dem semitischen, noch dem indogermanischen Idiom, sondern eine dem sumerisch-akkadischen verwandte Sprache geredet, wie die aufgefundenen Inschriften zeigen; und was das Lydische betrifft, so machen es ethnographische und geographische Gründe höchst unwarscheinlich, dass es zu den semitischen Sprachen gehörte. Die Phönizier hinwiderum, welche eine semitische und zwar, wie bemerkt, dem Hebräischen sehr nahe stehende Sprache redeten, sind als Canaanäer nach der Völkertafel Hamiten und waren auch aus anderen Gründen sicherlich nicht semitischer Nationalität. Hier hat ein Sprachentausch stattgefunden; ob auch bei den Elamitern und Lydiern, welche, wenn semitischer Abkunft, eine nichtsemitische Sprache eingetauscht haben würden, lassen wir dahingestellt. Wie unzutreffend bei solcher Sachlage der Name semitische Sprachen ist, welcher seit Eichhorn und Schlözer sich im Gebrauch befindet und mit Rücksicht darauf gewält wurde, dass, soweit man damals wusste, die nach Gen. 10, 21 ff. von Sem abstammenden Völker hebräisch-änliche Sprachen redeten, wird nun erhellen. Man hat andere Bezeichnungen vorgeschlagen. Renan will die Sprachengruppe syroarabisch nennen. Aber dass dieser Name besser ist als jener, dürfte mehr als zweifelhaft sein.

Dass alle diese von uns als semitisch bezeichneten Sprachen und infolge dessen auch die sie redenden Völker einst eine Einheit bildeten und dann erst durch Auswanderung sich in neue Stämme mit neuen Dialekten zu spalten begannen, um schließlich zu ganz neuen Völkern mit neuen Sprachen zu werden, ergibt sich aus der Vergleichung dieser Sprachen untereinander hinsichtlich ihres Wortschatzes und ihrer Grammatik. Sie zeigen alle denselben Typus*) auf, und geben sich

*) Eine treffende Charakteristik der Eigentümlichkeiten der semitischen Sprachfamilie hat Stade in seinem Lehrbuch der hebräischen Grammatik gegeben (1. Theil, Leipzig 1879). Es sind folgende Hauptpunkte, welche er hervorhebt: 1) Mit Ausnahme der Deutewurzeln sind alle flexionsfähigen Stämme oder gelten wenigstens für die Flexion als mindestens dreilautig; 2) die Stellung des Vokals innerhalb des Stammes trägt nichts zur Bedeutung desselben aus; 3) die Verschiedenheit der Vokale innerhalb der drei Stammkonsonanten bedingt nicht Verschiedenheit der Bedeutung des Stammes. Haftet somit die Bedeutung des Stammes an der Konsonantengruppe, so ist konsonantischer Wandel nur in sehr engen Grenzen möglich, wogegen sich das Semitische in ausgedehntester Weise des Vokalwandels bedient, um damit alle die feineren Nüancirungen der Bedeutung sinnenfällig zu machen, welche dem Wort im Unterschied zum einfachen Stamm, wie zu anderen Stämmen eignen. Ferner kennt das Semitische im Verbum nur zwei Gegensätze, das Gewordensein und das Werden, die vollendete

so als Töchter Einer Mutter zu erkennen, einer semitischen Ursprache. Wir verstehen unter ihr die Sprache der Semiten in dem letzten Stadium vor ihrer Trennung. Sie will freilich von der Wissenschaft erst rekonstruirt werden. Denn in der Gestalt, in welcher die semitischen Sprachen in den verschiedenen Litteraturen uns vorliegen, darf keine einzige den Anspruch erheben, den ursprünglichen Bestand des Semitischen zu repräsentiren, die semitische Sprache, aus der sich alle übrigen entwickelt hätten, auszumachen, auch das Arabische nicht, das man mit dem Ursemitischen hat identifiziren wollen. Aber das unterliegt keinem Zweifel, dass in dem Arabischen der dem Ursemitischen zunächst stehende Typus des Semitischen zu suchen ist. Wenn es sich so mit dem Arabischen verhält, so scheint der Schluss nahe zu liegen, dass eben Arabien der Ursitz des Semitismus war; dass sich derselbe von hier aus stralenförmig nach Norden, Osten, Süden, Westen verzweigte. Allein die alte Reinheit der arabischen Sprache — hat man mit Recht entgegnet — berechtigt ebensowenig zu diesem Schluss, als die Tatsache, dass die Sprache der Griechen und Inder der indogermanischen Ursprache verhältnismäßig am nächsten steht, auf Indien oder Griechenland als auf die Ursitze der Indogermanen zu schließen gestattet. Wenn der später Araber genannte Teil der Semiten erst nach der semitischen Sprachtrennung in Arabien eingewandert ist, so muste allein der Eintritt in dieses wunderbare, nach drei Seiten hin von Wasser und nach einer Seite durch die Wüste Jartausende lang von allem Völkerverkehr abgeschlossene Land den Charakter der Sprache bis auf alle späteren Zeiten bestimmen und dieselbe so rein und unverändert als möglich erhalten. Die alte hebräische Tradition weist auf das Zweistromland als den Ausgangspunkt aller Semiten hin, auf Mesopotamien. Und dass man in der Tat ihre Ursitze in dem letzten Stadium vor ihrer Trennung nicht in Arabien, sondern in der mesopotamischen Tiefebene zu suchen hat, lässt sich durch unanfechtbare Gründe erhärten. Es ist A. v. Kremers und neuerdings Fritz Hommels Verdienst, auf diese Gründe hingewiesen zu haben. Sie ergeben sich aus einer Vergleichung der verschiedenen Tier- und Pflanzennamen im Zusammenhang mit der Erforschung der Fauna und Flora der betreffenden Länder und ihrer historischen Entwicklung in denselben. Man hat die Existenz von Tieren für die ursemitische Fauna nachgewiesen, welche es in Arabien entweder gar nie gab oder die doch wenigstens nur ganz vereinzelt daselbst vorkommen. So fehlt im Altarabischen 1) das ursemitische Wort dubbu „Bär“. Dass dasselbe wirklich ursemitisch, beweist das äthiopische debb, das hebräische דֹּב, das aramäische dabba und assyrische dabu, womit das wirkliche Vorkommen des Bären in Habesch, Palästina, Syrien und Mesopotamien übereinstimmt, wärend Arabiens Naturbeschaffenheit das Vorkommen dieses Tieres ausschließt. Das Wort دُبّ „Bär“, das die arabischen Lexika bieten, tritt erst bei späteren muslimischen Schriftstellern und Dichtern auf, als längst der Schwerpunkt des geistigen Lebens nicht mehr in Arabien lag. 2) fehlt im Arabischen das ursemitische Wort ri'mu (hebr. רְאֵם, assyr. rîmu), im Nordsemitischen „wilder Ochs“ bedeutend, dessen wirkliches Vorkommen in den nordsemitischen Ländern die bildlichen Darstellungen der assyrischen Denkmäler bestätigen, wärend es in Arabien wilde Ochsen nie gab und auch heute noch nicht gibt. Die Araber haben zwar auch das Wort, aber sie bezeichnen damit die Antilope leucoryx, auf welche sie es übertrugen. 3) macht Hommel auf das überaus seltene Vorkommen des ursemitischen Worts für Panther (äthiop. namr, hebr. נָמֵר, aram. nemra und assyr. nimru) in der vormuhammedanischen Poesie aufmerksam: ein Tier, das heute in Arabien sehr selten ist und es auch schon im Altertume gewesen sein muss. Andererseits

---

und die unvollendete Handlung. Es hat im Vergleich mit den indogermanischen Sprachen eine ärmliche Nominalflexion; es besitzt keine Komposition (außer in Eigennamen), keine Periodisirung u. s. f.

gibt es nun aber Tiernamen, welche allein der arabischen Fauna eigen sind, und für welche die verschiedenen anderen semitischen Sprachen entweder gar keine oder neue Ausdrücke haben. Diese zweite Art von Beweisen dient dem aus der genannten ersten gewonnenen Resultat, daſs die Wonsitze der Ursemiten nicht in Arabien gesucht werden können, zur Bestätigung. Es läſst sich sprachlich nachweisen, daſs die Semiten vor der Trennung und Dialektbildung das Kamel kannten, aber nicht den Strauß. Sie saßen also nicht in Arabien, wo der Strauß einheimisch ist, und Arabien kann folglich auch nicht als der Entstehungsherd des Kamels angesehen werden. Den Satz v. Kremers, daſs die Semiten vor der Dialektbildung die Palme und ihre Frucht nicht gekannt hätten, daſs der älteste eigene Ausdruck für Dattel sich im Sprachgebrauch der die babylonische Tiefebene bewonenden aramäischen Stämme finde, glaubt Hommel dahin abändern zu müssen, daſs den Semiten der Baum sicher bekannt gewesen sein muſste, wenn auch die künstliche Befruchtung und Züchtung erst in historischer Zeit und zwar in Babylonien, dem eigentlichen Herd der semitischen Landwirtschaft, in assyrischer wie später in aramäischer Zeit stattgefunden. Dann können aber, wird geschlossen, die Wonsitze der Ursemiten kurz vor der Trennung unmöglich außerhalb der später nordsemitischen Gebiete gelegen sein; denn in alter Zeit ging das Verbreitungsgebiet der Dattelpalme nicht über die im Norden und Nordosten die semitischen Länder abschließenden Gebirgsketten hinaus. Und da die älteste Heimat der Dattelpalme das mittlere und untere Stromgebiet des Euphrat und Tigris ist, und außerdem die Tradition der Semiten selbst hieher von jeher das Stammland derselben verlegt hat, so sehen wir uns wider auf den zwischen Assyrien und Babylonien liegenden Teil des Zweistromlandes verwiesen. Dort wäre die letzte Station der Semiten vor der Trennung zu suchen. Die gemeinsame Urheimat der semitischen wie der arischen Stämme verlegt v. Kremer nach Hochasien. Im hohen Turan, westlich vom Bolortag und der Hochebene von Pamir hätten die Ursemiten in naher Berürung mit den Ariern gesessen, von wo aus, dem Lauf der großen Wasseradern, besonders des Oxus folgend, zunächst nach Westen und dann am Südrande des kaspischen Meeres herum immer weiter gegen Südwesten die Wanderung der Semiten vor sich gegangen wäre. Von da wären sie durch einen der Elburzpässe in die medische Gebirgslandschaft eingedrungen, und dann hätte warscheinlich durch jene alte Einbruchstelle aller Völkerströme von und nach Medien, durch die Felsenschlucht von Holwân der Einmarsch in das tiefe Becken der assyrisch-mesopotamischen Niederung stattgefunden. Doch weiter verfolgen wir diese Aufstellungen v. Kremers nicht. Wir begnügen uns mit dem Resultate, daſs die mesopotamische Tiefebene der Sitz der Semiten vor jener letzten Wanderung gewesen ist, welche die uns bekannte, vom Anfang der Geschichte an uns entgegentretende Gestaltung der semitischen Völkergruppe zur Folge hatte. Nach Hommels Vermutung hätte schon vor Medien und Elam ein Teil der noch vereinigten Semiten (derjenige nämlich, der nachher zu den Babyloniern wurde) sich losgetrennt, um durch den Engpaſs bei Holwân in das Euphratland einzuwandern, wärend die übrigen am Südrand des kaspischen Meeres vorbei und dann mehr nördlich von oben herein über Mesopotamien die späteren semitischen Länder okkupirt, hier noch eine Zeit lang zusammengesessen hätten und darauf nacheinander zu den verschiedenen semitischen Völkern (Aramäern, Hebräern, Arabern) durch weitere Wanderung und Abzweigung geworden wären. Es sind widerum sprachliche Gründe, welche diese Annahme nahe legen, ebenso wie auch sprachliche Gründe zu dem Schluſs nötigen, daſs die nachmals in Nord- und Südaraber (Sabäer), von welch letzteren sich wiederum die Abesinier abzweigten, auseinandergehenden Semiten nach ihrer Trennung von den übrigen noch etwas länger, und zwar in Centralarabien, zusammen gewesen sein müssen. Vor weiteren Versuchen, aus der größeren oder geringeren Zal von Übereinstimmungen in der und jener der semitischen Sprachen die Aufeinanderfolge der Trennung und Einzelwanderung der semitischen Stämme rekonstruiren zu wollen, ist mit gutem Grunde gewarnt worden.

In der ältesten historischen Zeit, der wir uns nun zuwenden, bilden die

Grenzen der semitischen Völker im Norden die östlichen Ausläufer des Taurusgebirges, im Nordosten die Zagroskette (vom Urmiasee ab südlich bis zum persischen Meerbusen), im Osten der persische Meerbusen, im Süden das arabische Meer, im Westen das rote Meer, die Landenge von Suez und das mittelländische Meer. Die einzelnen, innerhalb dieser Grenzen im Altertum seßhaften Völker ins Auge fassend, richten wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf Babylonien, das Mutterland nicht bloß der babylonisch-assyrischen, sondern der ganzen nordasiatischen Kultur überhaupt. Unter Babylonien verstehen wir die Landschaft am unteren Lauf des Euphrat und Tigris, etwa von da an, wo sich beide Ströme nähern, bis zum persischen Meerbusen. Wenn in den Keilinschriften die Könige von Babylonien den Titel „König von Sumir und Akkad" füren, so bezeichnen diese Namen Süd- und Nordbabylonien, in welch letzterem die Stadt Babylon lag. In den Sumero-Akkadiern lehren uns die Keilinschriften die ursprünglichen (nichtsemitischen) Bewoner des Landes und die eigentlichen Schöpfer seiner Kultur erkennen. Ihre Sprache wird wegen ihres agglutinirenden Charakters der sogenannten turanischen Sprachfamilie zugezält. Sie waren auch die Erfinder der Keilschrift. Diese, ursprünglich Bilderschrift, bildete sich erst allmählich zu einer Sylbenschrift um, one jedoch den hieroglyphischen Charakter, weder in Babylon noch in Ninive, jemals zu verlieren. Zu jenem nichtsemitischen Elemente gesellte sich nun das einwandernde semitische, das zunächst in Nord-, dann in Südbabylonien sich festsetzend lange Zeit mit jenem um die Herrschaft rang, bis es allmählich den Sieg davontrug und mehr und mehr dem Lande seinen Stempel aufdrückte, one jedoch die Spuren jenes andersartigen Elementes jemals vollständig verdrängen zu können. Von den Sumero-Akkadiern überkamen die semitischen Babylonier Schrift, Religion und andere tief in das Volksleben einschneidende Kulturelemente, die sie jedoch selbständig weiterbildeten. Was Babel betrifft, so ist dasselbe als Stadt wol erst eine Gründung der Semiten. Seine Geschichte beginnt erst gegen das letzte Drittel des dritten Jartausends vor Christo. Über tausend Jare ist sie die Metropole des Landes. Dann tritt sie hinter dem aufblühenden Tochterstat Assyrien-Ninive zurück, der über ein halbes Jartausend (von Tiglatpilesar I. bis Asurbanipal) die Herrschaft behauptet, bis für Babel mit Nebukadnezar eine letzte, freilich nur kurzdauernde Blüte anbricht, wo es „nicht nur Hauptstadt von Babylonien mit Assyrien ist, sondern sogar als die der halben Welt betrachtet werden darf". Im Jare 538 machte Cyrus dem babylonischen Reich ein Ende. Die babylonisch-assyrische Sprache wich der aramäischen. (S. hierüber den Art. Babylonien Bd. II, S. 42.) Was die assyrisch-babylonische Religion betrifft, so handeln von derselben verschiedene Artikel dieses Werkes, auf welche wir hier verweisen müssen. Wir bemerken hier nur so viel — und dies ist für die Beurteilung des Semitismus von der höchsten Wichtigkeit — dass die meisten bisher für rein semitisch gehaltenen Götter nicht semitischen, sondern, wie sich jetzt nachweisen läſst, sumero-akkadischen Ursprungs sind. Aber nicht nur religiöse Anschauungen, auch andere Kulturelemente nahmen, wie bereits bemerkt, die Babylonier von den Sumero-Akkadiern zum Teil lediglich herüber, was wir aus den genauen astronomischen Aufzeichnungen, die uns auf den alten, in den Ruinen Babylons und Ninives gefundenen Thontäfelchen begegnen, aus der genauen Normirung der Münz-, Maß- und Gewichtsverhältnisse in Babylon, aus den baulichen Konstruktionen und Anderem ersehen. Wir besitzen eine Reihe epischer und lyrischer Poesieen, welche aus dem Akkadisch-Sumerischen in das semitische Idiom übertragen worden sind, neben dichterischen Produktionen semitischen Ursprungs. Anlangend die uns erhaltenen assyrisch-babylonischen Litteraturwerke, so unterscheidet man drei Epochen, 1) die altbabylonische (von ungefär 2000—1500 v. Chr.), wohin die ältesten semitisch-babylonischen Königsinschriften, die sogenannten Izdubarlegenden, das große babylonische Nationalepos, welches die Taten des Königs Izdubar von Erech besingt, u. a. gehören; 2) die assyrische (ungefär 1200—600 v. Chr.) mit den längeren historischen Königsinschriften; 3) die neubabylonische, wohin die Inschriften des Nebukadnezar und seiner Nachfolger, dann die assyrische Übersetzung der dreisprachischen Achämeni-

deninschriften zu rechnen sind. Fragen wir schließlich, welche Stelle das Assyrisch-Babylonische, wie uns die Keilinschriften dasselbe erschlossen haben, unter den semitischen Sprachen einnimmt, so haben wir bereits bemerkt, daſs es die Brücke zwischen dem Nord- und Südsemitischen bildet. Wenn das Arabische, was Altertümlichkeit und Ursprünglichkeit der Formen betrifft, an erster Stelle steht, so das Assyrisch-Babylonische an zweiter. Wärend die lautlichen Verhältnisse des Assyrischen, was die Konsonanten anlangt, stark an das Hebräische erinnern, die Pronomina hebräischartig sind, die Zalwörter mit ihren istin (vgl. עַשְׁתֵּי) und ihit auf näheren Zusammenhang des Hebräischen mit dem Assyrisch-Babylonischen füren, ebenso wie die Niphal-Bildung, ist es andererseits mit dem Aramäischen eng verknüpft durch die Vorliebe für Reflexivbildungen, den Mangel eines Artikels, die Umschreibung des Genetivs durch das Relativpronomen und Anderes. Hinwiderum teilt das Assyrische mit dem Nord- wie Südarabischen den vokalischen Auslaut der Nomina, die Nasalirung der Aussprache am Schlusse derselben, speziell mit dem Südarabischen (Äthiopischen) die Zehnerbildung auf â, die Personbildung im Imperfekt u. a. Das Assyrische hat die sonst nur im Arabischen erhaltene Reflexivbildung mit eingeschobenem t (iḳtatala) zu der regelrechten Reflexivform gemacht.

Die Länderstrecken, welche die Aramäer im Altertume inne gehabt, haben wir oben näher bezeichnet. Wenn das Am. 9, 5 und 9, 7 vorkommende קִיר die Gegend am Flusse Kur ist, dem *Κῦρος* der Griechen, welcher zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere fließt und mit dem Araxes zusammen in letzteres sich ergießt, so gewinnen wir die Vorstellung, daſs die Einwanderung der Aramäer in die nachmals von ihnen besetzten Gebiete aus der nordwärts von Armenien gelegenen Gegend erfolgt ist. Allein jener Annahme stehen erhebliche Schwierigkeiten entgegen (s. den Art. Aram Bd. I, S. 600). Abgesehen von der Stelle Gen. 10, 22 f. (über welche zu vgl. Bd. V, S. 601 d. W.) erscheint אֲרָם im alten Testament nie als Gesamtname, sondern wird immer nur zur Bezeichnung einzelner Stämme, Landstriche und Reiche gebraucht; daher, wo genauer geredet werden soll, ein Beisatz gemacht wird, wie אֲרַם דַּמֶּשֶׂק 2 Sam. 8, 5 f.; 1 Chr. 18, 5 f., als der für die Israeliten vor dem Exil bei weitem wichtigste Teil aramäischen Gebiets oft schlechtweg אֲרָם genannt. Durch die Assyrer unter Tiglatpilesar wurde Aram, namentlich Damaskus, dessen letzter Fürst jener Rezin war, welcher sich mit Pekach von Israel gegen das Reich Juda verband, erobert und zur abhängigen Provinz gemacht. Später stand es unter babylonischer, dann unter persischer Herrschaft, bis es nach Alexanders des Großen Tode ein eigenes Reich Syrien bildete unter den Seleuciden und so auch Judäa umfaſste. Seit Pompejus (64 v. Chr.) kam es unter römische Herrschaft. Die Religion der alten Aramäer hat ihre Wurzeln in Babylonien. Was die Sprache betrifft, so stehen die, oben von uns aufgefürten aramäischen Dialekte demjenigen, was wir ursemitisch nennen, ebenso fern, als ihm das Arabische nahe steht. Über die Eigentümlichkeiten des Aramäischen s. Bd. I, S. 603. Übrigens war die aramäische Sprache und Schrift in alter Zeit recht eigentlich die Verkehrssprache und Schrift Vorderasiens und nahm etwa die Stellung ein, welche heutzutage etwa das Englische oder das Französische hat. Seit dem 5. Jarh. v. Chr. weicht ihm nicht nur das Assyrisch-Babylonische in Babylonien, sondern auch das Hebräische in Palästina. Dem Aramäischen gehören die sogenannten „chaldäischen" (besser west- oder biblisch-aramäischen) Stücke des alten Testaments an. Der Hauptteil der uns erhaltenen aramäischen Litteratur beginnt jedoch mit der syrisch-christlichen Litteratur, welche sich auf Bibelerklärung, Dogmatik und Polemik, Martyrologieen und Liturgieen, aber auch auf Geschichte, Philosophie und Naturwissenschaften erstreckte. Das älteste, noch vorhandene syrische Dokument ist die Übersetzung des Alten und Neuen Testaments, welche warscheinlich schon vor das Ende des zweiten christlichen Jarhunderts gehört. Noch heute werden auf altaramäischem Gebiete Dialekte des Ostaramäischen gesprochen, wie in Ṭûr Abdîn am

oberen Tigris. Das sogenannte Neusyrische ist die heutige Schriftsprache der nestorianischen Christen am Urmiasee und in Kurdistan (s. d. Art. „Aram“).

Zu den Hebräern im engeren Sinne übergehend nehmen wir widerum unseren Ausgangspunkt von der Völkertafel Gen. K. 10 unter Hinzunahme von Gen. K. 11. In Gen. K. 10 sehen wir die Genealogie, welche bei der Aufzälung der Nachkommenschaften Japhets und Hams meist Völker- und Ländernamen genannt hat, wie sie zur Zeit des Berichterstatters übersehbar waren, mit Arpachsad, dem Ahnherrn der Abrahamiden und Joktaniden als persönliche eintreten. Denn die Namen Arpachsad, Schelach, Eber und die Namen der Söne Ebers sind Personennamen. Dann aber scheidet sich der jüngere Zweig dieser Nachkommenschaft Ebers ab und wird Gen. 10 in die große Zal von Völkerstämmen verfolgt, die aus ihm erwuchsen, wogegen der andere Zweig Gen. K. 11 in seine patriarchalische Fortsetzung verfolgt wird bis zu den Sönen Terachs: Abram, Nahor und Haran. Denn um die Geschichte der Nachkommenschaft Abrams ist es der Urkunde zu tun. Das Haus Terachs war noch eine Familie, als Abram geboren wurde, und nicht ein Volksstamm, aber eine Familie mit zalreichen Knechten. Sie lebte zwischen erwachsenden und sich ausbreitenden Stämmen, die zu Völkern wurden, die sich untereinander bekriegten, sodass aus Kriegsgefangenen Knechte wurden. Der Ort, wo die Familie Terachs wonte, wird Gen. 11, 28 אוּר כַּשְׂדִּים genannt, Ur der Chaldäer, das heutige El-Mugheir, südlich von Babylon am rechten Ufer des Euphrat. Terach verließ diese Heimat nach dem Tode seines Sones Haran und wanderte mit Abram und dem Son seines Erstgeborenen Lot weiter nordwärts. Als das Ziel der Wanderung wird das Land Canaan bezeichnet. Aber welchen Weg die Wanderung nahm, erhellt aus dem Umstande, dass Terach unterwegs in Haran, dem nachmaligen *Κάῤῥαι*, also in der Nähe des späteren Edessa, unterwegs blieb. Wir sehen, dass Terach den Euphrat aufwärts zog, um an eine Stelle zu kommen, wo er denselben leichter überschreite. Dass er letzteres wirklich vorhatte, lässt sich daraus schließen, dass in der Richtung, in welcher er sich dem Euphrat näherte, später Thapsakus (hebr. תִּפְסַח = Übergang, Furt) lag. Was konnte ihn nun bestimmen, in die zwischen Jordan und Mittelmeer gelegene Landschaft Canaan zu wandern? Er erweiterte, indem er dahin ging, den Umfang des Bereichs, in welchem sich bis dahin die Nachkommenschaft Sems ausgebreitet hatte. Aus dem Lande, in dem sich bereits die semitischen Stämme ausgebreitet hatten, ging er weg in ein noch nicht semitisch, vielleicht in ein, als er mit diesem Zwecke aufbrach, überhaupt noch nicht besetztes Land. Es ist nämlich bemerkenswert, wie es Gen. 10, 18 heißt, nachdem von der Nachkommenschaft Canaans die Rede gewesen: Hernach haben die Stämme der Canaaniter sich ausgebreitet und zwar südwärts bis Gaza und bis gen Lescha, welches warscheinlich am Eingang des Siddimtales, also im Jordantal, gelegen hat. Sollte nun etwa diese Ausbreitung der Canaaniter, da sie ausdrücklich als eine nachmalige bezeichnet wird, zu der Zeit noch nicht stattgefunden haben, als Terach seine Heimat verließ, sodass er ein noch unbewontes Land aufsuchen wollte? Dann würde auch Gen. 12, 6 besser erklärlich sein, warum es, wo erzält wird, dass Abram nach Cannaan gekommen, ausdrücklich heißt, dass damals die Canaaniter in diesem Lande gewont. Terach selbst aber gab unterwegs seine Wanderung nach Canaan auf und blieb jenseit des Euphrat, vielleicht weil er vernommen, dass sich inzwischen die Canaaniter von der sidonischen Küste aus über das Land verbreitet hatten, in das er einwandern wollte. Dann wäre Abram unter ganz anderen Umständen von seinem Vater weg nach Canaan gezogen, als unter welchen Terach den Entschluss gefasst, dahin überzusiedeln. Letzterer hatte das Land, in das er übersiedeln wollte, sich selbst erwält und dann aus eigenem Entschluss die Wanderung aufgegeben. Abram empfing göttliche Offenbarung, welche ihn die von seinem Vater aufgegebene Wanderung selbst zu Ende bringen hieß. Nach der Darstellung der Genesis ruht alles Gewicht darauf, dass es nicht eigener Entschluss Abrams gewesen ist, sondern eine an ihn gelangte göttliche Kundgebung, die ihn veranlasste, seines Vaters Haus zu verlas-

sen und nur von seines verstorbenen Bruders Son begleitet in jene bereits von Fremden besetzte Landschaft weiter zu wandern. In einem Lande, wo er, vom Zusammenhang mit der semitischen Nachkommenschaft abgetrennt, Gefar lief, daſs seine und seines Neffen Nachkommenschaft unter ein fremdes Volk sich verlor, sollte er — so lautete die Verheißung — zu einem großen Volke werden. Seine Nachkommenschaft sollte, und er in ihr und durch sie zum Segen aller Geschlechter des Erdbodens werden, d. h. zur Stätte der Verwirklichung jenes Heiles, welches laut der Genesis von Anfang an der Menschheit als das Ziel ihrer Geschichte geoffenbart worden war. Abram gehorcht im Glauben an die an ihn ergangene Verheißung dem göttlichen Befehle und zieht nach Canaan. Mit dieser Tat des Glaubensgehorsams Abrams beginnt die Geschichte desjenigen Volkes semitischen Stammes, das wir das Volk der Heilsgeschichte nennen, weil es die Stätte der Offenbarung des lebendigen Gottes zum Heile der Welt geworden, der Offenbarung, welche auslief in die Erscheinung Jesu Christi, des Heilandes Israels und der Völkerwelt. Wir verfolgen die Geschichte dieses Volkes, die wir, wie sich aus dem Gesagten von selbst ergibt, nicht auf gleiche Linie stellen mit der Geschichte der übrigen semitischen Völker, an diesem Orte nicht weiter. Auch in eine Bekämpfung der modernen Auffassung der Geschichte Israels, wie sie aus der Reuß-Wellhausenschen Pentateuchkritik hervorgegangen, treten wir nicht ein. Die neuentzifferten assyrisch-babylonischen und ägyptischen Denkmäler gereichen der Glaubwürdigkeit jener Geschichte nicht nur bezüglich späterer Epochen, wie der Zeit des Aufenthaltes Israels in Ägypten, sondern schon bezüglich der Patriarchenzeit, insonderheit der Zeit Abrams, zu einer wesentlichen Stütze. Neuerdings sucht man die Spuren nichtsemitischer (sumero-akkadischer) Einwirkungen in der Sprache und dem Kulturleben auch der Hebräer nachzuweisen. Solche Spuren sind unstreitig vorhanden. Hat man doch auch, seit sich das assyrisch-babylonische Altertum erschlossen, Übereinstimmung dortiger Sagen mit der in der heil. Schrift niedergelegten Geschichte aufgezeigt. Wir erinnern unter Anderem an den eine Episode der sogenannten Izdubarlegenden bildenden keilinschriftlichen Sindflutbericht, der in frappanter Weise an den biblischen erinnert. Hier liegt offenbar eine gemeinsame Überlieferung vor. Aber bei allem Gemeinsamen darf man des Unterschiedes, der in der Fassung solcher Sagen dort und hier wahrnehmbar ist, nicht vergessen und hat sich namentlich davor zu hüten, dasjenige, was Israels religiöse Eigentümlichkeit ausmacht, in der Art über das semitische Völkertum überhaupt zu erstrecken, daſs man das Israel Unterscheidende nur als eine eigentümliche Entwicklung der semitischen Eigenart gelten läſst. Die alttestamentliche Religion ist eine einzigartige, weil auf der Offenbarung des lebendigen Gottes beruhende und fordert als solche eine einzigartige, nicht mit den Maßen der Profanhistorie zu messende Geschichte. Den negativ-kritischen Folgerungen gegenüber, welche einzelne Assyriologen aus der engen Verwandtschaft der mosaischen mit den babylonischen Ursagen zu ziehen versucht, ist neuerdings das hohe Alter und der original-bedeutsame Charakter der alttestamentlichen Schöpfungs-, Paradieses-, Sündenfalls- und Sindfluts-Überlieferung verteidigt und gezeigt worden, daſs in ihnen statt späterer Plagiate vielmehr uralte monotheistische Parallelen zu den polytheistisch-gearteten Izdubarlegenden der babylonischen Litteratur zu erkennen seien. Doch diese Gedanken verfolgen wir hier nicht weiter; wol aber ist hier der Ort, des Einflusses zu gedenken, welchen Ägypten auf die Entwickelung des Semitismus gehabt hat. Mannigfache Beziehungen fanden von jeher zwischen Ägypten und den Semiten statt. Der alttestamentliche Geschichtsbericht erzält uns von einer zweimaligen Reise Abrams nach Ägypten, von einem vierhundertjärigen Aufenthalt Israels daselbst; wir wissen von Eroberungszügen der Pharaonen des zweiten Jartausends v. Chr. nach Syrien und Mesopotamien. Semiten, die sogenannten Hyksos, herrschten lange Zeit in den östlichen Teilen des Deltalandes, nahmen „Sitten und Gewonheiten, Sprache und Schrift der unterjochten Ägypter an, drückten aber doch der ganzen Kultur, Religion und Kunst des Nillandes, ja sogar der Sprache einen eigenen, nie mehr ganz verwischten Stempel auf“. Die Hyksos-

zeit war die Veranlassung jenes ägyptischen Kultureinflusses auf das phönizische Altertum, deren erste und wichtigste Äußerung die Entlehnung der phönizischen Schrift aus der hieratischen war, welche die Mutter aller semitischen Alphabete geworden ist.

Was die von den Nachkommen Abrams geredete Sprache, das Hebräische, betrifft, so hat die Meinung viel für sich, dass dasselbe von den aus einem altaramäischen Lande, dem westlichen Mesopotamien, kommenden, also ursprünglich aramäisch redenden Einwanderern in Canaan erst angenommen worden ist. Das Hebräische wird Jes. 19, 18 als שְׂפַת כְּנַעַן bezeichnet. Dass die Canaaniter eine dem Hebräischen verwandte Sprache redeten, ergibt sich aus den Namen von Stämmen, Landschaften und Orten Canaans, welche größtenteils älter sind, als die israelitische Einwanderung; überdies standen die alten Canaaniter in nahem Verwandtschaftsverhältnis zu den Phöniziern; und dass deren Sprache der hebräischen sehr nahe stand, ist bereits bemerkt worden. Aber wie kamen diese Völker zu einer semitischen Sprache, wenn sie, wie die Völkertafel angibt, der hamitischen Raçe angehörten? Am nächsten liegt die Annahme eines Sprachentausches. Es fragt sich nur, wann sich derselbe vollzogen hat. Hat man eine semitische Urbevölkerung in Canaan anzunehmen, von der das semitische Idiom auf die einwandernden Canaaniter übergegangen, oder hat ein längeres und engeres Zusammenwonen der Hamiten und Semiten in den südlichen Gegenden des Euphrat und Tigris stattgehabt, ehe jene nach Westen zogen? Für letztere Annahme sprechen gewichtige Gründe. Man verweist mit Recht darauf, dass auch die h. Schrift von der einstigen hohen Bedeutung der hamitischen Raçe am Euphrat berichte, indem sie (Gen. 10, 8 f.) die Gründung des babylonischen Reiches auf den Hamiten Nimrod zurückfüre; dass auch sonst ein Übergewicht der Hamiten in den Euphratländern, ehe das semitische sich geltend gemacht, außer Frage stehe; dass für die östliche Herkunft der Phönizier unter Anderem auch die vielfachen Berürungen ihrer Kultur und Religion mit derjenigen Babylons sprächen. Doch sei dem wie ihm wolle: dass seitens der Terachiten bei ihrer Einwanderung ein Sprachentausch stattgefunden, dafür haben wir das Zeugnis der Stelle Gen. 31, 48. Jakob und Laban haben beide Ein Stammhaus, und doch nennt letzterer den Steinhügel, den sie errichten, aramäisch יְגַר שָׂהֲדוּתָא, ersterer hebräisch גַּל עֵד. Es erklärt sich dies nur bei der Annahme, dass Abram die herrschende Sprache des Landes annahm, in das er nach Gottes Geheiß einzog. Indem wir für die hebräische Sprache und ihre Geschichte auf den betreffenden Artikel dieses Werkes verweisen, bemerken wir nur noch, dass das alte Testament dialektische Unterschiede des Althebräischen aufzeigt, namentlich ein vom benachbarten Aramäisch beeinflusstes Nordhebräisch, im Unterschied von dem reinen Judäischen, als dessen klassische Vertreter etwa Micha und Jesaja gelten können; vielleicht auch ein dem Arabischen sich näherndes Süd- oder Osthebräisch. Das Althebräische ist nicht bloß in Canaan, sondern auch im Ostjordanlande, insonderheit in Moab mit geringen dialektischen Abweichungen gesprochen worden. Letzteres ist durch die im Jare 1868 in den Ruinen des alten Diban erfolgte Auffindung des Meschasteins erwiesen worden. Seit dem 5. Jarh. v. Chr. weicht das Hebräische in Palästina dem Aramäischen. Das Phönizische stimmt, allen denjenigen Inschriften und einzelnen Wörtern zufolge, welche man mit Sicherheit gelesen hat, bis auf unbedeutende Abweichungen mit dem Hebräischen überein; nur hat die Rechtschreibung das Eigentümliche, dass die Vokalbuchstaben (ו u. י), da, wo sie quiesciren, gewönlich ausgelassen werden, was man als einen Überrest der ältesten Orthographie betrachten kann. Übrigens sind die meisten der vorhandenen Denkmäler nicht gerade alt. Die verhältnismäßig wichtigeren Inschriften gehören in die nächste Zeit vor Christo, die Münzen in die Periode der Seleuciden und Römer, die 1846 bekannt gewordene Inschrift von Marseille in das vierte Jarh. v. Chr., wärend die phönizischen Inschriften von Ipsambul beträchtlich älter sind. Auf nordafrikanischem Boden hat sich das Phönizische eigentüm-

lich ausgebildet. Wir kennen das Neupunische aus dem Pönulus des Plautus und aus Inschriften.

Was die arabische Gruppe betrifft, von der man sagen kann, dass bei ihr der eigentliche Typus des Semiten am vollständigsten ausgeprägt ist, so können wir für die meisten der hier in Betracht kommenden Fragen auf den Artikel „Arabien“ (Bd. I, S. 589) verweisen, wo sich auch eine Auseinandersetzung darüber findet, was die hl. Schrift über die Abstammung und Verzweigung der Araber sagt. Wir beschränken uns auf folgende Bemerkungen. Man unterscheidet die Central- und Nordaraber, gewönlich schlechtweg Araber genannt, und die Südaraber oder Sabäer (Himjaren) (hebr. שְׁבָא); endlich die von Südarabien ins afrikanische Alpenland gewanderten Abesinier. Wärend die Nordaraber erst spät, ja eigentlich erst durch Muhammed zu einem größeren geordneten Gemeinwesen zusammengefasst wurden, haben die Südaraber bereits im Altertum sich nicht nur durch den Bau größerer Städte, sondern auch durch Gründung größerer Staten, überhaupt durch eine gewisse Kultur hervorgetan. Nach dem Alten Testament sind die Sabäer bekannt durch Reichtum an Weihrauch, Spezereien, Gold und Edelsteinen (1 Kön. 10, 1 ff.; 2 Chr. 9, 1 ff.; Jes. 60, 6; Ez. 27, 22 f.; 38, 13; Ps. 72, 14), zugleich wichtig durch ihren Handel (Ez. a. a. O. Ps. 72, 10; Jo. 4, 8; Hiob 6, 19). In der Tat waren sie im Altertum das bedeutendste Handelsvolk Vorderasiens neben den Phöniziern. Nach der Tradition der Araber erbaut der Urenkel des Kachtan, der Stammvater der Südaraber, Abd-Schams = Saba die Hauptstadt von Sabäa, welche die Alten bald Saba nennen (indem sie den Namen des Volkes auf die Hauptstadt übertragen), bald Mareb (auf den Inschriften Marjab, bei den arabischen Geographen مأرِب), und welche im J. 1843 östlich von dem heutigen Sanʿâ wider entdeckt worden ist. Im ersten Jarh. v. Chr, erwarb Harith, ein Nachkomme Himjars, die Herrschaft über das Sabäerreich. Seitdem sind die Himjariten das herrschende Volk in Jemen. Gen. 10, 28; 1 Chr. 1, 22 erscheinen die שְׁבָא als Söne des Joktan, eines Abkommen Ebers, wie auch in arabischen Traditionen; Gen. 25, 3; 1 Chr. 1, 32 als als Nachkommen Abrahams von Ketura, beide Male also als Semiten; hingegen sind die שְׁבָא Gen. 10, 7; 1 Chr. 1, 9 Kuschiten, also Hamiten, wie die סְבָא, mit denen sie Jes. 43, 3; 45, 14; Ps. 72, 10 zusammen genannt werden. Unter סְבָא versteht man nach Josephus (antt. 2, 10, 2) Meroe, eine vom weißen und blauen Nil inselartig umschlossene Provinz Äthiopiens (das heutige Sennâr) mit gleichnamiger Hauptstadt. Wenn man — und wir sahen oben, dass diese Vermutung viel für sich hat — annimmt, dass Hamiten, von den Euphratländern nach Südwesten gedrängt, sich im südlichen Arabien mit Semiten vermischten, von wo aus dann jene Wanderung nach Habesch erfolgte, so erklärt sich einerseits, dass die Völkertafel Kuschiten auch in Arabien kennt (שְׁבָא und דְּדָן), andererseits, dass dieselben Stämme auch als abrahamidische, bezw. joktanidische, also als Semiten aufgefürt werden, ganz so wie die Völkertafel ebensowol kuschitische, also afrikanische, als auch joktanidische, also semitische Haviläer und Sabäer (Gen. 10, 7. 28 ff.) namhaft macht. Dass die afrikanischen Sabäer mit den arabischen im Grunde identisch seien, darf nicht bezweifelt werden. Die Äthiopen standen mit den Sabäern in engem Kontakt. Die Handelsbeziehungen beider Völker sind alte, die Sprache weist viele Änlichkeiten auf; die äthiopische Schrift ist aus der sabäischen hervorgegangen. Das Südarabische kennen wir aus zalreichen himjarischen und sabäischen Inschriften, von welchen einige sogar bis in das 8. Jarh. v. Chr. zurückzudatiren sind. Das Äthiopische oder Geʿez (d. i. die Sprache der Freien) weist eine Litteratur auf von der Zeit an, als die Äthiopen zum Christentum übertraten (3. Jarh. n. Chr.). Es ist, wie dem Süd-, so dem Nordarabischen nächst verwandt, nicht minder reich und ausgebildet als letzteres, hat aber eine nicht unbedeutende Anzal von Wörtern mit dem Hebräi-

schen und Aramäischen gemein, die sich nicht im Arabischen finden. Von letzterem unterscheidet es sich auch anderweit noch, z. B. durch die Imperfekt- und Casusbildung (ausgenommen den Accusativ). In manchen Stücken hat es einen altertümlicheren Typus bewart als alle semitischen Sprachen, unter welchen es einzig und eigentümlich dasteht durch die Entwicklung der u-haltigen Kehl- und Gaumenlaute. Im 14. Jarh. n. Chr. wurde diese Sprache durch eine Regierungsveränderung von dem amharischen Dialekte verdrängt, welcher noch jetzt in Habesch gesprochen wird, wärend die Geezsprache nur als Schrift- und Kirchensprache blieb. Die heutigen Dialekte, das Tigre und Tigrina sind als dialektische Entwicklung des Ge'ez anzusehen, mit welchem das Amharische in entfernterem Verwandtschaftsverhältnisse steht.

Das Arabische, das den Urtypus des Semitischen am treuesten bewart hat, ist eine der reichsten und gebildetsten und auch durch ihre Verbreitung und litterarhistorische Wichtigkeit merkwürdigsten Sprachen der Welt. Was wir arabisch nennen, ist der nördliche, in der Gegend von Mekka gesprochene Hauptdialekt, der koreischitische, welcher durch Muhammed zur Schrift und allgemeinen Volkssprache erhoben wurde. Die arabische Litteratur und mithin unsere Kenntnis der Sprache beginnt kurz vor Muhammed mit zalreichen Poesieen verschiedenen Inhaltes, denen der Korân selbst folgt. Seit den ersten Abbasiden und der Erbauung von Bagdad (im 9. Jarh.) kam zu der Nationallitteratur auch eine, freilich auf fremdem Boden erwachsene, wissenschaftliche, die sich über Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften erstreckte. Die eigentliche Nationallitteratur der Araber besteht aus einer bedeutenden Reihe von Dichtern, Sprach- und Redekünstlern, Historikern und Geographen, welche erst mit dem 14. Jarh. n. Chr. schließt. Bei einer Sprache, wie der arabischen, konnte es nicht an dialektischen Verschiedenheiten fehlen, und es zeigt sich, daſs gerade manche dialektische Eigentümlichkeit mehr mit dem Hebräischen übereinstimmt, als die gewönliche arabische Schriftsprache. Es gilt dies namentlich von der sogenannten arabischen Vulgärsprache. Diese zeigt widerum verschiedene Dialekte auf, wie man denn heutzutage einen algierischen, ägyptischen, maltesischen, syrischen und irakischen Dialekt des Arabischen unterscheidet.

Wir bemerkten bereits, daſs mit dem 5. Jarh. v. Chr. an die Stelle des Babylonisch-Assyrischen und des Hebräischen das Aramäische tritt. Mit dem Aufkommen und der Ausbreitung des Islam wird das Arabische die herrschende Sprache nicht nur in den alten semitischen Gebieten, sondern über dieselben hinaus, nicht nur in Mittel- und Nordarabien, in Palästina, Syrien und dem Euphratgebiet, sondern auch vom Nordwesten Afrikas die ganze Nordküste entlang bis einschließlich Ägypten, kleinere Striche ausgenommen, wo noch jetzt das Aramäische herrscht, oder solche, wo, wie in Abesinien das Amharische, oder, wie in Südarabien, eine Tochtersprache des Sabäischen, das Machri, gesprochen wird.

Sehen wir auf das Alter der in den verschiedenen semitischen Sprachen uns erhaltenen Litteraturwerke, so tritt uns die eigentümliche Erscheinung entgegen, daſs die Litteratur desjenigen semitischen Volkes, dessen Sprache sich durch die größte Altertümlichkeit ihrer Formen auszeichnet, des arabischen, die dem Alter nach jüngste ist. Daran würde sich, wenn wir rückwärts gehen, die äthiopische anschließen, dann die aramäische, dann die uns erhaltenen phönikischen Denkmäler. Darauf würden die neubabylonischen und ältesten südarabischen Inschriften folgen, dann die assyrischen. An sie würden sich die ältesten Stücke der alttestamentlichen Litteratur, wie das Deboralied, Stücke des Pentateuchs und Anderes anreihen. Das höchste Alter wäre den altbabylonischen Denkmälern, den ältesten semitisch-babylonischen Königsinschriften, den sogenannten Izdubarlegenden u. a. zuzuerkennen. Es lägen dann zwischen der nachweisbar ältesten Fixirung des assyrisch-babylonischen und der ältesten des arabischen weit über 2000 Jare.

Doch wir haben nunmehr, nachdem wir uns einen Überblick über die semitischen Völker und Sprachen zu verschaffen gesucht, zu der Frage nach dem Charakter der Semiten überzugehen und anzudeuten, welchen Anteil sie an dem gemeinsamen

Werk der Civilisation gegenüber den Indogermanen gehabt. In ersterer Hinsicht hat man mit Recht die scharfe Dialektik des Verstandes, das Abzielen vor Allem auf logisches Sondern und Zergliedern als ein charakteristisches Merkmal des Semiten gegenüber dem zusammenschauenden und zusammenfassenden Denken des Indogermanen bezeichnet. Dem Letzteren ist die Richtung von dem Einzelnen auf das Allgemeine, unter dem es zusammenzufassen ist, eigentümlich, wärend die Richtung des ersteren vom Allgemeinen auf das Einzelne geht, unter dem es sich besondert. So hat der Semite, speziell der Hebräer, kein Wort für Welt. Er benennt dieselbe — und wir finden dies gleich in dem ersten Vers des Alten Testamentes — nach der Zwieteiligkeit von Himmel und Erde. Und um auf hieher gehörige Eigentümlichkeiten der semitischen Grammatik im Gegensatz zur indogermanischen hinzuweisen: die der letzteren eigene Verschmelzung verschiedenartiger Elemente zur Einheit fehlt der ersteren. Das Semitische kennt — mit Ausnahme der Eigennamen — keine Zusammensetzung, keine Periodisirung; die Gedanken reihen sich parataktisch neben einander u. dgl. m. Müssen wir nun den Semiten die größere logische Begabung, die größere Konsequenz des Denkens und ebenso die größere Energie des Handelns und Fülens vor den Indogermanen zugestehen, so hinwiderum den letzteren eine größere Vielseitigkeit der Begabung, eine bedeutendere schöpferische Kraft, die sie zu Leistungen befähigte, welche unvergleichlich viel höher stehen als die der Semiten, denen dabei das Verdienst ungeschmälert bleiben soll, daſs sie — wir denken hier an die von Babylonien ausgegangene Kultur — den Indogermanen wichtige, freilich selbst erst anderen Völkern entlehnte, Kulturelemente übermittelten, und daſs sie dann später, wie dies durch die Araber geschah, die von den Indogermanen geschaffene Bildung auf ein halbes Jartausend an sich nahmen und so dem Abendland retteten.

Man hat den Semiten eine natürliche Anlage zum Monotheismus zugeschrieben und behauptet, letzterer sei die ursprüngliche Religionsform aller Semiten gewesen. Allein ein Beweis für letztere Behauptung ist bis jetzt nicht erbracht. Die Religion des Volkes, welches für das älteste semitische Kulturvolk gilt, ist in seiner ersten und ältesten Phase Polytheismus. Und was das israelitische Volk betrifft, so finden wir bei ihm allerdings Monotheismus; aber derselbe hat sich nicht, wie bereits hervorgehoben, auf natürlichem Wege aus der Geschichte dieses Volkes entwickelt. Es gibt keinen stärkeren Protest gegen die Annahme einer natürlichen Disposition zum Monotheismus bei diesem Volke, als seine eigene Geschichte, die uns zeigt, welche Leiden über dasselbe ergehen muſsten, bis es lernte, unverrückt an dem Einen Gott festzuhalten, der sich ihm geoffenbart als der Erlöser. Die Araber endlich anlangend, so ist die Religion der alten vorislamischen Araber im letzten Grunde Sterndienst, und der durch Muhammed aufgekommene Monotheismus ist kein Erzeugnis des arabischen Semitismus, sondern aus den beiden monotheistischen Religionen geflossen, die zu Muhammeds Zeit bereits festen Fuß auf der arabischen Halbinsel gefaſst hatten, aus dem Judentum und dem Christentum.

Litteratur: Abgesehen von den Kommentaren zum 1. Buch Mose und den die einzelnen semitischen Völker betreffenden Artikeln dieser Encyklopädie zu vergleichen: Duncker, Gesch. d. Alterth. I, S. 187 ff.; J. G. Müller, Wer sind denn die Semiten und mit welchem Rechte spricht man von den semitischen Sprachen? Basel 1860; Renan, Histoire générale et Système comparé des Langues Semitiques, Paris 1855, und Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples semitiques et en particulier sur leur tendance au Monothéisme in Journal asiatique 1859, V. Série, Tom. II, p. 214—282. 417—450; R. F. Grau, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft, eine Apologie des Christenthums vom Standpunkt der Völkerpsychologie, Stuttgart 1864, 2. Aufl. 1866 und Ursprünge und Ziele unserer Culturentwickelung (Gütersloh 1875) S. 113 ff.; J. Fürst, Die Semiten, in Merx' Archiv I, S. 9 ff.; J. Röntsch, Über Indogermanen- und Semitentum, eine völkerpsychologische Studie, Leipzig 1872; D. Chwolson, Die semitischen Völker, Versuch einer Charakteristik, Berlin 1872; A. v. Kremer, Semitische Culturentlehnungen

aus dem Pflanzen- und Thierreich in das Ausland, Jahrg. 1875, S. 1, 25, 66, 86; E. Schrader, Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Ges. Bd. XXVII, S. 397 ff.; Fritz Hommel, La partie originaire des Sémites in Atti del IV congresso internationale degli Orientalisti tenuto in Firenze nel Settembre 1873, vol. I, p. 217 sq. (vgl. Beilage zur Allg. Zeit. 1878, Nr. 263, 264) und Die Semiten und ihre Bedeutung für die Culturgeschichte, Leipz. 1881 (s. die Anzeige in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1881, S. 585) und Die vorsemitischen Kulturen in Ägypten und Babylonien, Leipz. 1883; Volck, Festrede zur Jahresfeier der Universität Dorpat 1884. Die Litteratur zu den verschiedenen semitischen Sprachen s. in der 9. Aufl. von W. Gesenius' hebr. u. chald. Handwörterbuch über d. A. T. S. XI ff.

Volck.

Semler, Johann Salomo. Seine hervorragende Stellung unter den Theologen der zweiten Hälfte des vorigen Jarhunderts nimmt Semler ein als Begründer der historisch-biblischen Kritik.

Geboren 1725 in Saalfeld, wo sein Vater Diakonus, kommt er dort in eine pietistische Umgebung, deren Mittelpunkt der fürstliche Hof selbst ist. Abstoßend treten ihm hier die Einseitigkeiten und Schattenseiten des hallischen Pietismus entgegen. Es wird ihm zugesetzt, seiner „Versiegelung in der Gnade" gewiss zu werden und er betet mit Inbrunst darum, one sie erlangen zu können. 1743 wird er nach der Halle'schen Universität geschickt. Auch dort wird ihm von verschiedenen Seiten auf das Dringendste seine Bekehrung ans Herz gelegt — one Erfolg. Er gewinnt Baumgarten lieb mit seiner massenhaften Gelehrsamkeit und seinem Wolf'schen logischen Schematismus. Nur die erstere ist es indes, die ihn angezogen zu haben scheint, von dem letzteren — wie seine Schriften zeigen — hat er sich fast zu wenig angeeignet, und dass Baumgartens Theologie einen bestimmenden Einfluss auf ihn geübt habe, erwänt er nicht. One Sichtung und Auswal verschlingt er eine große Büchermasse und nur einer Idee gedenkt er, welche damals in ihm aufdämmerte, die auch der Grundgedanke seiner Theologie: „Ich hatte schon damals einige Einfälle von dem Unterschiede der Theologie und der Religion". 1750 wird er Magister und geht nach Saalfeld zurück, von wo er, da die Aussicht auf das Condirektorat sich ihm nicht erfüllt, nach Coburg übersiedelt und Redakteur der dortigen Zeitung wird. „Erdbeben, wissenschaftliche Entdeckungen, feurige Himmelserscheinungen, Prätensionen von Staten und Städten, gemeine vorübergehende Neuigkeiten" — diese zu sammeln und zusammenzustellen, darin findet er sein Element. 1751 erhält er indes den Ruf als Prof. historiarum nach Altdorf und schon nach einem halben Jare von dort nach Halle als theologischer Professor.

Er war nun an die Seite seines geliebten Lehrers gestellt, mit welchem er auch bis zu seinem Tode in pietätsvollem Verkehr steht; doch auch jetzt noch one theologische Leitung und Einwirkung von demselben. Semler hatte diejenige theologische Aufgabe, welcher er am meisten gewachsen, richtig erkannt, als er zuerst mit Vorlesungen über die Hermeneutik und die Kirchengeschichte auftrat. Es drängte sich ihm nämlich, wie er in seinem Leben sagt, die Unterscheidung auf „der historischen Auslegung, die wirklich in jene Zeiten des ersten Jarhunderts als damaliger Inhalt und Umfang der Vorstellungen dieser Zeitgenossen gehört, und der jetzigen wirklichen Anwendung zur Belehrung unserer Christen aus den richtig erklärten Stellen, welche Anwendung der Lehrer nach den Umständen seiner Zeit und seines Ortes mit jetziger Lehrgeschicklichkeit zu befördern hat". Teilte er nun die Entdeckungen, welche er auf diesem Wege gemacht, Baumgarten mit, so — sagt Semler, „beredete er mit mir die Freiheit im Denken, die ich nach und nach zu äußern anfing; ich würde mir eine gewisse Art Leute auf den Hals hetzen, deren es sehr viele gebe, die auch Verbindungen hätten, wodurch sie mir in der äußerlichen Welt schaden könnten". Man sieht, dass Baumgarten, der wol änliche Bedenken teilte, doch entweder sich nicht sicher genug darin fülte, oder aus äußeren Gründen nicht damit hervorzutreten wagte, den jungen Gelehrten aber seine eigenen Wege versuchen lassen wollte.

Nach dem Tode Baumgartens (1757) tritt Semler als Erbe seines Ruhmes in die erste Stelle der Halle'schen Fakultät. Je kühner er vorschritt, desto heftiger wurden die Invectiven gegen ihn von seiten der Orthodoxen in der Bützower, Göttinger, Jenaischen theologischen Zeitschrift, in der Nova bibliotheca ecclesiastica wird er ein homo impius et Judaeis pejor genannt; Piderit, damals Professor in Kassel, erhebt eine Anklage gegen seine Lehre bei dem Corpus evangelicorum in Regensburg; bei der oppositionslustigen studirenden Jugend erhöht dies — troß der großen formellen Mängel seines Vortrags, der Ideenlosigkeit und der Konfusion — natürlich nur den Reiz der neuen Lehre. Keiner von den neben ihm auftretenden Theologen kann im Beifall mit ihm wetteifern: Joh. Georg Knapp bis 1771, Nösselt und Gruner seit 1764, Joh. Ludwig Schulze seit 1769, Anastasius Freylinghausen seit 1772, Georg Christ. Knapp seit 1782, A. H. Niemeyer seit 1784. Doch nur bis zum Ende der siebziger Jare erhält sich in Halle und auswärts dieser Beifall. 1779 tritt er mit einer „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten" (des Wolfenbüttler Fragmentisten) und der „Antwort auf das Bahrdt'sche Glaubensbekenntniß" auf. Sofort trifft ihn von seinen nächsten Freunden der Vorwurf der Zweizüngigkeit; dieser Eifer für die kirchliche Lehre scheint unvereinbar mit der seit einer Reihe von Jaren von ihm ausgegangenen rücksichtslosen Kritik derselben. Selbst die Regierung läſst ihn eine empfindliche Demütigung erfaren. „Da wegen seiner letzten Unternehmung ihm das Publikum das Vertrauen entzogen", wird ihm durch Bahrdts Gönner, den Minister Zedlitz, das Direktorium des theologisch-pädagogischen Seminars abgenommen. Wer indes auf seine sofort zu entwickelnde Ansicht über öffentliche Kirchen- und Privat-Religion eingeht, wird in seinem Auftreten für den durch ihn selbst in seinen Grundvesten erschütterten Kirchenglauben doch nicht einen Abfall von dem früher von ihm eingenommenen Standpunkte, sondern nur die Hervorkehrung und Geltendmachung einer anderen Seite desselben erblicken. Zum Beweise dient noch, daſs er auch nach dieser Periode einerseits fortfärt, in einer Anzal Schriften seine früheren Ansichten weiter zu entwickeln: in den von ihm herausgegebenen Briefen von Farmer über die Dämonischen, in Townsons Abhandlung über die vier Evangelien, in Kiddels Abhandlung von der Eingebung der Schrift, in den Zusätzen zu Lord Baringtons Versuch über das Christentum und den Deismus; andererseits die herrschende Kirchenlehre gegen den offenen Naturalismus in Schutz nimmt, so in der „Vorbereitung auf die königlich großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi 1787" und in der „Vertheidigung des königlichen Religionsedikts vom 9. Juli 1788", dieses Wöllnerischen Edikts, gegen welches das ganze aufgeklärte Deutschland sich im Sturm erhebt. Von denen, welche in diesen Schriften nur traurige Retraktationen des einst freisinnigen Mannes warnahmen, wurde ein Beweis für die bei ihm eingetretene Geistesschwäche auch darin gesehen, daſs diese letzten Jare seines Lebens ihn im Laboratorium als gläubigen Adepten der Alchymie finden lassen. Eine veränderte Richtung seines I n t e r e s s e s gibt sich hierin allerdings zu erkennen, doch nicht seines G l a u b e n s, denn er beruft sich zu seiner Rechtfertigung nur auf uns noch unbekannte Kräfte der Natur, und solche konnten one Selbstwiderspruch wol von einem Manne verteidigt werden, welcher niemals den gesunden Menschenverstand zum höchsten Maße aller Dinge gemacht hatte, welcher vielmehr demütig bekennt (Einl. zu Baumgartens Glaubenslehre, 1759, S. 103): „ich will hoffen, daſs billige Leser meinen bisherigen Vortrag nach meiner Ansicht beurteilen; ich will gewiſs unsere wenige und arme Vernunft nicht zur Meisterin und Anfürerin unseres Glaubens machen". Noch mehr nimmt jetzt sein Interesse am Geheimnisvollen zu. Die Gaßner'schen Wunderkuren und der Lavater'sche Wunderglaube bildeten damals einen allgemeinen Gegenstand der Verhandlung und auch Semler fült sich aufgefordert, in der Berliner Monatsschrift 1787 als Vertreter für die rationelle Möglichkeit von dergleichen Wundern aufzutreten. Er billigt, was er in einem alchymistischen Buche gefunden: „wenn die anima rationalis aufgemuntert und durch eine starke Einbildung entzündet wird, so überwindet sie die Natur und verrichtet „durch ihre gewaltigen Affekte

viel Ding". — Über die Achsel angesehen von seinen früheren Bewunderern stirbt Semler 1791.

Semlers Kritik richtet sich auf ein zweifaches Objekt: auf die bis dahin herrschende Ansicht über den biblischen Kanon und auf die herrschende Behandlung der Kirchengeschichte, besonders der ältesten. Durch die hierauf bezüglichen Untersuchungen zalreiche Irrtümer zerstört und — wenn auch nicht Probehaltiges an die Stelle gesetzt, doch zu richtigeren Ansichten die Anregung gegeben zu haben, darin besteht sein bleibendes Verdienst.

Die Ansicht vom Kanon, welche Semler noch als die herrschende vor sich sah, betrachtete denselben als ein in sich identisches und gleichmäßig inspirirtes Ganzes, als ein totum homogeneum, wie Semler sich ausdrückt. Diese Ansicht war sowol durch seine eigenen Studien, als durch die Vorarbeiten eines R. Simon, eines Clericus und eines Wetstein bei ihm erschüttert worden. Sie zu widerlegen ist die Aufgabe seiner „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons", 4 Bde., 1771—1775, womit seine Spezial-Untersuchungen über die unter allen andern ihm verhassteste neutestamentliche Schrift, die Apokalypse, zu verbinden, in der von ihm 1769 herausgegebenen Oederschen Schrift „christlich-freie Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis" und in seinen „neuen Untersuchungen über apocalypsin", 1776. Was sich ihm bei allen seinen Studien ergab, dass die Ansichten der späteren Jarhunderte nicht mit denen der ersten Zeiten übereinstimmen und dass die theologischen Ansichten — nicht einer fortgehenden Entwicklung, denn zu dieser Idee vermochte sein desultorischer Geist sich nicht zu erheben, sondern einer steten Veränderlichkeit unterworfen gewesen, dies ergaben ihm auch seine Forschungen über den Begriff des Kanon. Nicht wie es die späteren Zeiten ansahen, eine für alle Zeiten festgestellte Lehrnorm verstand die alte Kirche unter dem Worte Kanon, sondern „das Verzeichnis der Bücher, welche in den Zusammenkünften der Christen vorgelesen wurden". Nicht nach planmäßiger Auswal, sondern durch zufällige Rücksichten sind diese Bücher zusammengekommen. Aus dem Alten Testament, dessen Kanon unter den Palästinern, den Samaritanern, den Alexandrinern verschieden bestimmt wurde, entschied man sich in der ersten christlichen Zeit, diejenigen Bücher als göttlich anzunehmen, welche sich in der für inspirirt gehaltenen Übersetzung der LXX fanden; was die des Neuen betrifft, deren Zälung in der ersten Kirche streitig, so vereinigten sich die Bischöfe um der Gleichförmigkeit willen über eine bestimmte Anzal Bücher, welche zur canonica lectio in den Gottesdiensten gebraucht werden sollten. — Wenn schon diese historischen Ergebnisse über Begriff und Geschichte des Kanon die herrschende Ansicht über die Inspiration desselben umstoßen, so noch mehr die Untersuchungen über die alt- und neutestamentliche Textbeschaffenheit. Durch alle Jarhunderte sollte der Text der Bibel unalterirt auf uns gekommen sein, nicht einmal das Keri und Ketib sollte darin irre machen: vielmehr habe der heilige Geist durch Esra noch einmal die Exemplare revidiren und mit dieser Berichtigung auf uns kommen lassen: und doch kann, den vorliegenden historischen und diplomatischen Datis gegenüber, welche für das Gegenteil sprechen, nur derjenige eine solche außerordentliche göttliche Direktion der Abschreiber behaupten, „welcher die wirkliche Welt aus seinem Kopfe abhängen lässt". Semler fürt die Untersuchungen R. Simons und Bengels über die Textkritik des Alten und Neuen Testamentes fort, die Geschichte der Familien und der Rezensionen und der Übersetzungen in seinen „Vorbereitungen zur Hermeneutik", St. 3 u. 4, apparatus ad interpret. N. T. S. 28.

Zeigen es nicht überdies, fragt er, die biblischen Schriften selbst, dass sie gar nicht einmal bestimmt gewesen, für alle Menschen als Lehrnorm zu dienen? Ist denn nicht das Alte Testament für die Juden geschrieben, die noch auf einer unvollkommenen Religionsstufe standen? Schreibt nicht Matthäus nach dem Zeugnis der alten Kirche für Juden außerhalb Palästina, Johannes für griechisch gebildete Christen? Und da sie nun teils an Juden, teils an Griechen schreiben und widerum an Juden von sehr verschiedenen Bildungsstufen, mussten sie nicht auf sehr verschiedene Weise dieselben zu gewinnen suchen? Von den Juden nun

wissen wir, dass sie an „Mythen" Wolgefallen hatten, wie die Geschichten von Esther und Simson (Von freier Untersuchung des Kanon II, 182), so haben denn nun auch Jesus und die Apostel zu diesen und anderen jüdischen Meinungen sich accommodiren müssen; nur Johannes, der an gebildete Leser schreibt, hat seinen Schriften „mehr Brauchbarkeit" geben können und zeigt sich von diesem „Judengeiste" freier. Noch freier davon sind die paulinischen Briefe, welche nicht auf „Mirakel" und „Geschichten" — dies soll σάρξ nach Semler heißen — sondern auf das πνεῦμα, d. i. die christliche Lehre, das Hauptgewicht legen. Erst Paulus hat das Christentum zur Weltreligion gemacht; anfangs freilich „judenzte" auch er noch, als er nämlich noch die Hoffnung hatte, die Juden in größerer Zal für die neue Religion zu gewinnen, in welcher Zeit er den „judenzenden" Hebräerbrief geschrieben, später hat er diese Hoffnung aufgegeben. Die katholischen Briefe endlich sind zur Vereinigung der beiden alten christlichen Parteien, der jüdischen und der paulinisch-freien geschrieben worden. So wird schon an den Anfängen der historischen Kritik in gröberen Umrissen das Resultat der neuesten Tübinger anticipirt. — Immer aufs neue ist Semler bis an seines Lebens Ende beflissen, für Studirende, für Gelehrte und für das große Publikum, bald in lateinischer, bald in deutscher Sprache, als die einflussreichste Entdeckung diese Differenz des Standpunktes der biblischen Schriftsteller und ihrer Leser von dem unsrigen zu widerholen und das daraus folgende Ergebnis einzuprägen, dass sich die Apostel wie auch Jesus zum Standpunkte der von ihnen zu Unterweisenden accommodiren mussten, weshalb der ganze Inhalt der Schrift nimmermehr für Christen unserer Zeit Bedeutung haben könne. So schon in den Vorbereitungen zur Hermeneutik St. 2, 1760, und zuletzt noch in seinen „freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen", 1784. Das Bestreben, das Neue Testament aus den jüdischen Zeitvorstellungen auszulegen, liegt denn auch seinen, in der Form von Paraphrasen abgefassten, exegetischen Schriften zum Briefe an die Römer, zum Johannes, zu den Briefen an die Korinther, den katholischen Briefen zugrunde — derjenigen Form, für welche, wie schon Michaelis bemerkt, er am wenigsten Geschick besaß. „Zu einer guten Paraphrasis gehört eine gewisse Ruhe und Biegsamkeit des Genies, die nicht vor dem Schriftsteller, den man paraphrasiren will, herdenkt, ihm keine von unsern Gedanken leihet, sondern bloß Eindrücke von ihm bekommt: Eigenschaften, die vielleicht kein einziger neuerer Paraphraste hinlänglich gehabt hat, und die bei Herrn Dr. Semler, der immer selbst denkt, für gewisse Sätze eifrig ist, und dabei nicht die leichteste Schreibart hat, mangeln könnten" (Oriental. Biblioth. Thl. 1, S. 71). Die ἀποκάλυψις Christi, welche die Korinther erwarten (1 Kor. 1, 7), ist die Stiftung eines chiliastisch zeitlichen Reichs; das Ärgernis der Juden, welches 1 Kor. 1, 23 erwänt, ist dies, dass Christus nicht wie sie hofften, das römische Reich zerstörte; wenn Paulus 1 Kor. 2, 1 erklärt, dass er nichts als den Gekreuzigten gewusst, so wird eingeschoben: „nichts von einer chiliastischen Widerkunft"; „der Geist erforschet die Tiefen der Gottheit" Kap. 2, 10 soll heißen: „er macht die dunklen Schriften der Propheten verständlich"; die κτίσις Röm. 8, 20 ist die Heidenwelt, welche noch immer dem Götzendienst frönt, und der ὑποτάξας, der sie dazu nötigt, ist Nero u. s. w.

Was nun bloß der Accommodation an Juden und Zeitgenossen unter den damaligen Lesern angepasst ist, kann unmöglich für uns als Lehrnorm gelten; „dahin rechnete ich auch — sagt er — eine Art von jüdischer Mythologie" (in der Vorrede zu der ausfürlichen Erklärung über theolog. Censuren). Kein Buch aber erscheint nach diesem Maßstabe gemessen, weniger würdig unter den kanonischen Schriften zu stehen, als die Offenbarung Johannis, „dieses Produkt eines ausgelassenen Schwärmers", und dieses hat er denn auch wärend der Zeit seines Lebens mit dem größten Widerwillen verfolgt. Dies die Gestalt, in welcher die bewusste historische Auslegung — denn one auf das Prinzip derselben zu reflektiren, war sie unbewusst schon seit Hieronymus, in der antiochenischen Schule, von Vielen ausgeübt worden — zuerst auftrat. Nicht Baumgartens Hermeneutik hatte ihre Notwendigkeit erkannt, bei ihm, wie vor ihm, heißt

historische Auslegung nur Auslegung des historischen biblischen Stoffes; auch Ernesti nicht, der Erneuerer der grammatischen Auslegung, was auch von Semler an ihm vermisst wird. Sie ist in dieser Gestalt vom Schauplatz wider abgetreten, aber verschwunden ist andererseits auch selbst bei den orthodoxesten Theologen nach Semlers unwiderstehlichen Tatbeweisen die Inspirationstheorie eines Quenstedt und des consensus Helvet., und one Widerspruch wird seit Semler als erste Pflicht des Auslegers erkannt, den Schriftsteller aus der historischen Persönlichkeit desselben und aus der Intention bei Abfassung seiner Schrift zu erklären.

War nun alles Lokale und Temporale abgestreift, um den für alle Zeit geltenden christlichen Inhalt zu gewinnen, so fragt es sich: worin besteht derselbe? Nicht im A. Testament kann er gesucht werden, welches durch das N. Testament selbst für eine abgetane, unvollkommene Religion erklärt wird, mithin auch in demjenigen nicht, was Jesus und die Apostel, um die neue Religion bei den Juden einzufüren, aus dem Judentume entlehnt haben: die Opfer- und Priestervorstellungen, die Idee vom Reiche Gottes, Sone Gottes, Rechtfertigung, Antichrist u. a., sondern allein in dem, „was zu unserer moralischen Ausbesserung dient". Doch lässt sich auch dieses nicht in ein Compendium von Warheiten fassen, denn in der von Gott angelegten Mannigfaltigkeit der Individuen ist es begründet, dass Verschiedene in verschiedenen Teilen der Schrift Anregung für ihre Besserung und Gottesverehrung finden. Auf die Frage also, worin das Christentum bestehe, ist daher die letzte Antwort Semlers: „in einem neuen Bunde, d. i. in neuen besseren Grundsätzen von innerer Verehrung Gottes". Denn ein allgemeingültiges System christlicher Warheiten lässt sich nimmermehr aufstellen. „Die immer größere Vielheit und Ungleichheit der Menschen, die nun Christen werden, bloß äußerliche oder innere, macht es unmöglich, dass sie über den Begriff und das Verhältnis Gottes, Christi, des Geistes Gottes u. a., über allen wirklich neuen Inhalt des N. Testaments ein und dieselbe Summe von Vorstellungen und Urteilen annehmen". Inspirirt oder göttlich ist hiernach alles das, wodurch Leser wirklich überzeugt werden, „dass sie nun von geistlichen Veränderungen und Vollkommenheiten mehr wissen und leichter es actu nützen als vorher, one diese Vorstellungen gehabt zu haben". In unzäligen Variationen wird dieses Verhältnis des allgemein Gültigen und des Lokalen in den Semlerschen Schriften widerholt. Wurde nun Semler, wie es von einem Rezensenten geschieht, die Frage vorgelegt, ob es bei dieser Ansicht überhaupt noch objektive Warheit im Christentum gebe, so wird dieselbe zwar bejaht, doch so, dass diese objektive Warheit nur ein transcendentes X bleibt. „Objektivische Warheit gibt es freilich, ob man sich aber derselben genähert oder davon entfernt habe, ist und bleibt stets etwas Verschiedenes, muss immer verschieden sein, weil es eben ein moralisches Urteil ist". (Vorbereitung auf die königlich großbrit. Aufgabe von der Gottheit Christi, 1787, S. 59.) Ja auch das, ob man die höheren moralischen Warheiten des Christentums Offenbarung oder natürlichen Vernunftfortschritt nenne, scheint ihm am Ende, wo er mit dieser Frage gedrängt wird, nur als ein Unterschied des Sprachgebrauchs. „Wie sollte man diese neue bessere Religionslehre damalen diesen Juden anders anempfehlen, als durch eine einzige Offenbarung und Belehrung eben des Gottes, der ehedem unter den Juden durch die Propheten, die sein Geist antrieb, schon manches geredet oder gelehrt hätte" (Schmid, Die Theol. Semlers, S. 167). — Ist dem nun so, bleibt noch irgend ein Unterschied zwischen Christentum und Naturalismus oder Deismus? Aufs lebhafteste protestirt Semler dagegen, den Naturalisten zugezält zu werden. „Streicht mich aus — ruft er — wenn ihr mich in die Rolle jener großen Männer gesetzt habt, welche das Christliche in der Religion für Vorurteile halten". Es war der Eifer gegen den Naturalismus, welcher ihn gegen den Fragmentisten und Bahrdt auf den Kampfplatz rief, und doch hatte er schon 1759 in seiner Einleitung zu Baumgartens Glaubenslehre (S. 51—57) das Unterscheidende des Christentums auf nichts sonst als die bessere Moral zurückgefürt. „Der größere Teil der Bibel,

heißt es dort, widerholt nur die natürliche Religion, der kleinere Teil derselben die sehr wenigen Sätze, welche die heilige Schrift von der natürlichen Theologie unterscheiden, nämlich „über die Möglichkeit der besten Vereinigung mit Gott und Übereinstimmung mit allen seinen über uns gehabten Endzwecken." „Die christliche Seligkeit findet freilich nicht statt one christliche Erkenntnis, aber hiemit ist es nicht entschieden, dass alle moralische Besserung wegfalle, wenn die christliche nicht stattfindet" (Über die freiere Lehrart S. 260).

Und woher nun, fragt man, bei dieser ernstlichen Opposition gegen den Naturalismus der Eifer für jenes Minimum des Unterschiedes des Christentums von der Naturreligion? Daher, weil die sogenannte Privatreligion dieses Theologen sich wirklich bewusst war, dem Christentum ihren Ursprung zu verdanken. Und nicht bloß den moralischen Belehrungen desselben, sondern auch der durch seine religiösen Warheiten gewirkten religiösen Selbstbefriedigung, denn es ist klar, dass Semler, wo er von dem Einflusse des Christentums auf die moralische Besserung spricht, auch diese mit einbegreift. Die christlichen, wenn auch nicht tiefer gehenden Eindrücke seiner Jugendzeit waren bei ihm nicht one Nachwirkung geblieben. Semler war für erbauliche Eindrücke empfänglich und um christlich-sittliche Besserung ernstlich bemüht; wie sollte ihn nicht ein Naturalismus im Innersten verletzen, welcher darauf ausging, diese historische Religion, welcher er etwas zu verdanken sich bewusst war, durch eine bloße Naturreligion zu verdrängen. Semler singt, wenn er allein ist, zur Erhebung seines Herzens geistliche Lieder, betet mit seiner Frau, sie stärken sich gegenseitig in dem Beschlusse, nur Gott zu vertrauen und seinen Geboten zu folgen. Die aufmunternden Rezensionen, die er erfärt, hat er mit anhaltender Bewegung seines ganzen Gemüts gelesen, mit schamvollem Dank gegen die göttliche Leitung und Verknüpfung der Umstände, unter denen sein öffentliches Professorleben hier über 30 Jare verflossen ist, und „nicht selten entstieg mir ein heißer Seufzer um die letzte Gnade Gottes, mir nun auszuhelfen in das unsichtbare Reich des ewigen Lichtes, das Jesus, der Christus Gottes, so zuverlässig offenbart und der Geist Gottes in allen wahren Christen angefangen hat. Mein Herz ist noch allen diesen Empfindungen offen; Niemand kann es wissen, was ich füle, wenn ich Gottes Barmherzigkeit über mich überdenke und das Gewicht meiner Unwürdigkeit mich niederzieht". In seiner „näheren Anleitung zu nützlichem Fleiß in der Gottesgelehrsamkeit, 1757", warnt er zwar vor Allem, was ihm als Übertreibung in der damaligen Frömmigkeit erscheint, fürt auch aus, dass das Luthersche Wort: oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum" eigentlich heißen müsse: faciunt christianum. Dennoch legt er § 41 den Studirenden ans Herz, welche wichtige Früchte die echte Gottseligkeit auch für das Studium bringe. „Probiren Sie es, sagt er zu den Studirenden, nach und nach eine solche Morgenandacht ihres Amtes und Standes wegen insbesondere nachzuahmen; in weniger Zeit werden Sie eine innerliche Kraft fülen, welche unserer christlichen Erkenntnis von Gott eigentümlich ist; lassen Sie immer jene hohen Geister dahin faren, die unserer Religion spotten und nur den Maßstab ihrer selbstgemachten Religion gelten lassen."

Eben einer Mitwirkung dieser Pietät gegen die ihm anerzogene positive Religion ist nun auch gewiss jene wunderbare Unterscheidung zuzuschreiben, welche er schon früh zwischen der öffentlich geltenden Kirchenlehre und der Privatreligion des Christen macht, in deren Gebiet ihm auch alle Untersuchungen der gelehrten Theologie fallen. Zwischen beiden will er einen Cordon gezogen wissen, hinter welchem der ganze Bestand kirchlicher Lehre sicher und unberürt bleibt. Ob an dieser Absperrung der Theologie des Einzelnen von dem Glauben und der Lehre der Kirche nicht auch eine spießbürgerliche Servilität ihren Anteil hat, welche ihn für die erkannte Warheit den bürgerlichen Wolstand einzusetzen unfähig machte, mag dahingestellt bleiben. Gewiss aber war auch sein religiöses Gemüt dabei beteiligt und jedenfalls meint er es ernstlich damit. Von einer Licenz, welche die Privatmeinungen des gelehrten Forschers an die Stelle

der bestehenden kirchlichen Ordnungen setzen will, kann er nur Zerrüttung der bürgerlichen und der kirchlichen Ordnung als Folge erwarten, wogegen es jedem Christen unbenommen bleiben soll, bei solchen kirchlichen terminis, wie Son Gottes, Rechtfertigung, Versönung dasjenige zu denken, was ihm als Warheit erscheint. Ausdrücklich erklärt er sich auch für seine Person für verpflichtet, jeder Anordnung der Obrigkeit über das, was er zu lehren habe, Folge zu leisten oder aber — seinem Amte zu entsagen, vgl. die theologischen Briefe 1781, 1. Samml. S. 9: „Wenn ich z. E. gelehrte neue Meinungen in meinem Fache behaupte, so gehört dergleichen Untersuchung für einen Gelehrten; und gelehrte Meinungen können niemalen die Lehrsätze der lutherischen Kirche umwerfen; weil diese letzteren von den ersteren gar sehr unterschieden bleiben; wie ein jeder Lutheraner das ist und bleibt, one ein Gelehrter zugleich zu werden; und ein gelehrter Lutheraner nicht aufhört ein Lutheraner zu sein, wenn er noch so gelehrt ist. Indes bin ich und jeder Gelehrter der höchsten Obrigkeit unterworfen; sollte sie einsehen, ich täte der lutherischen Kirche und ihren feierlichen Rechten Schaden und sie würde mir befehlen, über jedes Buch, Langens Ökonomie und Kirchenhistorie, Pfeiffers hermeneutischen Schatz ꝛc. zu lesen, und mich daran im Vortrage zu halten, so wäre es in der Tat meine Schuldigkeit, dieses zu tun, oder — meine Professur aufzugeben. Denn ich kann und soll meinen Oberen mich nicht widersetzen unter dem stolzen Schein, dass ich besser verstände, was zur Wolfart des lutherischen Kirchenstats, der eine große äußerliche Gesellschaft begreift, gehörte, als diese meine Vorgesetzten“.

Von weniger nachhaltiger Wirkung als seine biblisch-kritischen Forschungen sind die seiner kirchengeschichtlichen Kritik gewesen. Beide greifen ineinander, indem die letzte vorzugsweise die Geschichte der ersten Jarhunderte zum Gegenstande hat. Auch hier hat Semler neuen Stoff in Fülle zu Tage gebracht, er ist der Vater der Dogmengeschichte geworden, hat durch seine unruhige Skepsis zu befriedigenderer Begründung mancher Tatsachen beigetragen, auch für manche geschichtliche Erscheinungen einer unbefangneren Ansicht Ban gebrochen. Aber zu einer gediegenen Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung fehlt ihm der philosophische und der tiefer-christliche Geist, psychologischer und religiöser Pragmatismus und namentlich — vorurteilsfreie Beurteilung. Zur Idee einer historischen Entwicklung vermag er sich auch hier nicht zu erheben: er folgt noch der Erzälung der Kirchengeschichte nach Centurien; für das Verständnis des Dogma fehlt es ihm an christlichem Tiefsinn wie an philosophischem Scharfsinn. Der Maßstab, an dem er vergangene Jarhunderte misst, sind ihm die Schlagworte seiner eigenen Zeit: Aufklärung und Toleranz, Liberalität und Moral. Überzeugt wie er ist, dass die Privatreligion nach der Verschiedenheit der menschlichen Individuen notwendig eine mannigfaltige sein müsse, befindet er sich in einem fortgehenden Zustande der Entrüstung, dass von der bischöflichen Kirchengewalt jede freiere Privatansicht nur gewaltsame Unterdrückung erfärt; eines tieferen Glaubenslebens entbehrend, erscheint ihm jeder Anflug von Mystik als Schwärmerei; unfähig sich zu höheren religiös-sittlichen Idealen aufzuschwingen und unbekannt mit einem höheren Maßstabe für religiöse Persönlichkeiten als dem einer beschränkten Hausmoral, sieht er auch bei den edleren Erscheinungen nur Überspannung. Und da noch der Verdacht hinzukommt, der überall Priestertrug und Priesterdespotismus wittert, so macht ihm die Kirchengeschichte überhaupt nur einen trostlosen Eindruck. Die Märtyrer sind Leute von „zweifelhaftem Gemütszustande“, die Mönche und Einsiedler Tollhäusler, die Bischöfe größtenteils Intrigants, Augustin ist ihm der spitzfindige und dolose, Tertullian der höchst sonderbare und fanatische, Theodoret der abergläubische, Bernhard der andächtelnde: nur Pelagius, dessen epp. ad Demetriadem er 1775 mit Schutz- und Trutz-Anmerkungen herausgab, ist ihm sein lieber Mann. „Ob wir gleich seit so vielen Jarhunderten eine große Menge Schriftsteller zälen können, so finden sich doch sehr wenige darunter, die zu einem Unterricht unserer Zeit eine merkliche Brauchbarkeit hätten; und wenn nicht jene Beobachtung ihre Richtigkeit hätte, dass viele gute Christen sich außer einer äußerlichen Kirchengesellschaft befunden haben, wo man lauter Heiden und

Ketzer zu sehen pflegt, so wären wir allerdings in einiger Verlegenheit, wenn wir die großen und würdigen Folgen der christlichen Religion bloß unter den sogenannten Rechtgläubigen suchen müssten" (Versuch einer freieren theologischen Lehrart S. 216). — Wie seine isagogischen und biblisch-kritischen Schriften immer wider aufs neue dieselbe Materie in anderen Formen und mit Bereicherungen vortragen, so auch seine kirchenhistorischen. Zur Aufhellung der ersten Jarhunderte gibt er zuerst seine „selecta capita historiae ecclesiasticae", dann seinen „Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte" heraus, ferner seine „commentarii historici de antiquo Christianorum statu" und seine „neuen Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jarhunderte mehr aufzuklären".

Seine wüste und chaotische Darstellung ist schon von seinen Zeitgenossen gerügt worden; eine Folge davon sind die langen Vorreden, die Zusätze, Anhänge und Nachträge, wärend die meisten seiner Schriften ein Register und selbst eine Inhaltsangabe vermissen lassen. Daher auch seine Polyhistorie. Er sagt uns selbst, dass er vier bis fünf Vorlesungen täglich halte und doch hat er nicht weniger als 171 Schriften herausgegeben, von denen freilich unseres Wissens nicht mehr als zwei eine zweite Auflage erlebt haben.

Vernehmen wir schließlich noch über Semlers Leistungen auf den zwei Hauptgebieten seiner Tätigkeit das Urteil einer neueren kirchenhistorischen und einer isagogischen Autorität. Nachdem Baur (die Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung S. 144) anerkennend seiner Verdienste um die alte Quellenforschung gedacht, fügt er hinzu: „So oft er aber auch denselben Weg betrat und zurücklegte, so gelang es ihm doch nie durch Beherrschung und Zusammendrängung des Stoffs, Verknüpfung des Einzelnen unter allgemeineren Gesichtspunkten, übersichtliche Einheit, seinen kirchenhistorischen Arbeiten auch nur die Form der Darstellung zu geben, welche der Vorzug Mosheims wenigstens in dessen Commentarii ist. An alles, was dazu gehört, dachte er so wenig, dass keiner zäher als er an der hergebrachten Anordnung nach Jarhunderten hängen blieb. Überall besteht seine Arbeit nur darin, in einer Masse von Einzelheiten rohe, mehr oder minder unverarbeitete Materialien aus den durchwülten Quellen zu Tage zu fördern. Er betrachtete auch dies als ein Recht seiner Individualität, alles nur so zu geben, wie es das unmittelbare Ergebnis seiner gelehrten Forschungen war, wie ja auch jede seiner Schriften nur eine neue Ausfürung des in unendlichen Variationen, besonders auch in allen Vorreden, die immer selbst wider zu Abhandlungen wurden, widerkehrenden Grundgedankens war, in welchen sein ganzes geistiges Sein und Leben aufging. Mit diesem einen Gedanken war das ganze Gebiet der höheren Ideen für ihn erschöpft und er blieb, so weit nicht seine skeptische Kritik ihn misstrauisch machte, bei einer sehr nüchternen und populären Betrachtungsweise der Dinge stehen". Das Urteil über seine biblisch-kritischen Verdienste fasst Reuß treffend in folgender Charakteristik zusammen (3. Ausg., § 573): „Das magische Wort, welches die Schrifttheologie ihrer endlichen Entfesselung von dem Joche der Tradition, wie langsam auch und schwankend, entgegenfüren sollte, sprach ein Mann aus, welchen die Natur weder zum Parteihaupt, noch zum Propheten geschaffen hatte. Dieser Mann war Johann Salomo Semler. Von Haus aus ein Pietist, von der Schule her ein Büchergelehrter, trug ihn der Strom der Zeit mehr als geniale Tatkraft, der Instinkt mehr als das Bewusstsein, an die Spitze einer Bewegung, die zu leiten er zu schwach war, deren weiteren Weg nur zu überschauen ihm der Blick mangelte. Innerlich fromm geneigt, das Ehrwürdige zu erhalten, fürte er die tötlichsten Streiche gegen alle Überlieferung. Im endlosen Gezänke des Augenblicks sich verzehrend, kam er zu keiner fertigen Gestaltung für die Zukunft. Sein unermüdliches und ungeordnetes Lernen gab ihm ebensowenig die Muße, als sein schwerfälliges Wissen die Mittel, eine neue Schöpfung aus den Trümmern der alten steigen zu lassen. Wenn seine Gedanken als Grundsätze auf die Nachkommen sich vererbten, so verdanken sie das nicht seinem Geiste, sondern ihrer Warheit, und nur weil es diese nicht verkannte, behielt das jüngere Geschlecht seinen Namen". —

Litteratur. Semlers Lebensbeschr. von ihm selbst abgefasst, 2 Theile,

Halle 1781, 82; F. A. Wolf, Semlers letzte Lebenstage, Halle 1791; Niemeyer, Semlers letzte Äußerungen über relig. Gegenst., Halle 1791; Noesselt, De Semlero etc. narratio, vor Semlers Paraphr. in I Joannis ep. Rigae 1792, deutsch im Nösselt's Leben v. Niemeyer II, 194; Schlichtegroll, Nekrolog a. d. J. 1791, Jahrg. II, Bd. II, Gotha 1793, S. 1; Eichhorn, Allg. Bibl. d. bibl. Lit., 5. Bd., 1. St., 1793; Meyer, Gesch. d. Schrifterklärung 2c., 5. Bd., 1809, S. 11 u. ö.; Tholuck, Vermischte Schrr., 2. Thl., 1839, S. 39; Baur, Theol. Jahrbb., 9. Bd., 1850, IV, S. 518, und Epochen der kirchl. Geschichtschreibung 1852, S. 132; Schmid, Die Theologie Semlers, Nördl. 1858; Dorner, Gesch. d. prot. Theol. 1867, S. 703; Diestel, Zur Würdig. Semlers, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1867, S. 471; Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik, IV. Bd., 1867, S. 26; Frank, Gesch. d. prot. Theol., 3. Thl., 1875, S. 61. Vergl. auch: Ypey, Geschiedenis van de Kristl. Kerk in de 18. eeuw 1797 ff., 5. Thl., S. 64 u. ö.; Amand Saintes, Histoire crit. du rationalisme etc. 1841, p. 126; Lichtenberger, Histoire des idées relig. etc. 2. ed. 1873, t. I, p. 118. — Tholuck † (Tzschirner).

Sende, Sendgerichte. Die Benennung dieses für die Entwicklung des deutschen Kirchenrechts hochwichtigen Instituts fürt auf Synode, Synodalgericht (synodus, judicium synodale) zurück. Dies zeigen die niederländischen Formen synd, zynd, friesisch sinuth, sineth, sind, niederdeutsch senet, althochdeutsch seneth, senet, mittelhochdeutsch sent.

Die Entstehung der Sendgerichte hat sich an die im Abendlande besonders durch die spanische Kirche ausgebildete Einrichtung der järlichen bischöflichen Visitationen angeschlossen. Eine im Jare 516 zu Tarragona gehaltene Synode (c. 8) bezeichnet die järlichen Visitationen der einzelnen Diözesen durch ihre Bischöfe bereits als eine alte kirchliche Gewonheit (c. 10. C. X. qu. 1). In der Merovingerzeit wird die Visitation nur gelegentlich erwänt (s. Conc. Cabilon. [zwischen 644 und 656] c. 11, Mansi Collect. concil. T. X. p. 1191, vgl. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts Bd. II, S. 359 f.; pflichttreue Bischöfe entzogen sich indessen der Mühewaltung nicht, welche die Gesetze der Karolingerzeit häufig einschärften (Cap. Karlman. 742, c. 3, 5. Mon. Germ. T. III. p. 17 [Leg. Sect. II. T. I. p. 25], Cap. Pipin. 744, c. 4. ib. p. 21 [S. II. T. I. p. 29], Cap. Kar. M. generale I, c. 7, 769? ib. p. 33 [S. II. T. I. p. 45], Admonit. gen. 789 c. 69 [70], ib. p. 64 [S. II. T. I. p. 59], Conc. Arelat. VI. 813, c. 17, Cap. Aquisgran. 813? c. 1, ib. p. 188 [S. II. T. I. p. 170], Const. Wormat. 829, c. 5, ib. p. 335, Synod. ap. Tolos. 844, c. 4 sqq., ib. p. 379 und andere. Vgl. Dove in der Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. IV, S. 16 ff.; Phillips, Kirchenrecht Bd. VII, § 366. Diese Visitationen der fränkischen Diözesen unterschieden sich im 7. und 8. Jarhundert noch nicht wesentlich von den in den übrigen Teilen der abendländischen Kirche üblichen. Einmal oder unter besonderen Umständen auch wol mehrmals im Jare durchzog der Bischof seine Diözese. Voraus geht ihm der Archidiakon oder der Erzpriester der bischöflichen Kirche; dieser ruft in den Pfarreien, welche der Visitation unterliegen sollen, das Volk zusammen, verkündet ihm, daſs in wenigen Tagen der Bischof eintreffen werde und ladet unter Androhung des Bannes Alle insgesamt zum Sende. (Dies zeigt Conc. Rotom. 650? c. 16, Regino de synod. caus. l. II, c. 1; das Alter dieser Synode von Rouen ist jedoch sehr zweifelhaft, s. Dove a. a. O. IV, S. 20).

Unter Zuziehung der Priester, welche dort den Bischof mit der Sendkost (servitium) zu empfangen verpflichtet sind, schlichtet dessen Vorbote dann, was von geringeren Händeln abzutun war, damit sein Herr demnächst nicht mit minder wichtigen Dingen aufgehalten werde oder länger dort zu verweilen genötigt sei, als die Atzung reicht. Wenn dann zwei oder einen Tag darauf der Bischof selbst anlangte, so fand er an den angesagten Orten, gewönlich bei den Taufkirchen das christliche Volk der Umgegend unter Fürung seiner Priester versammelt, das ihn mit festlicher Gabe empfing. Dort predigte er dem Volke und firmte, nahm Kenntnis von den Zuständen der Gemeinden und besichtigte die kirchlichen Anstalten, untersuchte Amtsfürung, Lehre und Wandel der Geistlichen,

spürte den Resten der heidnischen Sitte nach, belehrte die Irrenden und strafte die Fehlenden, indem er sie zu heilsamer Buße anhielt. Die angelegentliche Erforschung (inquirendi studium) und Bestrafung derjenigen Verbrechen, welche im weltlichen Gerichte entweder ganz unberücksichtigt gelassen wurden oder doch durch Geldbußen gesünt werden konnten, insbesondere also von Mord, Totschlag, Raub, Meineid, Blutschande, Ehen in den verbotenen Verwandschaftsgraden, anderen Fleischesverbrechen wird den visitirenden Bischöfen in den Schlüssen der fränkischen Synoden wie in den dieselben bestätigenden Edikten der Könige widerholt und dringend an das Herz gelegt (Cap. Aquisgran. a. 813? c. 1, Karoli II. synodus apud Tolosam a. 844, c. 4).

Karl der Große erkannte sehr wol die hohe Bedeutung dieses reisenden Gerichtes für die Handhabung der Gerechtigkeit. Seinem statsmännischen Blicke blieb aber auch nicht verborgen, dass der Stat zwar diese ergänzende Tätigkeit der Kirche zu fördern, aber doch auch nicht völlig sich selbst zu überlassen habe. Er gesellte deshalb dem geistlichen reisenden Richter zum Schutze, aber auch zur Kontrole den Grafen oder dessen Schultheiß zu (Im Anschluss an Cap. Karlm. 742, c. 5: Kar. M. Cap. gen. I, a. 769? c. 6, M. G. T. III. p. 33, [Sect. II, T. I. p. 45], Cap. Mant. 781? c. 6, ibid. p. 41 [S. II. T. I. p. 190]). Karls Nachfolger im östlichen wie im westlichen Frankenreiche folgten denselben Grundsätzen. Auch sie gewärten den Bischöfen zur Haltung ihrer Sendgerichte bereitwillig die Unterstützung des Beamtentums (Karoli II. Syn. Suession. 853 Cap. missorum c. 10, ibid. p. 420). Vgl. (gegen Waitz, Deutsche Verf.-Gesch. Bd. IV, S. 371) Dove a. a. O. S. 22 f. Dass die Kontrole durch den Stat übrigens schon damals eine notwendige war, um Missbräuche zurückzuhalten, die sich später, als jene weggefallen war, in verderblichem Umfange zeigen sollten, davon geben die widerholten strengen Anweisungen der Könige wie der Synoden Zeugnis, worin den Bischöfen untersagt wird, um der Sendkost willen die Visitationen übermäßig auszudehnen und so aus einer heilsamen Einrichtung eine Landplage zu machen (vgl. z. B. Const. Wormat. a. 829, c. 5, M. G. T. III, p. 335.

Von einer Mitwirkung der Gemeinde bei Erforschung der im Sende zu strafenden Vergehungen finden wir übrigens bis in die zweite Hälfte des 9. Jarhunderts noch keine Spur. (Cap. Aquisgran. 813, c. 1, Kar. II. Syn. ap. Tolos. 844, c. 4). Die Bestrafung im Sende beschränkte sich deshalb damals noch streng auf offenkundige Vergehungen (s. Dove a. a. O. S. 25 f.). Die Verfolgung zu erleichtern, diente damals vorzüglich die Einrichtung der Landdekanien (Syn. Ticin. 850, c. 6, M. G. T. III, p. 397).

Seit der zweiten Hälfte des 9. Jarhunderts läßt sich nun aber eine Einrichtung erkennen, durch welche auf eine höchst sinnreiche Weise die Verfolgung der Verbrechen in diesem reisenden geistlichen Gericht des Bischofs gesichert wurde. Dies ist die Einrichtung der Sendzeugen (testes synodales). Die weltlichen Rügegerichte der fränkischen Zeit scheinen dabei der Kirche als Vorbild gedient zu haben, s. Pippini cap. Langob. 782—786, c. 8, M. G. T. III, p. 43 [S. II. T. I. p. 192]; (über jurare ad Dei judicia = Dei evangelia s. Brunner in der Zeitschr. für Rechtsgeschichte Bd. XI, S. 317 ff.), Hludov. II. conv. Ticin. 850, c. 3. p. 406, Cap. Aquisgran. 828. Capit. de instruct. miss. c. 3, ib. p. 328, s. Dove a. a. O. IV, S. 31 ff., verb. Brunner, Zeugen und Inquisitionsbeweis der karol. Zeit, Wien 1866, S. 10, Anm. 2 (wärend Cap. Worm. 829, c. 3, M. G. T. III. p. 351 auf Schöffen zu beziehen ist, s. Dove in der Zeitschr. f. deutsches Recht Bd. XIX, S. 346 f., Brunner S. 22 f., wonach Zeitschr. für Kirchenrecht IV, S. 39 zu berichtigen ist). Von dem Rügeverfaren mit den Sendzeugen gibt das Werk des gelehrten Abtes von Prüm, Regino († 915), „Von Synodalangelegenheiten und kirchlicher Disziplin“ im zweiten Buch ein anschauliches Bild. Wenn nämlich der Bischof zu Sendgericht sitzt, ruft er nach einer angemessenen Ansprache sieben Männer aus der Gemeinde der betreffenden Pfarrei, — oder auch eine größere oder geringere Zal, je nachdem es nützlich scheint, — und zwar solche, die an Alter, Ansehen und Warhaftigkeit hervorragen (matu-

riores, honestiores atque veraciores) auf. Die Hervorgetretenen vereidigt er dann einzeln auf die zur Stelle gebrachten „Pfänder der Heiligen" (Reliquien) zur Rüge. Der Eid, den jeder der Sendzeugen schwört, lautet bei Regino wörtlich wie folgt:

„A modo in antea, quidquid nosti aut audisti, aut postmodum inquisiturus es, quod contra Dei voluntatem et rectam Christianitatem in ista parochia factum est, aut futurum erit, si in diebus tuis evenerit, tantum ut ad tuam cognitionem quocunque modo perveniat, si scis aut tibi indicatum fuerit, synodalem causam esse, et ad ministerium episcopi pertinere, quod tu nec propter amorem, nec propter timorem, nec propter praemium, nec propter parentelam ullatenus celare debeas archiepiscopo de Treveris aut eius misso, cui hoc inquirere iusserit, quandocunque te ex hoc interrogaverit. Sic te Deus adiuvet et istae sanctorum reliquiae."

Die Übrigen aber folgen ihm mit den Worten:

„Istud sacramentum, quod iste iuravit de synodali causa, quod tu illud observabis, in quantum sapis aut audisti, aut ab hac die in antea inquisiturus es. Sic te Deus adiuvet". (Vergl. Burchard v. Worms Decret I, 91, Gratian c. 7. C. XXXV. qu. 6.)

Nachdem der Bischof darauf noch einmal in einer kurzen Ansprache die Bedeutung des eben geleisteten Eides den Sendzeugen vor die Augen gefürt, legt er ihnen eine nach Kategorien der im Sende zu strafenden Verbrechen geordnete Reihe von Fragen vor, wie z. B.: „Ist in dieser Pfarrei ein Totschläger, der einen Menschen mit Absicht, oder aus Leidenschaft, oder um Raubes willen, oder zufällig, oder unfreiwillig und gezwungen, oder um der Blutrache willen, was wir Fehde nennen, oder im Kampf, oder auf Geheiß seines Herrn, oder der seinen eigenen Sklaven getötet hat?" Sie antworten dann mit der Rüge der in die fragliche Klasse fallenden Übeltäter mit Angabe der in der Frage enthaltenen näheren Umstände. So entwickelte sich seit dem 9. Jarhundert ein Institut, durch welches es der Kirche möglich ward, in höchst wirksamer Weise die Lücken des germanischen Strafrechts auszufüllen. Denn wärend im weltlichen Verfaren das Gebiet der öffentlichen Strafe noch ein äußerst beschränktes war und die schwersten Verbrecher meist nur zu Geldbußen verurteilt wurden, wurden in diesem geistlichen Gerichte strenge, ja langjärige Bußübungen, mit denen der zeitweise Verlust der Freiheits- und Ehrenrechte verbunden war, gegen Unfreie sogar körperliche Züchtigungen erkannt. So stellte die Kirche den Mängeln des weltlichen Strafrechts ein höheres, auf dem Prinzipe der strafenden Gerechtigkeit ruhendes Strafrecht entgegen. Wie weit die Kirche ihre Kognition in dieser Beziehung im 9. und 10. Jarhundert erstreckte, erfaren wir widerum aus Regino. Danach erstreckt sich die Zuständigkeit der Sendgerichte etwa auf folgende Hauptkategorien von Vergehen:

1. Verbrechen gegen das Leben, homicidia, worunter nicht nur Mord (qui voluntarie homicidium fecit) und Totschlag (qui subito per iram et rixam hominem occidit) begriffen, und als höhere Delikte der Verwandten- und Gattenmord ausgezeichnet werden, sondern auch farlässige Tötung, Tötung in der Blutrache und in ungerechtem Kriege (quod magna distantia est inter legitimum principem et seditiosum tyrannum), Kindesmord, Vergiftung, Selbstmord, Abtreibung der Leibesfrucht, Verstümmelung des Körpers und Beraubung der Zeugungsfähigkeit in Frage kommen, und gelegentlich auch alle Verletzungen des besonderen Friedens der Kirchen, des kirchlichen Eigentums und der geistlichen Personen erörtert werden.

2. Ehebruch und Hurerei, adulteria et fornicationes, auch unbegründete oder mit Umgehung des geistlichen Gerichts bewirkte Scheidung, Blutschande, Verheiratung gegen die Eheverbote der Kirche (vergl. auch Form. Alsat. 17, Rozière, Recueil des formules, Paris 1859, T. II. nr. 533, p. 662), Kuppelei, unnatürliche Sünde.

3. Diebstal und Raub, furtum et rapina, insbesondere Kirchenraub (sacrilegium).

4. Meineid und Eidbruch, periurium, sowie Verleitung dazu.

5. Falsches Zeugnis, falsum testimonium, dabei auch Menschenraub.

6. Zauberei und heidnischen Aberglauben (de incantatoribus et sortilegis — de sanguine et morticinis), woran sich noch

7. die Vergehen gegen die kirchliche Ordnung schließen. Dahin gehören einmal die Verletzungen der den Gläubigen von der Kirche vorgeschriebenen besonderen religiösen Pflichten (Sakramentsverachtung, Feiertagsbrüche, Entziehung von der Beichtpflicht), sowie Versagung der der geistlichen Obrigkeit schuldigen Unterwerfung (z. B. Nichtachtung der Exkommunikation, Umgang mit Exkommunizirten, Entziehung von einer auferlegten Kirchenbuße, Nichtbefolgung der gerichtlichen Befehle und Ladungen der geistlichen Obrigkeit [ihres bannus], Verletzung des Pfarrzwanges und der Zehntpflicht), sodann Verletzung des kirchlichen Anstandes (Gesang von unanständigen oder Spottliedern in der Nähe der Kirche, Plaudereien wärend des Gottesdienstes) und der bürgerlichen Ordnung (Bestimmungen gegen den Bettel, falsches Maß und Gewicht, verbotene Verbindungen) und endlich die nationalen Laster (z. B. assidua ebrietas), in welcher letzteren Beziehung die erziehende Wirksamkeit der Kirche mit ihrer ängstlichen Sorgfalt selbst für die leibliche Gesundheit ihrer unbändigen Zöglinge uns Züge einer warhaft rürenden Naivität vor Augen stellt. Dem Standpunkt der kirchlichen Zucht war es durchaus angemessen, dass der Begriff des Verbrechens, die Auflehnung gegen die äußere Rechtsordnung, nicht streng festgehalten und die Wirksamkeit der geistlichen Strafgerichte in vieler Beziehung auf das Gebiet der bloß moralischen Pflichten ausgedehnt wurde. In allen diesen Fällen erkannte der geistliche Richter auf die zu leistende Pönitenz, auch wenn das Vergehen im weltlichen Gerichte bereits mit Geld gebüßt war.

Das Verfaren im Sende schloss sich genau den Formen des germanischen Gerichtsverfarens an. Es bewegt sich daher in Frage und Antwort. Dem Bischofe treten die Kleriker seines Presbyteriums, beziehungsweise der betreffenden Pfarreien zur Seite, um ihm das Urteil zu finden. Eigentümlich ist dem Sendverfaren nur, dass der geistliche Richter durch die dem Sendzeugen vorgelegten Rügefragen diesen zur Anklage veranlasst. Nach geschehener Rüge tritt der einzelne Sendgeschworene ganz in die Stellung, die im weltlichen peinlichen Verfaren der Ankläger einnimmt. Er hat keinerlei Anklagebeweis zu erbringen. Vielmehr ist es Recht und Pflicht des Verklagten, sich seinerseits von der Anklage zu reinigen. Beweismittel sind der eigene Eid des Beschuldigten, der Eid der Genossen (Eidhelfer), das Gottesurteil. Letzteres ist besonders im Falle einer gewissen Notorietät des Verbrechens, bei bereits früher im Send Überfürten und bei Unfreien vorgeschrieben. Insbesondere sind die Feuer- und Wasserproben häufig, und zwar sowol die Probe des Kesselgriffs, als auch des kalten Wassers. Gegen Ungehorsame wird in bestimmten Fristen nicht nur mit geistlichen Censuren, sondern auch mit Pfändungen und Konfiskationen vorgegangen, zuletzt tritt Friedlosigkeit ein (der Gebannte wird exlex).

Über diese Verhältnisse sind mit Regino zu vergleichen: Gerhardi Vita S. Oudalrici Episc. Augustani (zwischen 983 und 993), M. G. Script. T. IV, p. 377 sqq. und das Sendrecht der Main- und Rednitzwenden, welches namentlich über das Ungehorsamsverfaren Aufschluss gibt (s. über dies merkwürdige Stück: Dove in der Zeitschr. für Kirchenrecht IV, S. 157 ff., vgl. Phillips, Der Cod. Salisb., Wien 1864, S. 65 ff. Das Konzil von Tribur 895 ist darin benutzt; selbst nicht viel jünger, bezieht sich das Sendrecht auf die slavi vel [= et] ceterae nationes, qui nec pacto nec lege salica utuntur, d. h. die weder nach geschriebenem [pactum = ewa] noch ungeschriebenem salischen Recht leben; im Maingebiete hatte die fränkische Bevölkerung salisches Recht, nicht, wie Sohm meint, ripuarisches. Merkel in den Mon. Germ. T. XV, p. 486 machte daraus eine baierische Synode, S. Riezler in den Forschungen z. deutschen Gesch. Bd. XVI, S. 397 ff.

[1876] wollte, one Beachtung der in Richter-Dove, Kirchenr. 7. Aufl. gegebenen Nachweisungen, das Slavensendrecht wider dem baierischen Gebiete zuweisen, indem er unter pactum und lex salica das baierische und salische Gesetz versteht, wärend, wo beide Ausdrücke so zusammenstehen, die Beziehung auf verschiedene Stammrechte unmöglich ist. — Die Gestaltung der Sendgerichte bei dem Übergange aus der fränkischen in die deutsche Periode (887—1000), insbesondere das Verfaren, ist dargestellt von Dove, Zeitschrift für Kirchenrecht Band V, S. 1—42.

Eine Ergänzung fand der bischöfliche Send schon in der fränkischen Periode in den monatlichen Bezirksversammlungen, in welchen sich unter Leitung des Erzpriesters (archipresbyter ruralis) die Priester des Bezirks (decania) an den Kalenden jedes Monats versammeln, um von ihrer Amtsfürung und den kirchlichen Zuständen ihrer Gemeinden Rechenschaft zu geben, Versammlungen, von denen Hincmar von Rheims in den Capitula a. XII episcopatus superaddita in Opp. ed. Sirmond T. I, p. 730 ein anschauliches Bild gibt.

Es sind nunmehr die wesentlichen Veränderungen anzugeben, welche das Institut der Sendgerichte im Laufe des deutschen Mittelalters erfur.

Besonders seit der Zeit der sächsischen Kaiser wurden die Bischöfe durch ihre Beteiligung am Reichsregiment vielfach ihrem geistlichen Berufe entfremdet. Unaufhörlich wurden sie zu Hofe entboten und mussten zu allen weltlichen Geschäften willig die Hand bieten. Nicht nur dass ihnen die Sorge oblag, von ihren Territorien die Kontingente zum Reichsheere zu stellen, sie mussten sogar oft den Kirchensatzungen zuwider mit zu Felde ziehen. Im Reichstage berieten sie den König, bei seinen Hoftagen standen sie ihm zur Seite, im Reichsgericht halfen sie ihm das Recht finden. So konnten die Bischöfe denn nicht mehr, wie in der karolingischen Zeit in Person als reisende Richter ihre Sprengel durchziehen. Wie sie schon in der fränkischen Zeit oft als Vertreter den Archidiakonus ihrer bischöflichen Kirche geschickt hatten, so hielten nun regelmäßig die Archidiakonen den Send. Da für die vermehrten Geschäfte ein Archidiakon im Sprengel nicht mehr ausreichte, wurden die Bistümer seit dem 11. Jarhundert nun durchgängig in mehrere Archidiakonate geteilt, in deren jedem ein bestimmter Archidiakon die geistliche Gerichtsbarkeit, den bannus, übte. Regelmäßig wurden die Rechte des Archidiakonats mit der Stellung des Propstes der Kathedrale sowie der im Sprengel vorhandenen Kollegiatstifter, zuweilen auch wol mit einer andern Dignität des bischöflichen Kapitels (dem Domdechanten, Domthesaurarius) verbunden. Der Rückhalt, den die Archidiakonen in diesen mächtigen Korporationen fanden, lieh ihrem Streben Erfolg, die Gerichtsbarkeit, welche sie ursprünglich nur im bischöflichen Auftrage (commissario nomine) geübt hatten, nunmehr als eigene Jurisdiktion an sich zu ziehen. So haben denn überall die Archidiakonen ein eigenes Sendrecht erlangt; nur die Erscheinung erinnert noch an das frühere Verhältnis, dass in jedem vierten Jare das Sendrecht als bischöflich bezeichnet zu werden pflegt, daher das vierte Jar exitus episcopi heißt. Natürlich ging auch in diesem vierten Jare der Bischof nicht mehr in Person auf die Rundreise, sondern der Archidiakon, aber die Sendgefälle gehören in diesem vierten Jahre dem Bischofe. Vgl. z. B. Urk. von 1195 und 1296 bei Würdtwein, Dioec. Mogunt. T. II, p. 9 sqq., Urk. von 1459 bei Guden, Cod. dipl. T. IV, p. 333, Urk. P. Hadrians IV, von 1155 für Trier bei Beyer, Mittelrhein. Urkundenbuch Bd. I, S. 650. Diese Einrichtung hing wol mit der Vierteilung der kirchlichen Einkünfte zusammen, welche in Italien, Deutschland, Skandinavien (nicht in England) üblich war. Bald hielten sich auch die Archidiakonen für diese Rundreisen eigene Kommissarien oder Officiale. Die Rücksicht auf die Gefälle, die überhaupt der materiellen Auffassung des Mittelalters von öffentlichen Gerechtsamen entsprach, trat um so mehr in den Vordergrund, als nicht nur die schon früher kostspielige Atzung des Sendrichters und seines Gefolges mit mannigfaltigen Lasten in Verbindung gesetzt wurde, sondern auch durch Vermittelung der Rechtssammlungen des Regino und des Burchard von Worms, die schon früher für die im Beichtstule verhängten Bußen üblich gewordene Einrichtung

der Redemtionen, d. h. der Ablösung der Bußwerke (Fasten u. s. w.) durch eine bestimmte Geldsumme in die Sendgerichte Eingang fand. Wie also regelmäßig die Archidiakonen ein eigenes Sendrecht erlangten, so geschah dies nicht selten auch mit den ländlichen Erzpriestern, welche den kleineren Bezirken (decaniae, christianitates) vorstanden, deren mehrere einen Archidiakonat bildeten, wie mehreren Centenen einen Gau. (Beispiele erzpriesterlichen Sendrechts über einen District: Urk. für den Decanat Dortmund von 1293 bei Binterim und Mooren, Erzdiöcese Köln Bd. I, S. 299; über den Erzpriestersend zu Mainz: Würdtwein T. I. p. 16 sqq. Nach der Urk. v. 1300 l. c. p. 20 sqq. standen unter dem Send des Erzpriesters bestimmte Klassen von Handwerkern der Stadt Mainz, die sich durch Abgaben Nachsicht in Bezug auf gewisse Feiertagsbrüche erworben hatten.) Regelmäßig aber hielten die Erzpriester den Send als Kommissarien des Sendherrn (der Archidiakonen, s. z. B. das Synodalregister für den Archidiakonat Aschaffenburg bei Würdtwein l. c. T. I, p. 522, des Bischofs, s. z. B. Sendweistum zu Boppard 1402 bei J. Grimm, Weisthümer Bd. III, S. 774). Die Pfarrer eines jeden solchen Bezirks bildeten außerdem korporative Verbände (die sogenannten Ruralkapitel), deren nach wie vor unter dem Vorsitz des Erzpriesters stattfindende Monatsversammlungen Leben und Wandel der Geistlichen und Laien beaufsichtigten. Diese Versammlungen der Ruralkapitel bilden die unterste Stufe der synodalen Aufsicht.

Indem so die Archidiakonen und manche Erzpriester ein eigenes Sendrecht erlangten, setzten sich an das ordentliche bischöfliche Amtsgericht eine Menge kleiner geistlicher Untergerichte an, durch welche die ordentliche bischöfliche Amtsgerichtsbarkeit in den Hintergrund gedrängt wurde. Der Archidiakon wird in den Quellen nunmehr geradezu als judex ordinarius bezeichnet. Zugleich war dies die Veranlassung, daſs die weltliche ständische Gliederung in diese Verhältnisse eingriff. Wie der Adel nämlich regelmäßig von den kleinen weltlichen Cent- und Lokalgerichten eximirt war und seinen befreiten Gerichtsstand im Grafengericht behauptet hatte, so erlangte er nun auch meist die Befreiung von dem geistlichen Gerichte der Archidiakonen und Erzpriester und nahm vor dem Bischof Recht, s. z. B. Statuta D. Engilberti Archiep. Colon. 1266 bei Hartzheim, Concil. Germ. T. III, p. 623. Da letzterer kein reisendes Gericht mehr hielt, so gingen die Rechtssachen edler Personen meist an die Diözesansynode über, welche, halb kirchliche Versammlung, halb Landtag, regelmäßig bei der Kathedrale zusammentrat. Über den Bischofssend und dessen Verbindung mit der Diözesansynode s. G. Phillips, Diöcesansynode (Freib. 1849), S. 56 ff. Seit dem 13. Jarhundert traten für die gerichtlichen Geschäfte meist ständige bischöfliche Gerichte ein (z. B. die Richter des heiligen Stules zu Mainz). Einen änlichen befreiten geistlichen Gerichtsstand, wie die Edelherren, erlangten mancher Orten, z. B. in Köln, s. Frensdorff, Das Recht der Dienstmannen des Erzb. von Köln, Köln 1883, Art. IX, S. 8, 32, Würzburg: Pufendorf, De jurisd. Germ., Lemgov. 1740, P. II, s. 3, c. 1, § 160, auch die Ministerialen.

So erklärt sich denn das Bild der Sendgerichtsbarkeit, das der Verfasser des „Sachsenspiegels“ Buch I, Art. 2 entwirft: Jewelk kersten man is senet plichtig to sükene dries in me jare, sint he to sinen dagen komen is, binnen deme biscopdume, dar he inne geseten is. Vriheit de is aver drierhande: scepenbare lüde, die der biscope senet süken solen; plechhaften der dumproveste; landseten der ercepriestere. Dies Bild entspricht durchaus dem Leben, wie es sich in norddeutschen Gegenden gestaltet hatte. Man darf sich nur nicht zu kleinlich etwa an die Zal der järlichen Sendgerichtstage halten. Der Verfasser des „Sachsenspiegels“ geht immer von den konkreten Verhältnissen aus, wie er sie in den benachbarten Grafschaften vor Augen hatte. Wurden hier järlich drei Sendgerichtstage gehalten, wie auch anderwärts (z. B. nach dem ältesten Recht der Stadt Soest bei Seibertz, Urk. zur Westfäl. Gesch. Bd. I, S. 49; eine jüngere Handschrift hat nur zwei), so genügt ihm dies, und es kümmert ihn nicht, daſs anderwärts, z. B. in einem Teil Niedersachsens und Friesland, die Sendgerichte nur zweimal, im Frühjar und Herbst, oder, wie nach bremischen Statuten und im Erzstifte

Mainz nur einmal gehalten werden. — Zur Erledigung der von dem reisenden Sendrichter nicht abgemachten Sachen wurde über vierzehn Nacht nach dem ordentlichen Sendgerichte, welches oft drei Tage dauerte (s. z. B. Bopparder Sendweistum von 1402), der (dem weltlichen Afterding verwandte) Aftersend (secunda synodus, postsynodalia) durch den Erzpriester oder Pfarrer gehalten (s. z. B. v. Richthofen, Friesische Rechtsquellen S. 402, Würdtwein T. II, p. 31), der dafür die Aftersendgefälle bezog.

Eine weitere Durchbrechung der ordentlichen Sendgerichtsbarkeit erfolgte vielfach durch lokale Exemtionen, wie sie vor allem die Klöster erlangten. Zuweilen haben Bezirke, z. B. die Stadt Gent, sich das Recht erhalten, dass nur der Bischof dort den Send hegen darf. Noch öfter erreichten städtische Gemeinden das Privilegium einer völligen Exemtion von dem geistlichen *reisenden* Gericht, an dessen Stelle ein durch den Pfarrer abgehaltenes lokales Synodalgericht trat.

Wärend so in die geistliche Gerichtsbarkeit die ganze Zersplitterung des Gerichtswesens der feudalen Periode eindrang, bewegte sich das Verfaren in den Sendgerichten nach wie vor in den Formen des germanischen Strafverfarens. Der Sendrichter gebietet den Gerichtsfrieden (inbannire synodum; siehe Würdtwein T. II, p. 27 und besonders die friesischen Formeln bei v. Richthofen, Fries. Rechtsquellen S. 401 f. u. a.). Die Bezeichnung etswere, fries. edsuaren, für die Sendzeugen findet sich bei Friesen und Dithmarsen, in Drenthe, aber auch am Oberrhein, zu Soest, Lübeck, Braunschweig, Frankfurt a. M. An die Stelle der Auswal durch der Bischof trat seit dem 12. Jarhundert meist die Wal, welche in den Städten durch Ratmannen oder Schöffen (z. B. Frankfurter Urk. von 1283 bei Boehmer, Cod. dipl. Moenofrancofurt. p. 211) oder die Bürgerschaft (z. B. älteste Soester Statuten) geübt wurde. Diese Sendzeugen waren regelmäßig identisch mit den Sendschöffen (vgl. z. B. Glosse zu Sachsensp. I, 2), welche dem Sendrichter die Urteile fanden. Das ganze Verfaren nämlich entwickelte sich in germanischer Weise in Fragen des Richters und Antworten der Urteiler. Und zwar wurden nicht nur die Hegungsfragen von den Sendschöffen beantwortet, sondern auch die Urteile in den einzelnen Sendfällen jetzt neben den Klerikern auch von weltlichen Sendschöffen gefunden, wie dies insbesondere aus den friesischen Sendrechten erhellt (vgl. Richter-Dove, Kirchenrecht 7. Aufl. § 226, Anmerk. 29; s. z. B. Richthofen S. 407, § 6, 8; dass dies sich aber nicht auf Friesland beschränkt, zeigt z. B. die merkwürdige Aachener Urk. von 1331, § 4 bei H. Lörsch, Aachener Rechtsdenkmäler, Bonn 1871, S. 44 ff. u. a. Zuweilen sprachen sogar auf die Rüge der Eidgeschworenen die städtischen Schöffen die Urteile, so in Frankfurt a. M.). Das C. 3 X. de consuet. I. 4 (Innoc. III, 1199) drang in Deutschland nicht durch. Auch Weistümer über die Gerechtsame des Sendherrn wurden von den Sendschöffen erteilt (Beispiele gibt Phillips, Kirchenrecht Bd. VII, S. 192, Anm. 32). In Landgemeinden fielen übrigens die Sendschöffen oft mit den Verwaltern des örtlichen Kirchenvermögens (den Provisoren, Kirchvätern, Juraten, Heiligenpflegern, Altermännern) zusammen. Auch mit den weltlichen Ortsvorstehern (Heimbürgen) fand eine Berürung statt. — Der Eid der Rügezeugen geht z. B. nach dem Xantener Sendrecht dahin, zu rügen „alles, was ich weiß oder gehört habe oder mir ahngezeigt worden ist oder ahngezeigt wirdt, dass unter meinen Kerspel undt nachburschafft N. durch jemants begangen undt geschehen ist wieder die Gebotte Gottes undt der h. christl. allgemeiner Kirchen“ u. s. w. (vgl. die bei Richter-Dove a. a. O. nachgewiesenen Formeln aus Köln, Jülich-Berg, Preußen). Nach dem Sendrecht des Archidiakonats des Mainzer Propstes S. Petri extra muros bei Würdtwein T. II, p. 30 werden von der Rügepflicht ausgenommen „drier hande sachen, die ir nit rugen sollent: uwern eigen perrer, uwern eigen herrn und uwer iglicher sin eigen elige frauwe“. Die Fragen, welche über die zu rügenden Vergehen den Sendzeugen gestellt wurden, waren in Verzeichnissen zusammengestellt (s. z. B. die Nachweisungen für Xanten, Jülich-Berg, für Köln, für das anges. Mainzer Archidiakonat, die preußischen bei Richter-Dove a. a. O.). Das Verfaren in den einzelnen

Sendfällen war durchaus das germanische Anklageverfaren um peinliche Schuld, sodaſs der einzelne Sendzeuge, welcher einen Übeltäter gerügt hatte, diesem gegenüber die Rolle des peinlichen Klägers übernahm. Aber auch andere Kläger traten im Sende auf; so fordert dort nach Sachsensp. I, 25, § 4 die Ehefrau ihren Mann aus dem Kloster zurück, die Geistlichen klagen dort ihnen schuldige Zinse, Zehnten, Gebüren ein. Die Auffassung des Beweises ist die germanische als eines Rechts des Beschuldigten. Dies zeigen namentlich die friesischen Sendrechte: „Der Beklagte ist näher sich zu reinigen (mit so viel Eidhelfern); gebricht ihm der Eid, so soll er die Pönitenz empfangen und den Bann büßen". Die Entschuldigung im Send blieb die alte; nur erhalten die Unfreien seit dem Ausgang des 12. Jarhunderts häufig durch lokales Privileg das Recht, sich statt durch Gottesurteil mit Eidhelfern zu reinigen, wärend für die Freien die Reinigung durch ihren alleinigen Eid üblich wurde. Doch begegnen noch viel später die heiße Wasserprobe (die „wallende Woge") und die verschiedenen Arten der Probe des glühenden Eisens in den friesischen Sendrechten.

An die Stelle der harten persönlichen Genugtuungen traten jetzt vielfach Geldstrafen. Merkwürdige Belege über die Geldbußen bez. die für die Vergehen einfach oder mehrfach zu entrichtende Bannsumme des geistlichen Richters geben die Sendregister bei Würdtwein T. I, p. 162 sqq., die friesischen Sendrechte, z. B. Drenther Sendbrief von 1332, § 6 (v. Richthofen S. 519), das Bopparder Sendweist. von 1412. Das Verbot Alexanders III. in c. 3 X. de poenis V, 37 wurde nicht beachtet. Hiermit hing denn auch zusammen, daſs nunmehr oft der Grundsatz hervortritt, daſs ein Vergehen, welches bereits im weltlichen Verfaren gebüßt ist, nicht mehr im Sende gerügt werden soll (s. z. B. angef. Drenther Sendbr. § 5: „De causis per temporales judices judicatis non ad nos"; Glosse zu Sachsensp. I, 2). Doch fehlt es aus dem Ende des Mittelalters nicht an Zeugnissen, daſs widerum weltliche und Sendstrafe unabhängig von einander eintraten (s. z. B. den Wendisch-Rügian. Landgebrauch, nach welchem die Schuldigen durch öffentliche Kirchenbuße „vurböthen ere Missedath, wenn sie alle weltliche Overgerichtgewalt gestillet"; vergl. auch neuere Soester Statuten). Zuweilen haben sich Pönitenzen als Sendstrafen bis ins spätere Mittelalter erhalten, wie nach den friesischen Sendrechten auf solche (hier: hermsked, hermskere, vgl. harmiscara der Capitularien = zugemessene Strafe) neben des Sendrichters Bannsumme erkannt wird, so nach dem Wend.-Rüg. Landgebrauch (herausgegeben von Gadebusch, Stralsund 1777, S. 329), dem Seligenstädt. Sendweist. von 1390 (Grimm, Weisth. I, S. 503 f.) u. a. Die alten Strafen zu Haut und Haar (Regino II, 432, vgl. Dove, Zeitschr. f. Kirchenrecht, Bd. V, S. 13. 42) kamen allmählich in Abgang, obwol Ruthe und Scheere, wie z. B. in St. Gallen, dem Sendweist. f. Kempen von 1392 (Binterim und Mooren, Erzdiözese Köln, Bd. IV, S. 310), oder Ruthe, Scheere und Kamm, wie in Aachen, Zeichen des Sendrichteramts blieben; doch fanden sie, weil man die ursprüngliche Bedeutung vergessen, später z. B. in der Aachener Sendgerichtsordnung von 1604 eine ganz andere Deutung (s. H. A. v. Fürth, Beiträge zur Gesch. der Aachener Patrizierfamilien, Bd. II, Bonn 1882, S. 159). In dem Verfaren gegen Ungehorsame greifen auch im deutschen Mittelalter kirchliche und weltliche Zwangsmaßregeln sehr eigentümlich ineinander (s. besonders das Aachener Sendweistum von 1331, § 8 bei Lörsch S. 46, Bopparder Sendweist. bei Grimm III, S. 775). Darum steht vielfach noch der weltliche Richter dem Sendrichter zur Seite, und noch nach Hans Sachs droht dem Ungehorsamen zuletzt „des Pflegers Loch". Anlangend die Zuständigkeit, so geht nicht nur aus den friesischen Rechten, sondern z. B. auch aus den Xantener Sendfragen, wie dem Wend.-Rüg. Landgebrauch hervor, daſs von dem alten Umfang des Einschreitens im Sende bis zum Ausgang des Mittelalters vieler Orten mehr erhalten war, als gemeinhin angenommen wird.

Die Zersplitterung der Sendgerichtsbarkeit, welche seit dem 13. Jarhundert eine Reaktion der bischöflichen Amtsgewalt durch die Einfürung der bischöflichen officiales foranei hervorrief, die rein materielle Auffassung des Sendrechts durch

die geistlichen Gerichtsherren, die zalreichen Bedrückungen und Erpressungen, welche sich an das Institut hefteten, insbesondere seit man vieler Orten statt der aus den ehrbaren Gemeindegliedern gewälten Sendzeugen bezalte Angeber (exploratores criminum) hielt, fürten seit dem 14. Jarhundert seinen Verfall herbei. Inzwischen begannen die Statsgewalten ihr Strafrecht zu verbessern und damit eine Ergänzung durch die Strafgewalt der Kirche entbehrlich zu machen, welche sie in der Form der Sendgerichte wenigstens nicht mehr darzubieten vermochte. Wie die letzteren bereits zu einer Landplage geworden waren, zeigen, wie die Klagen auf dem Konzil zu Constanz, die hundert gravamina der deutschen Nation. So klagte denn auch der „Vnterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen“: „Denn aus diesem werck sind vrsprünglich komen die Bischoue vnd Ertzbischoue, darnach eim iglichen viel oder wenig zu besuchen vnd zu visitiren befolhen ward . . . bis das zuletzt solch ampt ist ein solche weltliche prechtige herschafft worden, da die bischoue zu fürsten und hern sich gemacht, vnd solch besuchampt etwa eim Probst, Vicarien odder Dechant befolhen, Vnd hernach da Pröbste vnd Dechant vnd Thumhern auch faule Junckern worden, ward solchs den Officialen befolhen, die mit lade zetteln die leute plagten ynn gelt sachen, vnd niemand besuchten. Endlich, da es nicht erger noch tiefer kund fallen, bleib inncker Official auch daheym ynn warmer stuben, vnd schickte etwa einen schelmen odder buben, der auff dem lande vnd ynn Stedten vmbher lieff, vnd wo er etwas durch böse meuler vnd affterreden höret ynn der tabernen, von mans odder weibs personen, das zeigt er dem Official, der greiff sie denn an nach seinem schinderampt, schabet und schindet gelt auch von vnschüldigen leuten, vnd bracht sie dazu vmb ehre vnd guten leumund, daraus mord und jamer kam. Daher ist auch blieben der heilige Send, odder Synodus, Summa solch theur edle werck ist gar gefallen vnd nichts dauon vberblieben“ . . .

Dennoch hat man im Zeitalter der Reformation nicht verkannt, daſs selbst in dem so entarteten Sendwesen doch ein richtiger Gedanke nicht völlig verschwunden war, nämlich der der angemessenen Beteiligung der Gemeindemitglieder an der Zucht. Wie auch im Gebiete der sächsischen Reformation vielfach an die Beteiligung von Gemeindeältesten an der Zucht gedacht wurde, so muſste man darauf gefürt werden, auch das Sendschöffeninstitut angemessen zu beleben. So empfiehlt Erasmus Sarcerius die Einsetzung von Ältesten in allen Gemeinden, welche mit dem Pfarrer und den Sendschöffen einen Ausschuſs aus der Pfarrei bilden sollten, der die Kirche im Sinne von Matth. 18, 17 repräsentire. Dieser Gedanke, das Sendschöffeninstitut für die Belebung der Gemeindezucht nutzbar zu machen, muſste bei der eigentümlichen Entwicklung, durch welche das gemeindliche Element in der lutherischen Kirchenverfassung in den Hintergrund gedrängt wurde, freilich one Erfolg bleiben. Für das Gebiet von Hall in Schwaben brachte Brenz eine Sendordnung zu Stande, nach welcher den Sendherren, d. h. den städtischen Geistlichen und einigen vom Rat dazu erwälten Laien von in jedem Ort zur Rüge vereideten Geschworenen die vom weltlichen Gericht nicht bestraften Sünder angezeigt werden sollten, damit diese Sünder durch Kirchenbußen und Almosen das Ärgernis sünen möchten (s. J. Hartmann, Joh. Brenz, Elberfeld 1862, S. 116 f.).

In katholischen Gegenden haben die Sendgerichte teilweise bis ins vorige Jarhundert ein kümmerliches Dasein gefristet, meist auf die Fornikationsfälle und Verbalvergehen beschränkt. Vgl. über die Verhältnisse im Erzstift Köln die bei Binterim und Mooren Bd. II mitgeteilten Urkunden und Statuten der Landkapitel. Noch im Jare 1700 wurde die Bestellung der Sendschöffen angeordnet, daselbst S. 302. Über Aachen, wo das Sendgericht seit dem späteren Mittelalter in einen unter dem Erzpriester aus geistlichen und weltlichen Schöffen bestehenden Gerichtshof übergegangen war, der sich bis 1797 erhielt, enthält Quix, Gesch. der St. Peter Pfarrkirche 2c., Aachen 1836, Lörsch a. a. O., Fürth a. a. O. Bd. II interessante Urkunden, vgl. Sohm in der Zeitschr. für Kirchenrecht Bd. XVIII, S. 261 ff. Für die Verwalter des örtlichen Kirchenvermögens, welche oft mit den Sendschöffen identisch waren (s. ob.), kam die Bezeichnung Sendschöffen in den

zum rechtsrheinischen Teil des Regierungsbezirkes Koblenz gehörigen vormaligen Gebieten von Kur-Trier und Kur-Köln bis zum Gesetz vom 20. Juni 1875 vor. —

Literatur der Sendgerichte: C. Ph. Kopp, Ausführl. Nachrichten von der älteren und neueren Verfassung der geistlichen und Civilgerichte in den Hessen-Casselschen Landen, Cassel 1769, St. 2, Abth. 3, S. 118 ff.; Biener, Beiträge zu der Geschichte des Inquisitions-Processes, Leipzig 1827, S. 32 ff.; Eichhorn, Deutsche Stats- und Rechtsgesch., 5. Aufl., Göttingen 1843, § 181 (Bd. I, S. 706 ff.), § 322 (Bd. II, S. 499); Phillips, Deutsche Geschichte, Bd. II, S. 350 ff.; Unger, Altdeutsche Gerichtsverfassung, Gött. 1842, § 54 (S. 392 ff.); Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Göttingen 1846—1848, Bd. II, § 114, S. 742 ff.; Warnkönig, Flandrische Rechtsgesch., Bd. I, Tübingen 1835, § 47; Bodmann, Rheingauische Alterthümer, Mainz 1819, Bd. II, S. 854 ff.; Jacobson, Geschichte der Quellen des preußischen Kirchenrechts, Thl. I, Bd. I: Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen, Königsb. 1837, S. 118 ff.; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. II, Athl. 1 (4. Aufl., Bonn 1846), S. 72 f. 333 ff.; Abthl. 2 (4. Aufl. 1848), S. 521 ff.; Abthl. 3 (2 Aufl. 1849), S. 298 ff.; Hildenbrand, Die Purgatio canonica und vulgaris, München 1841, S. 98 ff.; Binterim, Denkwürdigkeiten der Christ.-Kath. Kirche, Bd. V, Thl. 3 (Mainz 1829), S. 36 ff.; R. Dove, De iurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu, Berolini 1855, p. 52 sqq. 92 sqq. — Ferner: besonders Dove, Untersuchungen über die Sendgerichte in der Zeitschrift für deutsches Recht, Bd. XIX, S. 321—394, erweitert in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. IV, S. 1 ff. 157 ff.; Bd. V, S. 1 ff.; Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl. (Leipzig 1874) besonders § 173. 212. 219. 222. 226; 8. Aufl. § 173. Dazu Phillips, Kirchenrecht Bd. VII, § 367. 370 f.

R. W. Dove.

Sendomir, richtiger Sandomir, an der Weichsel im ehemaligen Kleinpolen gelegen, ist durch den sogenannten Consensus Sendomiriensis vom Jare 1570 ein für die polnische Reformationsgeschichte nicht unwichtiger Ort geworden. Die Entstehung dieses Konsensus hängt mit der Entwickelung der Reformation in Polen eng zusammen und ist daher zum Verständnis der Bedeutung desselben Folgendes von daher nachzuholen.

Die ersten Anregungen zur Reformation kamen von Deutschland und hatten daher ein lutherisches Gepräge. Sie faßten zuerst in Litthauen, sodann in Großpolen, vornehmlich in Posen Wurzel. Fast gleichzeitig hatte auch in Kleinpolen, besonders in Krakau, das schweizerische Bekenntnis Anhang gefunden, one dass es zwischen beiden Formen der reformatorischen Bewegung zu Konflikten gekommen wäre oder auch nur ein bestimmter Gegensatz sich kund gegeben hätte. Im Jare 1548 trat durch die Einwanderung der aus Böhmen vertriebenen Böhmischen Brüder ein neues, bedeutsames Element in die reformatorische Bewegung Polens ein. Außer der durch die nationale Verwandtschaft bedingten Sympathie trug vornehmlich die geordnete Kirchenverfassung, die ernste Kirchenzucht und der durch den reichen Liederschatz gehobene Gottesdienst zu der schnellen Ausbreitung der Brüder bei. Vergerius, der im Jare 1556 nach Polen kam, konnte schon von 40 blühenden Gemeinden der Böhmischen Brüder berichten. (Vgl. Quellen zur Geschichte der Böhm. Brüder — veröffentlicht von A. Gindely. Fontes rerum austriacarum, XIX. Bd., S. 217). Mit ihrer Ausbreitung kam aber auch der erste konfessionelle Konflikt in die polnische Reformationsbewegung. Die Böhmischen Brüder hatten bisher mit Luther und den Lutheranern manche freundliche Berürung gehabt. Dennoch konnte es keinem Teile lange verborgen bleiben, dass kein völliges Einverständnis vorhanden sei. Die Brüder fülten sich durch den Mangel an Kirchenzucht bei den Lutheranern, durch das zügellose Leben in den lutherischen Gemeinden abgestoßen, die Lutheraner glaubten bei den Brüdern Mängel in der Lehre, besonders der Lehre von der Rechtfertigung, warzunehmen, sowie prinzipielle Geringschätzung der Wissenschaft. Auch die Lehre vom Abendmal, obwol in der Konfession von 1538 mit lutherischen Ausdrücken vor-

getragen, war doch nicht ganz der lutherischen konform. So baute sich allmählich eine Entfremdung zwischen beiden Parteien an, die durch folgende Umstände noch vermehrt wurde. Die schnelle Ausbreitung der deutschen Reformation bedrohte die Selbständigkeit des Kirchenwesens der Brüder. Manche ihrer Anhänger und Lehrer hatten das freie Leben in lutherischen Ländern kennen und schätzen gelernt und fülten die Strenge der Kirchenzucht als eine unnütze Fessel. Auch bei den Utraquisten, den erbittertsten Gegnern der Brüder, war das Luthertum eingedrungen, und der Gedanke an die Herstellung einer böhmischen lutherischen Nationalkirche, in welche dann die Brüderkirche aufgehen würde, lag manchen nicht fern. Natürlich musten die Leiter der Brüderkirche diesen Bestrebungen mit Besorgnis entgegensehen und nichts unversucht lassen, um das teure Erbe ihrer Väter sich zu erhalten. Da konnte es ihnen nur willkommen sein, dass an einem anderen Punkte in Deutschland sich der Keim einer anders gearteten Reformation zeigte, die mit der ihrigen eine engere Verwandtschaft als die Wittenberger darbot. Dieser Punkt war Straßburg. Im J. 1540 wurde eine eigene Gesandtschaft von Böhmen aus dahin geschickt, um Verbindungen mit den dortigen Reformatoren anzuknüpfen. Sie fand die freundlichste Aufnahme bei Bucer, Hedio, Capito, Sturm und Calvin. Seit dieser Zeit entstand ein Band gegenseitiger inniger Gemeinschaft zwischen den Böhmischen Brüdern und den Häuptern der reformirten Kirche, die um so lebhafter von den ersteren gepflegt wurde, als sie bei den Lutheranern nicht das gleiche Entgegenkommen fanden. Überdem begegneten sie mit ihrem Dringen auf Kirchenzucht dort der entschiedensten Sympathie und Anerkennung.

Inzwischen hatte in Polen, besonders in Kleinpolen, die Reformation nach schweizerischem Bekenntnis immer mehr um sich gegriffen. Wie aber in Deutschland sich damals die Lutheraner und Reformirten noch nicht als zwei verschiedene Kirchen ansahen, so war dies in Polen ebenso der Fall, und man konnte nur sagen, dass die Einen sich mehr an Luther und die Deutschen hielten, die Anderen mehr an Calvin und die Schweizer, alle aber in der Verwerfung des Papsttums einig waren. Da nun die Gemeinden der Böhmischen Brüder obwol klein, doch durch eine wolgeordnete Verfassung sich auszeichneten, und viele angesehene Männer Freunde und Beschützer dieser Gemeinde waren, so lag der Gedanke nahe, durch eine engere Verbindung der Protestanten mit den Brüdergemeinden der ganzen Reformationsbewegung in Polen mehr Einheit, Festigkeit und Sicherheit der römischen Kirche gegenüber zu verschaffen. Auch die Rücksicht auf die Bekämpfung der Antitrinitarier mochte dabei von Einfluss sein. Von wem der erste Gedanke zu einer solchen Vereinigung ausgegangen, ist nicht mit Gewissheit zu ermitteln, doch wird berichtet, dass der dem schweizerischen Bekenntnis zugetane Felix Cruciger, Superintendent der evangelischen Gemeinde in Kleinpolen, im Namen seiner Kirchen den Grafen Jakob von Ostrorog, einen Anhänger der Brüder, mit der Bitte anging, eine Unterredung mit denselben über die Angelegenheiten der Kirche veranstalten zu lassen (s. Wengerscii, Slawonia reformata p. 75). Der Graf ging auf diese Bitte ein. So fand die erste Beratung am 24. März 1555 im Dorfe Chrencin in Kleinpolen statt; Deputirte der Brüder waren dabei: Georg Israel, später Senior der Brüder, und Johann Rokyta. Auf einer größeren Versammlung zu Goluchow in Großpolen noch in demselben Jare wurde die Sache weiter beraten. Es erschienen hier die Häupter der reformatorischen Bewegung: Felix Cruciger, Superintendent in Kleinpolen, Joh. Caper, Superintendent in Großpolen, Alexander Vitrelinus, Andreas Prazmowski, Prediger in Radziejow, Jakob Igloius, Prediger in Chrencin, und viele Andere. Zu den beiden Deputirten der Brüder hatte der Graf von Ostrorog noch den Johann Georg, Prediger zu Grätz, geschickt. Man beriet sich zuerst über die Einfürung gleichförmiger Gebräuche beim Kultus. Dabei muste das Abendmal zur Sprache kommen, und hier trat nun die Differenz der Lehren über das Abendmal hervor. Die Großpolen verlangten die Anerkennung der Augsburgischen Konfession, die Kleinpolen die der Schweizer, die Brüder beriefen sich auf ihre Brüderkonfession. So kam man nicht zur Einigung und die Verhandlung wurde

unverrichteter Sache abgebrochen. Doch hatte sie ein wichtiges Resultat gehabt; die der schweizerischen Konfession Zugeneigten hatten ihre Verwandtschaft mit den Brüdern erkannt und konnten hoffen, durch eine Verständigung mit ihnen das erwünschte Ziel der Vereinigung zu erreichen. Die Krakauer, Cruciger an der Spitze, baten deshalb den Grafen Ostrorog, er möge die Hand dazu bieten, dass zwischen ihnen und den Brüdern eine gleichförmige Gottesdienstordnung und Kirchenzucht eingerichtet würde. Der Graf ging darauf ein, und so ward noch in demselben Jare (1555) in der Stadt Kozminek, bei Kalisch, die erste Generalsynode der Evangelischen in Polen berufen. Obwol es eine Generalsynode aller Evangelischen sein sollte und der Ort der Zusammenkunft in Großpolen lag, so erschienen doch von dort nur wenige Deputirte, vermutlich weil der in Goluchow zum Vorschein gekommene Zwiespalt zwischen Lutheranern und Reformirten nachwirkte und die Anregung zur Synode von den letzteren ausgegangen war. Die Synode dauerte vom 24. August bis 2. September; die Hauptangelegenheit war die genaue Prüfung der Brüderkonfession und ihrer Apologie, ihrer Kirchenordnung und Disziplin, ihrer Gesangbücher und anderer Schriften. Die Brüder hatten die ganze Wichtigkeit dieser Angelegenheit begriffen und zu dem Ende eine größere Anzal von Deputirten dazu gesandt. Außer mehreren ihnen zugetanen polnischen Magnaten erschienen daselbst Georg Israel, Matthias Rybár, Johann Georg, Adalbert Serpentin und der Senior Johann Cerny. Schon am 1. September konnte das erfreuliche Resultat eines vollständigen Einverständnisses der Gemeinde verkündigt werden; man feierte gemeinschaftlich mit den Brüdern das Abendmal nach dem Ritus der letzteren, und zugleich wurden mehrere Anwesende nach eben diesem Ritus zum Predigtamt ordinirt. Zum Zeugnis der bleibenden Einigkeit kam folgender Vertrag zwischen den Kleinpolen und den Brüdern zu Stande: die ersteren verpflichteten sich 1) die Konfession der Brüder anzunehmen, 2) die Liturgie derselben bei sich einzufüren, 3) nichts one deren Zustimmung vorzunehmen. Die Senioren sollten indes unabhängig von der Unität sein. Die Brüder verpflichteten sich, einige ihrer Priester nach Kleinpolen zu senden, um den Gottesdienst daselbst nach der Weise der Brüder einzurichten und so als Lehrer aufzutreten. Vgl. Gindely I, S. 399. Der Vertrag erweckte bei den Freunden der Reformation in Polen allgemeine Freude; auch von auswärts, von Straßburg, Basel, Bern, Zürich, Genf, kamen zustimmende und glückwünschende Briefe darüber an. Indessen zeigten sich bald unerwartete Schwierigkeiten. Am 5. Dez. 1556 kam der lange erwartete und seit 1537 entfernt gewesene Johann von Lasky nach Polen zurück. Niemand stand bei seinen evangelischen Landsleuten in größerem Ansehen als er. Er aber erklärte, man könne die Konfession der Brüder vom J. 1535 unmöglich annehmen, sie sei namentlich in der Lehre vom Abendmal zweideutig und dunkel, auch die Annahme des ganzen Ritus und der Verfassung derselben widerriet er. Schon ehe Lasky in Polen angekommen, war die Durchfürung der Beschlüsse von Kosminek nicht mit dem erwarteten Eifer vorgenommen worden, und als im J. 1555 Matthias Czerwenka mit zwei Begleitern auf der Synode von Pincow erschien, mussten sie erfaren, dass so gut wie nichts zur Umformung des Gottesdienstes geschehen war. Man kam nun überein, dass die Brüder geeignete Lehrer nach Polen schicken möchten. Diesem Wunsche begegneten die Brüder aufs bereitwilligste. Georg Israel und Matthias Rybár wurden nach Polen gesandt, um einige Monate dort zu verweilen. Lasky aber hinderte ihre weitere Wirksamkeit. Der im November 1556 in Polen eingetroffene Paul Vergerio suchte die ins Schwanken gekommene Vereinigung mit den Böhmischen Brüdern zu befestigen und die Bedenken Laskys zu beseitigen. Er erreichte aber nur, dass die Verhandlungen weiter fortgesetzt wurden. Dies geschah zunächst auf einer Konferenz zu Wladislaw im Juli 1557, bei der auch Lasky zugegen war. Dann veranstalteten die Brüder zu Slezan in Mähren im J. 1557 eine große allgemeine Brüdersynode, auf welcher die polnischen Verhältnisse hauptsächlich zur Sprache kamen, weshalb auch mehrere angesehene polnische Edelleute (vgl. Wengerscius l. c. S. 61) daselbst erschienen. Die bedeutende Ausbreitung der Brüder veranlasste den Beschluss, dass für Preußen und Polen ein

eigener Senior bestellt werde, da bisher nur Priester und Diakonen die Gemeinden besorgt hatten. Damit war ein wichtiges Moment zur festeren Konsolidirung der Brüderkirche in Polen ins Leben gerufen (vgl. Gindely a. a. O. I, S. 405). Die Verhandlung mit den Polen fürte aber zu keinen festen Resultaten; und eine größere Versammlung zu Goluchow, die schon in Wladislaw verabredet war, kam nicht zu Stande, da Lasky durch Krankheit am Erscheinen gehindert war und daher auch die übrigen Polen ausblieben. Für den Augenblick schien demnach das durch den Vertrag von Kosminek geschlossene Band zerrissen.

Hiezu kam noch ein anderer wichtiger Umstand: Lasky hatte bald nach seiner Ankunft in Polen seine Bedenken in mehreren Briefen an die Schweizerreformatoren ausgesprochen und sie um ihr Gutachten über die gedachte Konfession gebeten. Diese Gutachten trafen nun gegen Ende des Jares 1557 in Polen ein und lauteten bei weitem nicht so günstig wie die früheren. Bald wurden sie bekannt, und mußten natürlich die Polen, welche gewont waren, in den Schweizerreformatoren ihre geistigen Väter zu sehen, bedenklich machen, ob sie gut daran täten, sich einer Kirchengemeinschaft anzuschließen, deren Grundsätze nicht von allen Protestanten gebilligt wurden und durch deren Annahme sie vielleicht die ihnen so nötige Gemeinschaft mit den auswärtigen evangelischen Kirchen verscherzen konnten. Doch hatte die Brüderkirche in Polen schon zu tiefe Wurzeln geschlagen, als daß es geraten schien, die eingeleitete Verbindung gänzlich abzubrechen. Auf einer von Lasky veranlaßten Versammlung in Wladislaw beschloß man, eine Deputation nach Mähren zu senden, um dort in einem Colloquium die Bedenken gegen Annahme der Konfession vorzubringen und weitere Verbindungen anzubauen. Die Brüder gingen auf diesen Gedanken ein und bestimmten **Leipnik** in Mähren als Ort der Zusammenkunft. Lasky erschien zwar nicht selbst, gab aber den Deputirten eine von ihm gefertigte polnische Übersetzung der Brüderkonfession mit Angabe der von ihm gewünschten Änderungen mit. Sie betrafen nicht weniger als 15 Punkte; die wichtigsten derselben bezogen sich auf die Verfassung und die Lehre vom Abendmal. Die Konferenz, die im Oktober 1558 gehalten wurde, verlief, wenn auch mit gegenseitiger freundlicher Anerkennung, doch one wesentliches Resultat, indem die Brüder von ihrer Verfassung nicht lassen wollten und auch an ihrer Abendmalslehre festhielten.

Für die nächste Zeit ruhten die Versuche, die angebante Vereinigung zu erneuern, doch hörte damit der brüderliche Verkehr zwischen den Brüdern und Polen nicht auf. Dies zeigte sich namentlich auf der Synode von **Xions** am 14. Sept. 1560. Sie kann als eine konstituirende Synode für die evangelische Kirche Polens angesehen werden; hier wurden die Grundlagen für eine Verfassung gelegt, die sich in ihren wesentlichen Grundzügen bis in die gegenwärtige Zeit erhalten hat und in etwas modifizirter Gestalt auch in Ungarn eingefürt wurde. One Zweifel hat man darin ein Erbstück des am 7. Januar 1560 gestorbenen Lasky zu erkennen; denn die erste Vorberatung dazu geschah auf einer Konferenz in Wladislaw (s. Wengerscius l. c. S. 121), wobei Lasky zugegen war. Wir dürfen aber auch annehmen, daß die Böhmischen Brüder, von denen mehrere Abgeordnete in Xions anwesend waren, mit ihrem Rate nicht werden zurückgehalten haben, und daß derselbe gern angenommen worden ist. Denn nicht allein, daß der den Brüdern eigentümliche Name **Senior** und **Consenior** adoptirt wurde, so eignete man sich auch die übrigen dort hergebrachten Kirchenämter, wie Pfarrer, Diakon und Lektor, mit den dafür geeigneten Ordinationsgebräuchen an. Abweichend war nur, daß die Macht der Senioren in viel engere Grenzen eingeschlossen wurde, man beschränkte sie durch die järlich zu berufenden Synoden und durch das hier zuerst auftretende Institut der **weltlichen Senioren**. Diese aus dem Stande der Edelleute erwälten Vertreter der Kirche sollten zwar nicht ordinirt werden, übten aber doch durch Teilnahme an allen wichtigen Geschäften der Senioren einen bedeutenden Einfluß aus. So war das in Polen so stark ausgeprägte aristokratische Element auf glückliche Weise in den Organismus der Kirchenverfassung eingefügt. Für jene Zeit war die so begründete Ordnung, worüber das Nähere bei Wengerscius S. 111 und Fischer (Versuch einer Geschichte

der Reformation in Polen, Grätz 1855, Bd. I, S. 118) nachzusehen ist, ein glücklicher Versuch, eine selbständige evangelische Kirche in nationaler Gestaltung herzustellen.

Wärend in Kleinpolen die Einigung zwischen den Brüdern und Reformirten durch diese Kirchenordnung einen bedeutenden Vorschub erhielt, war in Großpolen, wo das Luthertum vorherrschte, ein gleicher Erfolg nur nach vielfachen Kämpfen und Besiegung mancher Hindernisse erreichbar. Wie in Deutschland die streng lutherische oder flacianische Partei und die mildere oder melanchthonische, in heftigstem Kampfe mit einander lagen, so bald auch in Polen; die Richtung der Flacianer vertrat Ben. Morgenstern in Danzig, Freund des Flacius und Wigand; auf Seiten der Melanchthonianer stand Erasmus Gliczner, Prediger in Grodiß in Großpolen, Schüler des Gymnasiums von Valentin Trotzendorf in Goldberg und dadurch schon dem Melanchthonschen Geiste zugewandt; sein Bruder Nikol. Gliczner, Prediger an der polnisch-lutherischen Kirche in Posen, war von gleicher Richtung und stand ihm in seinen Bestrebungen treulich zur Seite. — An der Stellung, welche die Lutheraner zur Brüderkirche einnahmen, kam die Differenz der Parteirichtungen zunächst zum Ausdruck. Kaum war Morgenstern, aus Danzig wegen Streitigkeiten mit dem Rathe vertrieben (vgl. Schnaase, Geschichte der ev. Kirche Danzigs, Danzig 1863, S. 45), in Thorn angestellt (1561), so entdeckte er die daselbst seit dem J. 1548 im Verborgenen blühende Brüdergemeinde, welcher auch viele Evangelische sich anschlossen. Da sie ihre besonderen Zusammenkünfte hielten, auch das Abendmal unter sich feierten, eiferte er gegen sie als Sektirer, verlangte, daſs sie sich unbedingt an die lutherische Kirche anschlössen und jeder Verbindung mit den Brüdern auswärts entsagten. Eine dieserhalb mit ihm und dem eigens zu diesem Zwecke nach Thorn gesendeten Johann Lorenz veranstaltete Konferenz im J. 1562 fürte, wie zu erwarten war, zu keiner Einigung. Ein Jar später (1563), als eine zweite, größere Konferenz dieserhalb in Gegenwart des Rates gehalten wurde, unterwarfen sich die Brüder dem lutherischen Pastor, aber wol nur in der Überzeugung, daſs unter den Deutschen, die in Thorn den Hauptbestandteil der Bevölkerung ausmachten, ihre Stellung überhaupt nicht zu halten war. Vgl. Hartknoch, Preuß. Kirchen-Historie, S. 879; Friese, Beiträge zur Reformationsgeschichte in Polen und Litthauen, Bd. II, S. 371.

Wärend in Thorn das strenge Luthertum zur Scheidung von der Brüderkirche fürte, war gleichzeitig in Posen unter dem Einfluſs der Gebrüder Gliczner ein Schritt zur Annäherung vor sich gegangen. Im November 1560 wurde eine Synode nach Posen berufen und zu derselben nicht bloß die Gemeinden in Kleinpolen, sondern auch die Brüder, welche in Posen seit ihrer ersten Einwanderung eine zalreiche und blühende Gemeinde besaßen, eingeladen. Die Einigung kam zwar nicht zu Stande, weil von Deutschland aus Flacius aufs heftigste dagegen protestirte und auch einige Vertreter seiner Richtung sich in Posen geltend machten. Doch stellte man hier (ob in der Synode der Lutheraner oder in einer besonderen Konferenz der Brüder, bleibt ungewiſs) wenigstens einen Grundsatz auf, der später der Übereinkunft in Sendomir zu Grunde gelegt wurde. Er lautet folgendermaßen: „Cum tali ordine (wie in den vorhergehenden Artikeln bestimmt ist) nos utamur, simus vero inter alias ecclesias, eas diligere debemus, etiamsi similem ordinem ipsae non habent. Dummodo habent Verbum Dei, pro fratribus agnoscendi sunt, et pro re nata Deus cum ipsis laudandus et communione s. fraternitas ipsis exhibenda, etsi aliqua esset diversitas, dummodo fundamentum salutis non offendatur et nulla sit idololatria. Et quantumlibet aliquis perfectum sensum in mysteriis coenae dominicae non fuisset assecutus, dummodo teneat coenam illam esse communicationem corporis et sanguinis D. N. J. C. non vero nudum signum, talis tolerari debet, prout spiritus Dei jubet, ut persistamus in eo, quibus vero nondum revelatum est, potens est Deus illis etiam revelare Phil. 3; 1 Cor. 14.“ Vergl. Jablonski, Historia consensus Sendomiriensis etc. p. 8. — Schon im folgenden Jare fand eine neue Zusammenkunft in Buzenin statt. Die Lutheraner in Großpolen waren zwar nur gering

vertreten, desto zalreicher die Brüder und Kleinpolen. Hier ging man ernstlicher daran, die dogmatischen Differenzen auszugleichen. Der vielfache Tadel, den die Konfession der Brüder vom J. 1535 in Betreff der Abendmalslehre von Seiten der Schweiz erfaren hatte, war die Veranlassung geworden, dass sie eine Überarbeitung dieser Konfession in böhmischer Sprache verfasst und in Druck gegeben hatten. Sie verpflichteten sich nun, dieselbe in die polnische Sprache zu übersetzen und sie vor dem Drucke den Kleinpolen zur Begutachtung vorzulegen, damit diese ihre Bedenken kundgeben und eine Änderung darnach stattfinden könnte. Schon im folgenden Jare (1562) überschickten die Brüder diese polnische Übersetzung an Felix Cruciger zur Begutachtung; sie ist dann im folgenden Jare gedruckt worden. — Zur Aufrechthaltung des gegenseitigen freundlichen Verkehrs wurde hier ferner die Bestimmung getroffen, dass von nun an one förmliche Einladung jede Synode in Großpolen von den Kleinpolen und jede in Kleinpolen von den Brüdern besucht werden solle (vgl. Gindely a. a. O. S. 418).

Wärend so die Einigung weitere Ausdehnung gewann, traten Umstände ein, welche einerseits zur schärferen Sonderung der Parteien, andererseits zur Zusammenschließung derselben beitrugen. Es ist schon erwänt worden, dass die Polen im allgemeinen sich mehr zu den Franzosen und Schweizern hingezogen fülten, als zu den Deutschen. Dazu kam, dass sie von dort viel mehr Teilnahme und Unterstützung erfuren, als von Deutschland. So geschah es namentlich, als in Polen die Antitrinitarier Schutz und Aufnahme fanden und nun ihre Grundsätze unter dem Scheine des völlig vom papistischen Sauerteige gereinigten Christentums ausbreiteten. Zu ihnen gesellten sich bald auch aus Böhmen und Mähren vertriebene Anabaptisten und mehrten die kirchliche Zerrissenheit. In dieser Not wendete sich die Gemeinde von Krakau an Bullinger und Calvin, und diese rieten ihnen, die Schweizer Konfession und Kirchenordnung anzunehmen, 1560 (vgl. Wengerscii, Slavonia ref. p. 129). Seitdem kann man die Polen zu den Reformirten rechnen. Denn was in Krakau geschah, wurde bald von den meisten Gemeinden in Kleinpolen nachgeahmt, die lutherische Richtung erhielt sich nur in einigen Gemeinden in Großpolen und in Litthauen. Ja auch für diese beschränkte sich der konfessionelle Gegensatz immer mehr bloß auf die Abweichung in der Abendmalslehre, in welcher sie bei der Augsburgischen Konfession beharrten, und einige Kirchengebräuche; denn in der Kirchenverfassung eignete sich auch die lutherische Kirche die auf der Xionser Synode für Kleinpolen gefassten Beschlüsse im wesentlichen an. Dies geschah auf der Synode zu Gostyn im Juni des J. 1565, welche eine änliche Bedeutung wie die zu Xions hat. Erst jetzt konnten geordnete Synoden mit anerkannter Vollmacht gehalten werden und ein kräftiges Leben mit Ausstoßung der heterogenen Elemente entstehen. Dies zeigte sich sogleich, indem der Gegensatz des flacianischen Luthertums gegen die Böhmischen Brüder von neuem hervortrat. Benedikt Morgenstern, obwol auch von Thorn im J. 1567 vertrieben, sah sich für berufen an, in diesen östlichen Gegenden überall das durch Sakramentirer gefärdete Luthertum zu retten. Sein Eifer war durch Vorgänge in Danzig, wo um diese Zeit ebenfalls ein Abendmalsstreit zwischen Flacianern und Melanchthonianern ausgebrochen war, und durch die vom Danziger Rat veranlasste sog. Danziger Notel seine vorläufige Erledigung gefunden hatte (vgl. Schnaase a. a. O. S. 50) neu belebt worden. Es war ihm gelungen, Flacius in das Interesse zu ziehen, und dieser ließ sogleich (1564) eine seiner heftigsten Streitschriften, in der er die Danziger Prediger „verhüllte Wölfe, heimliche Verfürer und stumme Hunde“ schilt, ausgehen. Eine große Zal von Streitschriften erschien und die Bewegung konnte auch im eigentlichen Polen nicht unbeachtet bleiben. Schon in Gostyn erschien Morgenstern entweder persönlich oder durch Abgeordnete und klagte über die Brüder; die Synode beschloss, die Böhmen zu ermanen, von den Anfeindungen gegen die Lutheraner abzulassen, wo aber nicht, deutlich und frei zu bekennen, warum sie ihre besonderen Gemeinden und Gottesdienste hielten und warum sie sich von denen der Lutheraner zurückzögen. Vgl. Hartknoch a. a. O. S. 898. One Zweifel war dieser Beschluss nicht im Sinne Aller, wenigstens nicht im Sinne des Eras-

mus Gliczner, der auf eben dieser Synode zum Senior erwält wurde. Daher ist es erklärlich, daſs die nächste Synode der Lutheraner (28. Januar 1567 zu Posen) einen neuen Versuch zur Ausgleichung der Differenzen mit den Brüdern machte. Morgenstern selbst war zugegen und trat als Ankläger gegen die Brüder auf, denen er in einer eigenen Schrift zwölf Irrtümer nachsagte (vgl. Salig, Hist. d. Augsb. K. II, S. 682; Friese a. a. O. II, S. 408). Die Hauptpunkte betrafen die Lehre von der Rechtfertigung und vom Abendmal, in denen in der Tat die Böhmen von den Lutheranern abwichen. Auf der Synode selbst kam die Angelegenheit nicht zur Entscheidung; man überschickte den Brüdern die Anklageschrift erst nach der Synode. Diese hielten nun eine zalreich besuchte Synode zu Prenau (24. Juni 1567) und auf derselben wurde vom engeren Rate die Frage gestellt, ob eine Vereinigung mit den Katholiken, Utraquisten oder Evangelischen zuläſsig sei. Die Antwort lautete, mit den Katholiken und Utraquisten sei sie unmöglich. Was aber die Evangelischen betreffe, so verwerfe man keineswegs das Gute, was immer von ihnen sich irgendwo finde, wolle sich auch mit ihnen verbinden, doch nicht in der Weise, daſs man damit die bisherige Vereinigung aufgeben wolle, es dürfe nur eine Verbindung der gesamten Unität mit den Evangelischen, aber nicht ihrer einzelnen Mitglieder angebahnt werden. Vgl. Gindely a. a. O. II, S. 79. Hienach erfolgte auch eine anonyme, von Lorenz verfaſste und von den Senioren gutgeheißene Gegenschrift gegen die Anklage der Posener Synode (den 16. Sept. 1567) unter dem Titel: Responsio brevis et sincera fratrum, quos Valdenses vocant, ad naevos ex apologia ipsorum exceptos a ministris Augustanae confessioni addictis in Polonia. Wärend es ihr leicht wurde, die übrigen Anklagen zu widerlegen, begnügte sie sich, in Rücksicht auf die oben angegebenen darauf hinzuweisen, daſs die Brüder immer gelehrt, der Mensch werde allein aus Gnaden nicht durch die Werke selig, und daſs im heil. Abendmal das Brot sakramentlicher Weise der Leib Christi sei. Das war nun wol vom philippistischen Standpunkte genügend, aber nicht vom lutherischen, daher natürlich Morgenstern und die ihm Gleichgesinnten damit nicht befriedigt waren. Da geschah es nun, daſs gerade einer der eifrigsten Parteigänger, der ehemalige Amtsgenosse Morgensterns in Thorn, Stefan Bilow, in völliger Unkenntnis der damaligen Sachlage den Vorschlag machte, das Urteil der Wittenberger Universität über die Stellung zu den Brüdern einzuholen. Man kann es nur aus der mangelhaften Verbindung Polens mit Deutschland erklären, daſs eifrige Flacianer in einer wichtigen kirchlich-dogmatischen Frage an das Urteil der Wittenberger appellirten. Daſs die philippistische Partei des Gliczner diesem Vorschlage freudig zustimmte, läſst sich erwarten. Vgl. Salig a. a. O. S. 688. Unabhängig von diesen Vorgängen hatten auch die Brüder den Entschluſs gefaſst, eine Deputation nach Wittenberg zu senden, um sich ein günstiges Zeugnis über ihre Rechtgläubigkeit zu verschaffen. Wie zu erwarten, fanden die Klagen der Brüder über die Streitsucht der auch in Polen tätigen flacianischen Partei bei den Wittenbergern geneigtes Gehör, und schon darum auch das vorgelegte Bekenntnis (die oben erwänte Verteidigungsschrift) eine nachsichtige und wolwollende Beurteilung. Die schriftliche Antwort (vom 24. Febr. 1568 datirt) von Paul Eber, Georg Major und Paul Crell unterschrieben, tadelt nur unbedeutende Nebenpunkte an den Brüdern, erkennt sie als Glaubensgenossen an, beruft sich auf das lobende Zeugnis Luthers über sie und rühmt ihre Bestrebungen zur Herstellung einer wahren Eintracht. (Der Bericht der Brüder über diese Wittenberger Gesandtschaft bei Löscher, Historia motuum, Tom. III, p. 41 und Gindely, Fontes rerum Austriacarum p. 294 sqq.). Gegen ein solches von so angesehenen Männern ausgesprochenes Urteil muſste der Widerspruch verstummen. Der Adel in Polen, mit den genaueren Bestimmungen des Streites unbekannt und von dem Bedürfnisse nach Einigkeit gegenüber der römischen Kirche beseelt, drang darauf, das erfreuliche Resultat dieser Reise zur Herstellung der Union zu verwerten. Man kam bald dahin überein, daſs zu einer völligen Verschmelzung der drei Bekenntnisse, die in Polen Fuß gefaſst hatten, kein Bedürfnis vorhanden sei und dieselbe daher auch nicht versucht werden dürfe. Man wollte nur die gegenseitige Anerkennung be-

kunden und dafür feste Normen gewinnen. Es sollte als Grundsatz gelten, dass die Differenzen zwischen den drei Bekenntnissen nicht das Wesen des Glaubens betreffen, und daher jeder Bekenner der einen Partei auch in gewissem Sinne als Glied aller anderen angesehen werden könne.

Zu den aus dem inneren Bedürfnisse nach Einigung herstammenden Motiven kamen äußere Rücksichten, welche in der politischen Lage des Reichs begründet waren. Die eifrige Tätigkeit des päpstlichen Legaten Commendone hatte den König Sigismund August zu gewinnen gewusst, und so war es geschehen, dass auf dem Reichstage zu Parczow (7. Aug. 1564) die Dekrete des Tridentiner Konzils angenommen wurden. Die dagegen von den evangelischen Ständen beantragte Proposition, die Antitrinitarier und Anabaptisten zu proskribiren, scheiterte an den energischen Vorstellungen des Kardinals Hosius, der darin nicht mit Unrecht eine Gefar für die römische Sache sah. Vgl. Eichhorn, Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius, Mainz 1854, II, S. 223. Dagegen setzte es seine Partei durch, dass alle ausländischen Prediger aus dem Reiche sollten vertrieben werden. Das war ein harter Schlag für die Evangelischen, denn eine große Zal ihrer bedeutendsten Prediger waren Ausländer. Die Ausfürung des Edikts fand deshalb lebhaften Widerstand. Der König, darüber erschreckt, gab eine Deklaration, wonach das Parczower Dekret sich nur auf die Unitarier und änliche Sekten beziehe. Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 224. Da aber hierunter auch die Böhmischen Brüder mitbegriffen werden konnten, so begab sich eine eigene Deputation derselben zum Könige, überreichte ihm die ins Polnische übersetzte böhmische Konfession und bewog ihn, durch ein eigenes Edikt die Brüder von jeder Verfolgung auszunehmen und sie des ausdrücklichen Schutzes zu versichern. Vgl. Friese, Kirchengeschichte des Königreichs Polen, II, 357.

So war denn auch von Seiten der weltlichen Obrigkeit eine engere Vereinigung der drei evangelischen Parteien und ihre Unterscheidung von den Unitariern ausgesprochen. Als nun im Juli 1569 der Reichstag zu Lublin gehalten wurde, bot die zalreiche Anwesenheit des evangelischen Adels daselbst die geeignete Gelegenheit dar, die Sache der kirchlichen Union in nähere Beratung zu nehmen. Man beschloss, zunächst in kleineren Kreisen Verhandlungen zur Ausgleichung der Differenzen vorzunehmen. Eine solche Verhandlung zwischen Lutheranern und Reformirten ist in Wilna (2. März 1570) vor sich gegangen, aber nichts Näheres darüber bekannt geworden, als dass man zu einer wenigstens für damals befriedigenden Einigung gelangte. Wichtiger war eine änliche Vorverhandlung, die am 13. Februar 1570 in Posen zwischen den Lutheranern und Böhmischen Brüdern gehalten wurde. Man nahm eine nähere Vergleichung der Augsburgischen und Böhmischen Konfession vor und ging die einzelnen korrespondirenden Artikel genau durch. In den meisten Artikeln fand man keine wesentliche Differenz, dagegen gelang es nicht, in dem Artikel vom Abendmal eine Übereinstimmung herbeizufüren. Die schon auf dem Lubliner Reichstage verabredete Generalsynode fand vom 9. bis 15. April 1570 in Sendomir statt. Sie sollte die lange vorbereitete Einigung zu Stande bringen und damit der Evangelisation Polens, der Herstellung einer evangelisch-polnischen Nationalkirche, vorarbeiten. Es zeigte sich aber bald, dass das nicht das Ziel aller dabei Beteiligten war. Es war hauptsächlich von dem Adel ins Auge gefasst; ihm lag der politische Gesichtspunkt einer einheitlichen Macht gegenüber der katholischen Kirche vorherrschend am Herzen und deshalb betrieb er die Einigung mit allem Eifer. Sodann war es die reformirte Partei, die diese Angelegenheit ergriff und die bedeutenden Schwierigkeiten, welche der lutherischen bei ihrer dogmatischen Skrupulosität entgegentreten mussten, nur gering schätzte. Die Böhmischen Brüder nahmen eine mittlere Stellung ein. Sie bewarten eine gewisse unbefangene Unparteilichkeit, und so konnte es geschehen, dass sie trotz ihrer geringen Anzal doch die bedeutendste Stellung einnahmen und den Ausschlag gaben. Das geschilderte Verhältnis der Parteien spiegelte sich in der Zal der anwesenden Personen ab. Die Zal der Reformirten war überwiegend groß, weit geringer die der Lutheraner und am geringsten die der Brüder. Die letzteren hatten nur zwei Deputirte geschickt, nämlich A. Praz-

mowski, Senior der helvetischen Kirche in Cujavien, und Simon Theophilus Turnowski, damals Diakon der Böhmischen Brüder und später ihr Senior. Der erstere war kein Glied der Brüderkirche; die Unität hatte ihn nur ersucht, ein Mandat für sie zu übernehmen, weil man seine ihr günstige Gesinnung kannte. Umsomehr trat der andere Deputirte, der damals 26 Jare alte Turnowski in den Vordergrund. Er war ein eifriger Anhänger seiner Kirche; durch tüchtige, auf den Universitäten Krakau und Wittenberg gewonnene theologische Bildung hervorragend, übersah er mit ungewönlichem Scharfblick sogleich die Lage der Parteien und wusste sich bald eine entscheidende Stellung zu verschaffen. Wir besitzen von ihm eine an die Senioren in Böhmen gerichteten Reisebericht, der über die Vorgänge auf der Synode zuverlässige Auskunft gibt (Itinerarium Sendomiriense Simeonis Theophili Turnovii, handschriftlich in Lissa befindlich, zuerst von Jablonski in seiner Historia consens. Sendom. benutzt und von Lukascewicz in seiner „Geschichte der böhmischen Brüderkirche im ehemaligen Großpolen" abgedruckt; daraus hat es Fischer seinem Werke Bd. I, S. 257 einverleibt). Neben den Brüdern kam es auf die Haltung der Lutheraner an, sie waren nur durch zwei geistliche, die Brüder Gliczner, und einen weltlichen Deputirten, Stanislaus Bninski, Landrichter von Posen, vertreten, denn der dritte Geistliche, Matthäus v. Krylow, war taub und daher kaum zu rechnen. Aber was ihnen an Zal abging, ersetzten ihre Vertreter durch hervorragende theologische Bildung und das Gewicht ihrer amtlichen Stellung. Zalreicher war die Vertretung der Reformirten; nicht weniger als 5 Senioren der verschiedenen Distrikte Kleinpolens waren erschienen. Der zalreich anwesende Adel gehörte fast ausschließlich dem helvetischen Bekenntnis an; unter den die Synode begrüßenden und an sie gerichteten 16 Gesandtschaften, waren außer der einen lutherischen aus Posen und der von den Böhmischen Brüdern alle reformirt. Natürlich fielen bei diesem Übergewicht des einen Bekenntnisses fast alle Walen ihm zu. Sehr bald zeigte es sich auch, dass die hervorragendsten Mitglieder der reformirten Partei mit einem fertigen Plane nach Sendomir gekommen waren. Er bestand darin, die vor Kurzem erschienene, von Bullinger verfasste zweite helvetische Konfession für das polnische Nationalbekenntnis zu erklären und in einem ausfürlichen Vorwort die Stellung zur lutherischen Kirche und zur Brüderunität zu erläutern. Sie hatten zu diesem Zwecke eine polnische Übersetzung jener Konfession und den Entwurf einer Vorrede schon mitgebracht. Turnowski erkannte sogleich, dass dieser Plan die Stellung der Brüderkirche beeinträchtigen müsste, da diese unmöglich von ihrer einmal aufgestellten Konfession ablassen könnte, zumal dieselbe schon ins Polnische übersetzt und dem König übergeben worden war. Er wünschte deshalb, die Synode möchte diese Brüderkonfession statt der Züricher annehmen. Doch musste er zu seinem Schmerze erfaren, dass gerade derjenige, den die Unität zum Vertreter ihrer Interessen ausersehen hatte, der Senior Prazmowski, der Hauptbeförderer jenes Planes war; neben ihm war besonders dafür der Krakauer Prediger Trecius. Daher kam es, dass Turnowski nicht hindern konnte, dass die Verhandlung sich nur um die vorgelegte Vorrede zur Züricher Konfession und die einzelnen Artikel derselben bewegte. Schon bei der Beratung über die Vorrede kamen die verschiedenen Richtungen zum Vorschein. Nikolaus Gliczner empfahl dringend die Annahme der Augsburgischen Konfession (vgl. Fischer a. a. O. I, S. 269). Turnowski trat mit großer Bescheidenheit auf. Er verteidigte die Brüder gegen die Vorwürfe Glicznérs, dass sie verschiedene Konfessionen hätten. „Sie hätten nur eine, die auch ins Polnische übersetzt und dem König übergeben sei. Es ließe sich daher leicht mit starken Gründen zeigen, dass diese vor der Augsburgischen Konfession den Vorzug verdiene. Doch darüber stehe allein der Synode das Urteil zu". Dies bescheidene und doch feste Auftreten rief den Beifall der Versammlung hervor; man fand die Vorwürfe Glicznérs gegen die Brüder ungerecht. Einzelne gingen so weit, die Lutheraner als Störer des Werks der Einigung, das die Synode vorhabe, anzusehen und den Wunsch auszusprechen, dass sie lieber ganz wegblieben. Hiemit war von vornherein ein Misston in die Versammlung gebracht, der die Folge

hatte, daſs man die weitere Beratung über die Vorrede abbrach und in den folgenden Sessionen (am 11. und 12. April) die Konfession selbst durchging. Nach Beendigung dieses Geschäftes sollte die Abstimmung über die Annahme derselben erfolgen, doch der Wojewode von Krakau, Myszkowski, bemerkte, daſs dies unnötig scheine, denn sie bekennten sich ja schon lange zu ihr und brauchten sie durch Abstimmung nicht erst zu empfehlen. Da aber der Hauptzweck der Verhandlung sei, sich mit den Brüdern waldensischer und sächsischer Konfession zu verbinden, so möchten diese über die Konfession abstimmen, ob sie mit der hl. Schrift übereinstimme und ob sie sich zu ihr halten wollten, damit sie nicht als die helvetische, sondern als eigene polnische herausgegeben werden könnte. Man stimmte dem bei und hielt für gut, die Abstimmung durch einen Ausschuſs der Parteien vornehmen zu lassen. In denselben wurden die drei lutherischen Deputirten, die Gebrüder Gliczner und der Herr v. Buinski gewält, ferner: Prazmowski und Turnowski für die Brüder, und endlich für die Reformirten die Pfarrer Jakob Sylvius, Paul Gilowski, die Wojewoden von Krakau und Sendomir, der Dr. Stanislaus Roxanka und Dluski. Prazmowski, als Deputirter der Brüder stimmte sogleich für die Annahme. Turnowski, auch um seine Meinung befragt, erklärte, daſs er zwar für seine Person die helvetische Konfession als übereinstimmend mit der Brüderkonfession ansehe, doch könne er diese Erklärung nur insofern im Namen der Brüder abgeben, als diese nicht verpflichtet würden, ihre eigene Konfession deshalb zu verwerfen, vielmehr bei ihr verharren könnten. Dies wurde sofort zugestanden. Es kam nun auf die Entscheidung der Lutheraner an. Der Wojewode von Sendomir, der im höchsten Ansehen stehende Zborowski, redete ihnen besonders eindringlich zu. (Vgl. Fischer a. a. O. S. 282). Dem Eindrucke seiner Vorhaltungen vermochten die Gebrüder Gliczner nicht zu widerstehen; insbesondere war es für sie von Bedeutung, daſs den Brüdern zugestanden war, bei ihrer Konfession und Disziplin zu bleiben. Sie erklärten, daſs sie zwar nicht von der Augsburgischen Konfession lassen würden, dagegen auch nicht gesonnen seien, sie als gemeinsames Bekenntnis der Synode zuzumuten. Sie schlugen dagegen vor, daſs von Allen gemeinschaftlich eine andere, eigentlich polnische Konfession, abgefaſst werden möge. Damit stellten sie sich auf den Boden der Verhandlung und ihre Zustimmung zum Werke der Einigung war ausgesprochen. Man gestand ihnen sogleich ihre Forderung zu und beschloſs, auf der nächsten, zu Pfingsten in Warschau bevorstehenden Versammlung die Abfassung dieser neuen Konfession in Angriff zu nehmen. Da indes schon jetzt ein Ausdruck der gewonnenen Einigung gewünscht wurde, damit die Synode ein öffentliches Dokument dafür aufweisen könne, zumal das Zustandekommen der neuen Konfession Vielen unsicher und bedenklich erschien, wie sie denn auch in der Tat nicht zu Stande kam, ja nicht einmal Anstalten dazu gemacht wurden, so beschloſs man schon jetzt einen Rezeſs abzufassen und von der Synode bestätigen zu lassen. Mit der Abfassung dieser Schrift wurde der reformirte Pfarrer in Krakau, Christof Trecius, und Tenandus, ein anderer nicht weiter bekannter Pfarrer, beauftragt. Sie konnten schon am folgenden Tag dem engeren Ausschusse den verlangten Rezeſs vorlegen. Hier wurde Einiges verbessert und darauf am 13. April die Schrift der Synode vorgelegt. Hier machte Erasmus Gliczner noch einige Schwierigkeiten; er verlangte den Zusatz einiger Worte über das Abendmal und die Aufnahme eines ganzen Artikels aus der sächsischen Konfession, d. h. der sog. repetitio confessionis Augustanae oder confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum v. J. 1551. Beides wurde zugestanden, nur im ersten Punkte wurde statt der von Gliczner gewünschten Worte „convenimus, ut credamus carnem Christi“ gesetzt: substantialem praesentiam Christi non significari duntaxat, sed vere in coena eo vescentibus repraesentari distribui et exhiberi corpus et sanguinem domini, symbolis adjectis ipsi rei, minime nudis: secundum sacramentorum naturam. — Hiemit, wie in der nun folgenden Stelle aus der sächsischen Konfession mit den Worten: Et baptismus et coena domini sunt pignora et testimonia gratiae etc., bis zu den Worten: docentur etiam hominem etc. (vgl. Corp. Reform. XXVIII, p. 415—18) war deutlich genug ausgesprochen, daſs die Grundlage des Vergleichs

die philippistische Lehre vom Abendmal bildete, die mit der reformirten, in der helvetischen Konfession ausgesprochenen und ebenfalls approbirten (placuit praeter articulum, qui est insertus nostrae confessioni [der helvetischen] mutuo consensu adscribere articulum confessionis Saxonicarum ecclesiarum de coena domini) wesentlich gleich ist. Es fehlen daher alle eigentümlich lutherischen Formeln. Wenn später Gliczner den consensus gegen lutherische Anfeindungen mit der Behauptung seines wesentlich lutherischen Charakters zu verteidigen versuchte, so war er als Philippist in änlicher Selbsttäuschung begriffen, wie die Wittenberger in den kryptocalvinistischen Streitigkeiten. Es war begründet, wenn die Lutheraner, welche durch die Konkordienformel den Philippismus proskribirten, auch den Sendomirschen Konsens verwarfen. Nur dem Umstande, dass damals in Polen diese Richtung nur sehr vereinzelt vorkam und unter den Polen selbst keinen einzigen Vertreter fand, ist die Durchfürung des Vergleichs zuzuschreiben. Übrigens darf nicht übersehen werden, dass die Synode in Sendomir wesentlich als eine reformirte anzusehen ist. Auch in dem consensus selbst spricht sich das aus. Die nostra confessio, quam in praesenti synodo edidimus, ist die helvetische Konfession. Die Reformirten werden im ersten Artikel mit den Brüdern (et nos — et fratres — credidimus), weil beide schon früher sich mit einander unirt hatten, zusammengestellt und sie geben das gemeinschaftliche Zeugnis ab, dass die Bekenner der Augsburgischen Konfession pie et orthodoxe sentire de deo et sacra trinitate atque incarnatione filii dei et justificatione nostra aliisque praecipuis capitibus; darauf folgt dann: „etiam ii, qui Augustanam confessionem sequuntur, professi sunt candide et sincere, se vicissim tam de nostrarum ecclesiarum quam de Fratrum Bohemicorum — confessione de Deo et sacra triade, incarnatione filii dei, justificatione et aliis primariis capitibus fidei christianae, nil agnoscere, quod sit alienum ab orthodoxa veritate et puro verbo dei". Eine solche Stellung entsprach der Sachlage in Polen; die Reformirten waren der überwiegende Teil, und trotz der katholisch-jesuitischen Reaktion, noch immer im Vordringen begriffen, die Lutheraner waren nur in Großpolen und Litthauen verbreitet und ihre politischen Patrone one maßgebenden Einfluss; ihre Stütze waren hauptsächlich die Deutschen, die auf den Reichstagen keine Vertretung hatten. Daher konnte es Vielen, äußerlich betrachtet, als ein Sieg des Luthertums erscheinen, dass die streitige Lehre des Abendmals in dieser Urkunde mit den Worten Melanchthons dargestellt wurde, wärend sie, genauer betrachtet, nicht einmal die eigentümlich calvinische Lehre enthält, sondern sich sehr gut mit der zwinglischen vereinigen lässt.

Diesen Konsens gelobte man sich gegenseitig zu verteidigen gegen die Päpstler, die Sektirer und gegen alle Feinde des Evangeliums; weiter wurde beschlossen, von nun an allem Streit und Hader abzusagen. Um den Konsens noch weiter auszubreiten und fruchtbar zu machen bestimmte man, dass Jeder den Gottesdienst und die Sakramente des anderen Teils bedienen könne, mit Vorbehalt indes der bestehenden Ordnung und Disziplin einer jeden Kirche. Denn die gottesdienstlichen Gebräuche und Ceremonieen jeder Kirche sollten frei und unverändert bleiben, sofern die Lehre selbst und das Fundament unseres Heils nur unverrückt bleibt. Endlich versprach man zum Zeugnis der gegenseitigen brüderlichen Liebe, alle wichtigen Angelegenheiten der Kirche in Polen, Litthauen und Samogitien gemeinschaftlich zu beraten (consilia officiave charitatis mutua inter nos conferre et in posterum de conservatione et incremento omnium totius regni piarum, orthodoxarum reformatarum ecclesiarum tanquam de uno corpore consulere polliciti sumus). Wenn also von einer Kirche Generalsynoden gehalten werden, so soll das den anderen angezeigt und Deputirte zu denselben geschickt werden.

Gliczner erklärte noch namentlich, dass er und die Lutheraner mit den Brüdern in Freundschaft, Liebe und Eintracht leben wollen und zur Bekräftigung davon eine Versammlung mit ihnen in Posen zu halten beabsichtigen. Diese Versammlung fand am 20. Mai 1570 statt, und hat durchaus denselben Geist einträchtigen Zusammenwirkens wie in Sendomir gezeigt. Die dort gefassten Be-

schlüsse (consignatio observationum necessariarum ad confirmandum et conservandum mutuum consensum Sendomiriae a. 1570 d. 14. April. in vera religione christiana initum inter ministros Augustanae confessionis et fratrum Bohemorum Posnaniae eodem anno Maji 20 facta et a ministris utriusque coetus approbata et recepta) können als eine Ergänzung des Sendomirschen Vergleichs angesehen werden, wie sie denn auch später auf verschiedenen polnischen Synoden gewönlich mit demselben verbunden approbirt wurden. Die Lutheraner machten anfangs einige Versuche, den Vergleich in gewisser Beziehung zu beschränken, sie hatte zu dem Ende 15 Punkte aufgesetzt. Die Brüder stellten dagegen 10 Bemerkungen auf. Nach einigen Verhandlungen blieben die Lutheraner bei vier Punkten stehen, die das Abendmal betrafen; sie verlangten, dass von demselben nicht anders gesprochen werde, als wie es bei den Bekennern der Augsburgischen Konfession üblich sei, was die Brüder nicht zugeben wollten (vgl. Gindely a. a. O. II, S. 87). Auch hier gaben endlich die Lutheraner nach und man bestimmte, dass unter Vermeidung aller dem Sendomirer Vergleiche und der sächsischen Konfession fremden Ausdrücke vom Abendmale gelehrt werden solle (Art. 5). Im Übrigen kam man bald überein und vereinigte sich über folgende Punkte als praktische Durchfürung der allgemeinen Grundsätze des Sendomirschen Vergleichs. Jeder Teil solle bei den Gebräuchen im Gottesdienst wie in der Austeilung der Sakramente bleiben, die bei seiner Kirche üblich sind, und dies one den Verdacht, damit Anstoß zu erregen (absque ulla offensionis suspicione. Art. 2). Wenn an einem Orte zwei Gemeinden und Prediger sind, solle der eine den anderen im Falle der Not im Predigen und in der Sakramentsverwaltung vertreten, one damit dem Verdachte des Anstoßes ausgesetzt zu sein. Ist dagegen an einem Orte nur ein Prediger und eine Gemeinde, so solle der Patron derselben keinem Prediger des andern Bekenntnisses (coetus alterius) zur Predigt und Sakramentsverwaltung zulassen one Zustimmung des Predigers der Gemeinde. Kein Prediger soll die Glieder der anderen Gemeinde zu sich herüberziehen, sie vielmehr in der Gemeinde, der sie angehören, zu erhalten suchen (Art. 6). Jede Polemik in Predigten und Schriften soll verboten sein (Art. 7). Die Senioren jeden Teils sollen sich die Förderung dieser Union angelegen sein lassen, und wenn es nötig sein würde, zwei- oder dreimal des Jares zusammenkommen und gegenseitige Beratungen mit einander austauschen (Art. 8). Kein Teil solle privatim an der Lehre, den Kirchengebräuchen, und Kirchengut Änderungen vornehmen, sondern dies nach dem Urteil der Geistlichen der eigenen Konfession unversehrt bleiben (Art. 9). Die Kirchenzucht soll von allen Predigern ernstlich gepflegt werden und ebenso gegen die Prediger wie die übrigen Glieder der Gemeinde one Ansehen der Person geübt werden (Art. 10, 11). Es soll unverboten sein, dass Prediger und Gemeindeglieder beiden Teiles gegenseitig sich zur Frömmigkeit und Buße ermanen (Art. 11). Kein Prediger soll Gemeindeglieder vom anderen Teile one Zeugnis des rechtmäßigen Seelsorgers zum Abendmal zulassen, ausgenommen den Fall der Reichstage, Generalsynoden und Reisen (Art. 14). Die mit dem Banne in einer Gemeinde belegt sind, dürfen in einer anderen Gemeinde des anderen Bekenntnisses nicht zum Abendmal zugelassen werden, wenn sie nicht vorher in der Gemeinde, die sie geärgert haben, absolvirt sind (Art. 15). Dasselbe gilt von Predigern, die in einer Gemeinde abgesetzt sind; sie dürfen nur von der Gemeinschaft, der sie angehört haben, wider aufgenommen werden (Art. 16). Patrone dürfen keine Befehle zur Änderung oder Neuerung der Ceremonieen one Gutheißung der Senioren geben (Art. 17). Alle papistischen Kirchengebräuche, wie Exorcismus, götzendienerische Bilder, Reliquien der Heiligen, Gebrauch der Lichter, Weihe der Kräuter, Fanen, goldene und silberne Kreuze, sollen nach und nach abgeschafft werden (Art. 18). Wenn eine Irrung in der Lehre oder Gebräuchen zwischen den Predigern beider Bekenntnisse eintreten sollte, so soll man sie untereinander friedlich beilegen, und wenn dies nicht gelingt, soll man die Entscheidung der Generalsynode von Groß- und Kleinpolen anheimstellen und diese für die gesuchte Warheit aufrichtig anerkennen (Art. 19).

Die Geschichte des Sendomirschen Vergleichs ist oft, aber selten mit Unpar-

teilichkeit und Vollständigkeit beschrieben worden. Außer den angefürten größeren Werken von Friese, Fischer, Gindely, Löscher, Salig, Jablonski, sind noch zu erwänen: Petrus Zorn, Historie der zwischen den Lutherischen und Reformirten Theologis gehaltenen Colloquiorum, S. 107; Joh. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, III, S. 1043; Beck, Die symbolischen Bücher der evangel.-reformirten Kirche, II, S. 87; Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Praef. p. LXX; der Vergleich selbst S. 553 ff.; Nitzsch, Urkundenbuch der Evangelischen Union mit Erläuterungen, S. 71. **Erbkam** †.

Separatismus. Eine der betrübendsten Erscheinungen der Gestalt der Kirche heutzutage ist die in ihr, wie es scheint, zunehmende Neigung zur Sonderung und Ablösung ihrer Bestandteile. Es ist ein Stück des vorherrschenden Subjektivismus, das sich darin kundgibt. Eine Errungenschaft der reformatorischen Bewegung ist die Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen in Sachen seines Heils und seiner Seligkeit. Aber etwas ganz anderes ist das eigensinnige Geltendmachen der eigenen Meinung oder des eigenen Vorurteils gegenüber und im Unterschied von der größeren kirchlichen Gemeinschaft, der Volks- und Landeskirche oder der allgemeine Kirche zum Zweck neuer eigener Kirchenbildungen, die immer enger ihre Kreise abschließen, und doch ists dies, worauf es beim Separatismus immer hinausläuft und in offenbaren Widerspruch tritt gegen die Absicht und die Zweckbestimmung des Stifters der Kirche. Denn nach Gottes Willen ist die Kirche Christi Ein Leib, verbunden durch die gemeinsame Abhängigkeit aller seiner Glieder von Christo dem Haupte, aus dem der ganze Leib Leben und Bewegung empfängt. Schon daraus erhellt, daſs es nach Gottes Willen nicht geschehen kann, daſs sich ein Glied vom Leibe sondern und sein eigenes Leben aufrichten wolle im Gegensatz zu seinen andern Gliedern. So lange die erste Liebe in der Kirche wärte, war auch daran nicht zu denken. Die gläubig Gewordenen hielten eben so fest an der Gemeinschaft als an der Apostellehre und am Brotbrechen und am Gebet, Act. 2, 40. Spaltungen und Lösungen der Gemeinschaft sind ein Produkt der späteren Zeiten, über deren keimartige Anfänge Paulus 1 Kor. 1, 11—13 sich mit scharfem Tadel ausspricht. Doch jetzt sind solche Störungen der Einheit längst eingerissen in der Kirche und Gemeinde Christi, und es fragt sich, ob und wie sie sich rechtfertigen lassen, sowol die länger schon bestehenden als die neu sich bildenden.

Der Natur der Sache nach kann eine rechtmäßige Trennung von dem Leibe der Kirche nur stattfinden, wo ihr Zusammenhang mit dem Haupte der Kirche sich löst oder gelöst hat. So lange dieser Zusammenhang noch zu Recht besteht in einer Kirche und also auch der freie Zugang zu dem Herrn durch die Kirche dem Einzelnen gewart wird, fehlt zu einer Trennung von ihr der zureichende Grund und ist sie als Geltendmachung eigenmächtiger Willkür stets zu tadeln. Wol kann es geschehen, daſs die Kirche von sich ausschließt, die sich ihren Aufstellungen nicht mehr fügen wollen. Da ist dann die Trennung nicht mehr frei gewält, sondern aufgedrungen, und fällt die Verantwortung dafür der ausschließenden Kirche zu. Aber wesentlich davon unterschieden ist die Eigenwilligkeit, welche selbst das Band löst, und sie mag wol zusehen, ob sie dazu Recht und Grund hat.

Ein solcher Grund kann nur gefunden werden in dem Einen, was schon oben angedeutet ist, wenn der lebendige Verkehr mit Christo dem Haupte der Gemeinde ihren Gliedern verwehrt oder abgeschnitten, wenn der Zugang zu Ihm unterbunden oder gefälscht wird. Solche Verkümmerung der Gemeinschaft mit dem Herrn kann stattfinden durch die in die Kirche eindringende Verkehrung der Lehre, wenn nämlich dieser Verkehrung nicht gewehrt, sie vielmehr anerkannt und gebilligt, ja selbst zu einem Stück der Kirchenlehre erhoben wird, oder wenn der Gebrauch der Gnadenmittel, durch welche der Verkehr mit dem Herrn geknüpft und lebendig erhalten werden muſs, entkräftet und entstellt wird. Da ist die Absonderung Lebensrettung; da ist sie nicht ein Scheiden von dem Leibe des Herrn,

sondern am Herrn hält fest, wer sich von denen scheidet, welche Ihn mit Wort oder Tat verleugnen. Aber dies fürt uns auf ein anderes Gebiet, auf das der reformatorischen Bewegung in der Kirche, und die berechtigte Neubildung derselben auf dem ursprünglich gelegten, verschütteten Grunde. Separatismus ist im Unterschiede hiervon eine Trennung one jenen entscheidenden Grund, eine Trennung wegen untergeordneter Meinungen oder Entzweiungen über solche Punkte, die den Lebensgrund der Kirche nicht berüren oder doch nur durch längere Schlussreihen und geflissentliche Ausdeutung mit ihm in Berürung gebracht werden können. Solche Punkte sind alle äußern Ordnungen und Einrichtungen, die Vorschriften der Disziplin und Gliederung der Kirche. Kirchen trennend können diese als solche der Natur der Sache nach niemals wirken, weil die Kirche kein äußeres gesetzliches Institut ist, sondern besteht durch die Gemeinschaft des Glaubens an die gleiche Gnade Gottes in Christo Jesu. Wenn die Kirche jemals dahin käme, den Grundsatz selbst, dass in Christo ein rechtschaffenes Wesen ist, zu verleugnen, und das Christentum als einen Baum anzusehen und zu behandeln, der keine oder schlechte Frucht tragen solle, dann würde sie sich selbst verleugnen und ihre Auflösung wäre unabweisbar. So lange sie aber den Grundsatz festhält, den der Apostel ausspricht: Es trete ab von der Ungerechtigkeit, wer den Namen Christi nennt, und der Fehler bloß liegt in der Schwachheit des Vollzugs, im Übersehen und zu leichten Dulden vorkommender Übertretungen und Übelstände, so lange hat niemand das Recht, um dieses Mangels willen selber auszuscheiden, sondern jeder vielmehr die Pflicht, an seinem Teil nach besten Kräften durch lautes Zeugnis und eigenes Beispiel dahin zu wirken, dass den Schäden gewehrt und die nicht verleugnete, sondern immer noch anerkannte Ordnung fester gehandhabt werde. Denn die Kirche Christi besteht als solche nicht durch den Gehorsam des Gesetzes, sondern durch den Glauben, und der leichtfertig erhobene Ruf: Gehet aus von Babel, ertönt zumeist von solchen und trifft wider solche, die selbst Babel angehören und es darum überallhin mit sich nehmen. Immer zeigt sich, wo Neigung zum Separatismus ist, eine vorwaltende Gesetzlichkeit, eine mit dem Geist des Glaubens unvereinbare Wertlegung auf Äußerlichkeiten, wobei das Band mit Christo abhängig gemacht wird von mehr oder minder willkürlich betonten äußeren Satzungen und Ordnungen. In solcher Enge, die naturgemäß durch Geltendmachung immer zunimmt, geht dann der weite Blick verloren, der als Ziel des Reiches Gottes die Menschheit auffasst, und dem Satze: Wer den Namen des Herrn anruft, der wird selig werden, werden äußere Klassifikationen und eine Bedingtheit beigefügt, die nicht von Gott gewollt ist. Die zwei Wurzeln des Separatismus, beide gleich häufig in der Gegenwart und zu ihren Schattenseiten gehörig, sind 1) der zu weit getriebene Subjektivismus des Einzelnen, der gegen Zusammenschluss und Unterordnung wo immer möglich sich absperrt und verwart, und 2) damit zusammenhängend eine gesteigerte Gesetzlichkeit, der über Einzelheiten das Gewicht und die Bedeutung der Gesamtheit verloren geht und welche mehr und mehr in ein Mückenseigen gerät, bei dem das Verschlucken von Kamelen nur zu nahe liegt. Gebessert kann die Kirche nur werden durch die aufrichtige Beteiligung aller ihrer rechtschaffenen Glieder und das vertrauende Zusammenwirken aller, die Zion lieben und seine Schäden beklagen. Die sich absondern, gehen ihre eigenen Wege und gefärden sich selbst; denn die Wurzeln liegen ihnen trocken und es fehlt bei ihnen an dem belebenden Hauch des Gemeingeistes. Wenn der Apostel schreibt: die Geduld Gottes achtet für eure Seligkeit, so muss als eine Frucht derselben auch die Geduld gelten, damit einer des andern Lasten trägt und zusieht, dass er nicht auch von Fehlern übereilt werde. Wo Jesus der Herr genannt wird (1 Kor. 12, 3) und seine Gnadenmittel noch in Übung und in Kraft sind, da ist der Geist Gottes noch nicht gewichen, da ist die Trennung unberechtigt, da wird durch sie ein Gesetz aufgerichtet statt des Geistes der Gnade, da macht sich menschliche „Willkür“ geltend und schreitet der Natur der Sache gemäß von einer Trennung fort zu immer weiterer Spaltung, wie Beispiele vorliegen; die Eine allgemeine Kirche wird zu einer ungezälten Schar von Sekten, die einander bestreiten und an innerer Auflösung zugrunde gehen müssen, wenn nicht der Herr in Gnaden

die getrennten Glieder wider sammelt und verbindet und das Wort zur Geltung bringt: Einer ist euer Meister, Einer das Haupt, ihr aber alle Glieder, die einander dienen, nicht sich von einander sondern sollen. 1 Kor. 12 enthält hieher gehörige Warheiten, deren Beherzigung unserer Zeit vor allem anderen not tut.

Unterschieden wird zwischen Separatismus und Häresie, zwischen separirten Teilen der Kirche und häretischen Sekten. Häresie ist Beharrung in der Irrlehre in einem durch das gemeinsame Bekenntnis der Kirche festgestellten Punkte, wie der Arianismus, Sabellianismus, Pelagianismus 2c. Einfache Separationen beruhen meist auf Differenzen in Fragen der Verfassung und Disziplin, können aber infolge der Absonderung zu Häresieen werden, wie die der Donatisten und Montanisten, Novatianer u. a. Etwas krankhaftes liegt aber bei der Separation immer zugrunde, und ein gesunder Zustand der Kirche läßt sie nicht zu.

D. v. Burger.

Sepharad. Da diese Örtlichkeit nur Obadja V. 20 vorkommt und da dieselbe mit mehreren Lokalitäten identifizirt werden kann, so muss bei der Fixirung derselben von der Kritik der genannten Prophetenschrift ausgegangen werden. Von dieser steht mir nun erstens fest, dass diese prophetische Rede teils in der wirklichen Geschichte Vergangenes, teils Zukünftiges enthält. So urteile ich nicht nur wegen des im allgemeinen zwischen Geschichte und Prophetie bestehenden Verhältnisses (vgl. m. Offenbarungsbegriff des A. Test.'s II, 301—318), sondern auch weil Obadja Imperativ, Cohortativ und Imperfekt mit Perfekt hat abwechseln lassen. Zu den zukünftigen Bestandteilen seiner Prophetie gehört auch V. 12—14, und zwar kann dies freilich nicht eine Warnung vor absolut Zukünftigem, aber wol eine Warnung vor einer Fortsetzung eines bereits angefangenen Verhaltens sein. Wenn nun ferner die in der wirklichen Geschichte vergangenen Ereignisse, an welche die Weissagung Obadjas sich angeschlossen hat, datirt werden müssen, so scheint durch Caspari (der Prophet Ob., 1842, S. 5—13) mir wie fast allen Neueren (anders aber noch Hitzig-Steiner, Die zwölf kleinen Propheten, 1881, S. 155) die Priorität von Obadja V. 1—9 vor Jer. 49, 7—22 erwiesen zu sein. Die Frage ist nur, ob auch Ob. V. 10—21 schon vor der Abfassung der Jeremiastelle existirt hat. Dem Anschein nach ist dies ganz unmöglich, weil diese Verse bei Jeremia nicht benützt sind und weil die in Ob. V. 11 bis 14 gewälten Ausdrücke auf die chaldäische Vernichtung Jerusalems hinweisen zu müssen scheinen. Jedoch die genannten beiden Umstände zwingen nicht, die chaldäische Katastrophe Judas [entweder als das für den prophetischen Fernblick (so z. B. Caspari und Hävernick, Einl. II, 2, S. 318 f.), oder] als das in der Wirklichkeit vergangene Ereignis anzunehmen (so die meisten Neueren bis Wellhausen in der 4. Aufl. von Bleeks Einl. in das Alte Testament 1878, S. 423, und Reuß, Gesch. des Alten Test.'s, 1881, § 368). Denn z. B. zu dem Ausdruck „alle Völker" vergl. nur Amos 9, 12! Dagegen sind ganz unwegdeutbare Gründe vorhanden, das der Prophetie Obadjas kurz vorhergegangene Ereignis in der auch von Amos (1, 6—11; 9, 12, 14) erwänten historischen Situation, der durch Philister und (an der Seite von Kuschiten wonende) Araber vollzogene Erstürmung sowie Ausplünderung Jerusalems unter Joram (2 Chron. 21, 16. 17), zu erkennen. Diese Gründe sind zunächst der Umstand, dass Obadjas Schrift sich gerade nur mit den in Amos und Joel auf Edom bezüglichen Partieen berürt*) und sodann die beiden Örtlichkeiten, an welchen die zu Obadjas Zeit weggeschleppten Gefangenen des Reiches Juda und speziell Jerusalems sich aufhielten. Denn Ob. läßt die teils aus den vorher (V. 19) erwänten nördlichen Gegenden des Zweistämmereiches (daher „die Gefangenen dieses Heeres") teils aus der Hauptstadt dieses Reiches weggefürten Kriegsgefangenen in phöni-

*) Wegen der von Joel erwänten Völkerverhältnisse muss ich auch seiner Schrift durchaus ihr hohes Alter vindiziren. „Die Gefangenschaft zurückfüren" (Joel 4, 1) steht schon Amos 9, 14 und Hos. 6, 11! Die wirkliche Kultusgeschichte nötigt zu keinem anderen Urteil.

cischen Distrikten bis Zarphath und in Sepharad weilen. Da hört die Möglichkeit auf, dass Ob. [sei es nach göttlicher Offenbarung *) oder sei es] nach erlebter Wirklichkeit die chaldäischen Deportationen der Judäer und Jerusalemer kannte. Denn, wenn dies der Fall gewesen wäre, könnte er Phönicien nicht und müsste er Babylonien selbst als Aufenthaltsort der Exulanten genannt haben, wie es 2 Kön. 24, 15 2c. geschieht. — Darnach kann Sepharad nicht, wie Schrader in „Keilinschriften und Geschichtsforschung" 1878, S. 119, sowie in Riehms Handwörterbuch 1881, S. 1460, und in „Keilinschriften und Altes Test." 1883, S. 447, für möglich und Friedr. Delitzsch in „Wo lag das Paradies", S. 249, für „überwiegend warscheinlich" hielt, mit einer im südwestlichen Medien gelegenen Landschaft Saparda identisch sein. Also Sepharad muss vielmehr mit dem von Joel (4, 4—6) und Amos (1, 6—9) den Philistern sowie Phöniziern vorgeworfenen Verkauf judäischer Kriegsgefangenen zusammenhängen. Nun sind aber schon die Jevanim (Joel 4, 6), obgleich nicht one Grund **), so doch one Not (seit Credners Kommentar zu Joel 1831 und noch von Hitzig-Steiner a. a. O. zu Joel 4, 6) in der Nähe der Edomiter in Arabien gesucht worden; denn von den Edomitern sind nur die Flüchtlinge Jerusalems hinter Verschluss gebracht worden (Ob. V. 14; vgl. dasselbe Verb Am. 1, 6. 9), aber das kann durch die Kriegsaktion selbst und braucht nicht durch den von Joel (4, 6) den Phöniciern allein und one Bezug auf Edom schuldgegebenen Sklavenverkauf geschehen zu sein. Folglich braucht auch Sepharad nicht in der Nähe Edoms in Jemen gesucht zu werden; sondern muss vielmehr in der Nähe der Phönicier und der von ihnen mit judäischen Sclaven versorgten Jonier liegen. Nun ist es doch eine missliche Auskunft, mit Ewald (Die prophet. Bücher des A. B., 1867, z. Obadjastelle) zu vermuten, dass ספרד ein alter Schreibfehler für שְׁפָרָם, einem Orte drei Stunden südöstlich von Akko, wo wenigstens in späteren Zeiten noch viele Judäer lebten, vergl. Joh. Schwarz, Das heilige Land, S. 138, sei. Warscheinlicher ist Sepharad dasselbe, wie das Çparda, welches in den altpersischen Keilinschriften dreimal (siehe Spiegel, Die altpers. Keilinschr., 2. Aufl. 1881, S. 4 f. 48 f. 54 f.) neben Jauna erwänt wird und warscheinlich Sardes (wegen des eingeschobenen v vergleicht Hitzig אַרְוַד, Ἄραδος) = Lydien neben den Joniern gewesen ist. (So zuerst Sylvestre de Sacy, dann Gesenius in Thesaurus ling. Hebr. s. v., dann hauptsächlich Lassen in seiner „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", VI, 1845, S. 50 f., wie auch noch Hitzig-Steiner a. a. O. und Kleinert in Langes Bibelwerk 1868 z. St.). Kaum möglich scheint es, dass an Sparta gedacht werde (so Frz. Delitzsch in Guerickes 2c. Zeitschrift 1851, S. 100; Keil, Einleit. § 88, 3, vgl. auch Mühlau-Volck in Gesenius' Handwörterbuch 1883, s. v.); denn dass nach Sparta selbst judäische Kriegsgefangene verkauft worden sind, ist unannehmbar, und die Griechen im allgemeinen sind mit dem Ausdruck Sparta nicht bezeichnet worden. Ferner da das vor ספרד stehende בְּ nicht deswegen, weil vor dem parallelen כנענים dieselbe Präposition fehlt, ein Wortbestandteil ist, sondern vielmehr כנענים notwendig Prädikatsnomen sein muss, nicht Umstand des Ortes sein kann: so ist es ein Notbehelf, wenn der Lehrer des Hieronymus sagte „Bosporum sic vocari". Nicht anders ist es zu beurteilen, wenn schon Onkelos ספרד mit אַסְפַּמְיָא (Hispania) übersetzte, obgleich er die parallele Örtlichkeit noch richtig mit צָרְפַת und also noch nicht, wie die mittelalterlichen jüdischen Interpreten (zunächst Raschi und Qimchi) mit פרנצא (Francia = Frankreich) identifizirte. Dass endlich die LXX für בספרד ἕως Ἐφραθά setzten, was Fritzsche in Schenkels Bibellexikon V, 281 als bemerkenswerth hervorhebt, ist mir nur eine von den vielen Spuren (vgl. m. Bemerkungen in Luthardts Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1883 2c., S. 401)

---

*) Denn dies würde der Analogie (Röm. 12, 6) der sicher datirten Prophetieen widersprechen.

**) Gegen Stade, De populo Javan (Gießener Programm 1880), S. 11 ff.

der Tatsache, daſs die Dunkelheiten des hebr. Textes von den griech. Übersetzern ausgelichtet worden sind. Davon, daſs Hendewerek (Obadjae oraculum in Idumaeos 1836) und Maurer (comment. gramm.-hist.-crit. in Vet. Test. Vol. II, 1836) das בִּסְפָרַד mit ἐν διασπορᾷ übersetzen zu sollen meinten, ist kaum Notiz zu nehmen, weil, wie bereits Caspari a. a. O. S. 137, Anm. sagte, das gegenüberstehende „Cananiter bis Zarphath" verlangt, daſs ספרד ein Ortsname ist, und weil der Name ספרד nicht ein nomen quadriliterum von der Wurzel פרד (zerstreuen Esth. 3, 8) mit vorgesetztem ס ist. **Friedr. Eduard König.**

Sequenzen. Die Sequenzen (sequentia, prosa, troparia) sind ursprünglich aus den Meßprosen, aus den langgedehnten Neumen oder Jubilos entstanden. Diese Neumen oder Jubilos waren ein Ausbruch freudiger Begeisterung und hatten ursprünglich keine Textunterlage, sondern wurden auf der letzten Silbe des Alleluja, also auf a gesungen. Diese textlosen, bloß die Endsilbe des Alleluja melismatisch widergebenden Jubilationen wurden Neuma, Pneuma genannt, da sie das Ausströmen, den Erguſs einer lebhaften und feierlichen Freude bezeichneten; und weil der Gesang ein mehr freudiges Jauchzen war, so wurden auch die Ausdrücke Jubilatio, Cantus jubilus, Cantus jubilationis gebraucht. Später erhielten sie die Bezeichnung Sequenzen, weil sie in der Regel dem Graduale auf das Alleluja folgten. Dieses Graduale oder Stufenpsalm war eine Art von Responsialgesang, welcher nach Verlesung der Epistel vom Vorsänger an der unteren Stufe des Ambons, eines hohen Pultes, auf welchem der Lektor die Epistel zu verlesen hatte, intonirt und vom Chor weitergesungen wurde. Der Ausdruck Sequenz war schon gebräuchlich, ehe man Sequenztexte dichtete und hatte derselbe ursprünglich eine bloß musikalische Bedeutung. An den großen kirchlichen Festen wie an den Festtagen der Heiligen wurde das Alleluja gesungen, und nur in der Fastenzeit trat an Stelle desselben der Tractus, d. i. der Gesang von mehreren Psalmversen oder auch eines ganzen Psalms. Melodisch unterschied sich der Tractus von dem freudigen Gesang des Alleluja, also der Sequenz, durch einen langsamen, traurigen Charakter. Doch wurden die Sequenzen später auch in jenen Messen eingefürt, in welchem kein Allelujagesang stattfand und schlossen sich gewönlich dem Tractus an.

Da der Umfang dieser textlosen Melodieen mit der Zeit ein immer größerer wurde, ja dieselben oft mehrere Linien umfaſsten, so suchte man nach einem Mittel, die Schwierigkeiten, welche sich der gesanglichen Ausfürung dadurch entgegenstellten, zu überwinden; man fand solches darin, daſs man den Melodieen Texte unterlegte. Es war in Frankreich, woselbst zwischen 830 und 840 die ersten Versuche gemacht wurden; denn ein gewisser Priester von Gimedia, dem heutigen Jumièges, unter Rouen an der Seine gelegen, dessen Kloster im Jare 851 von den Normannen verwüstet worden war und welcher im Kloster St. Gallen eine Zufluchtsstätte suchte, trug ein Antiphonar bei sich, in welchem die Verse zu den Sequenzen modulirt waren. Notker Balbulus 840/912 nahm Einsicht von diesem Antiphonar, und die fehlerhafte Behandlung dieser Gesänge veranlaſste ihn, solche Sequenzen selbst zu verfassen. Den melodischen Stoff zu denselben wälte er aus 50 verschiedenen Jubelmelodieen (Jubilos), deren jeder er einen besonderen Titel gab, welcher teils dem Lande oder Wonort des Verfassers oder den Anfangsworten der Verse ihres Graduals entlehnt waren. Die denselben zugrunde liegenden Melodieen gehören größtenteils dem Responsialgesang an, welcher aus der volksmäßigen Psalmodie hervorgegangen war. In melodischer Beziehung teilte Notker die Sequenzen in kürzere Tonsätze ein, von welchen ein jeder mit einem befriedigenden Schlusse versehen war und dem Sänger zugleich einen willkommenen Ruhepunkt bot. Der erste und letzte Satz erhielt eine eigene, selbständige Melodie, wodurch die Sequenzen sich der Liedform nähern. Hie und da enthalten auch die Mittelstrophen Motive des ersten und letzten Satzes, wie auch oft die letzte Strophe in eine höhere Lage versetzt ist. Kam das Alleluja in einer Sequenz refrainartig vor, so wurde dasselbe syllabisch gesungen. Als Grundregel

galt, dass auf jede Tonbewegung eine Silbe komme (Singulae motus cantilenae, singulas syllabas debent habere: Praefatio Notkeri ad Sequentias); nur die ersten Silben der Sequenzen waren von dieser Regel ausgenommen und enthält eine Silbe oft vier und noch mehr Töne. Jede Sequenz bestand somit aus einer Anzal musikalischer Phrasen oder Choräle, die entweder unmittelbar oder auch in einer gewissen Ordnung nacheinander widerkehren und unter sich in der Weise ein Ganzes bilden, dass der einzelne Choral für sich keinen abgeschlossenen Gedanken ausspricht, sondern jeder erst in seiner Beziehung zu den übrigen melodische Bedeutung erhält. Bezüglich des metrischen Baues hält die Notkersche Sequenz die Mitte zwischen freier Prosa und den eigentlich metrischen Versen. Die Mehrzal der Sequenzen korrespondiren in ihren Absätzen, an einzelnen Stellen nicht, und können daher auch in keine metrische Form gezwungen werden.

Die bekannteste Notkersche Sequenz ist „Media vita in morte sumus", jener ergreifende, nachmals in Gesaren so oft angestimmte Gesang. Der Choral: „Mitten wir im Leben sind", ist textlich eine getreue Nachbildung dieser Sequenz, wärend in der Weise die Sequenzmelodie nur noch wie von ferne anklingt. Im allgemeinen sind die Sequenzmelodieen aus dem offiziellen Ritualgesang der Kirche hervorgegangen und sollten dieselben neben dem Ceremonieengesang eine Art Liedergesang vorstellen.

Als eigentlicher Schöpfer der Sequenztexte ist Notker zu betrachten, da durch ihn die Sequenz aus dem ausschließlich musikalischen Gebiet in das der Litteratur, der Poesie tritt und eine reich ausgebildete stehende Form der christlichen Dichtung des Mittelalters wurde. Noch im 10. und 11. Jarhundert kannte man keine anderen Sequenzen, als die Notkerschen; später wurde das rhythmische Element durch das Prinzip der Silbenzälung verdrängt. Seit der Mitte des zwölften Jarhunderts gliedern sich dieselben in gereimte Strophen, der musikalische Charakter blieb jedoch stets derselbe. Später verfasste man auch Sequenzen nach beliebten Melodieen, oder wurden sie denselben angepasst.

Die Sequenzen scheinen nicht nur in St. Gallen, sondern auch anderswo häufig von zwei Chören gesungen worden zu sein. So fordert z. B. die Sequenz auf den Samstag vor Septuagesima die Sänger also auf: „Nun, ihr Gefährten, singt freudig Alleluja, und ihr o Knäblein, antwortet immer Alleluja, nun singet Alle insgesamt." Hieraus dürfen wir wol den Schluss ziehen, dass Männerstimmen mit Knabenstimmen im Gesang abwechselten. Natürlich war dieser Gesang ein Unisonogesang, da ja damals noch keine Mehrstimmigkeit bestand. Im Jare 1260 herrschte im Frauenmünster zu Zürich noch der Brauch, dass am Feste der heiligen Fides der eine Vers der Sequenz von den Stiftsdamen, der andere von den Chorherren gesungen wurde.

Die Sequenzen erfreuten sich großer Beliebtheit und waren sowol in Deutschland als in Frankreich und England verbreitet; bestand ja an manchen Orten für jede Messe eine eigene Sequenz und für besondere Feste sogar mehrere. Nur in Italien wurde sie von der römischen Kirche wegen ihrer volkstümlichen Färbung als gefärliche Neuerung angesehen und unter Papst Pius V. im Jare 1586, anlässlich einer neuen Ausgabe des Breviers auf fünf, noch jetzt in der katholischen Kirche übliche beschränkt. Es sind dies folgende: Die Ostersequenz „Victimae paschali laudes", nach einigen von Notker, nach anderen aus dem 11. Jarhundert stammend; die Pfingstsequenz „Veni sancte spiritus", welche dem König Robert von Frankreich 944/1031, von anderen Hermanus Contractus, † 1054, zugeschrieben wird; die Fronleichnamssequenz, Lauda Sion salvatorem", von Thomas von Aquino 1224/74; die Sequenz planctus beatae virginis „Stabat mater dolorosa", zum Feste der 7 Schmerzen Mariä von Jacobus de Benedictis, Franziskanermönch, † 1306, und das „Dies irae" von Thomas Celano (1250) gedichtet. Da die Totenmesse kein Alleluja, also auch keine Sequenz hatte, so scheint das „Dies irae" erst päter hineingekommen zu sein und soll diese Sequenz zuerst um die Mitte des 13. Jarh.'s in den zu Venedig neu aufgelegten Missalien enthalten sein.

Quellen: Antony, „Lehrbuch des Gregorianischen Gesangs, 1829, S. 72;

Josef Kehrein, „Lateinische Sequenzen des Mittelalters", Mainz, Florian Kupferberg, 1873; J. B. Lüft, „Liturgik", Mainz 1847, II, S. 110 ff.; Dr. Karl Bartsch, „Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters in musikalischer und rhythmischer Beziehung dargestellt", Rostock 1868; Karl Severin Meister, „Das kathol. deutsche Kirchenlied", Freiburg, Herder 1862; Schlecht, R., „Geschichte der Kirchenmusik, Regensburg, A. Coppenrath 1871; Schabiger, A., „Die Sängerschule von St. Gallen, Einsiedeln und New-York" 1858; Wolf, F., Über die Lais, Sequenzen und Leiche", Heidelberg 1841. **Joseph Sittard.**

Seraphim, s. Engel Bd. IV, 223.

Serapion. Unter diesem Namen sind dem kirchlichen Altertum folgende Persönlichkeiten bekannt geworden:

1) Als achter Bischof von Antiochien, Nachfolger des Maximus und Gegner der Montanisten, wird ein Serapion unter den ältesten Apologeten genannt. Eusebius berichtet H. eccl. V, 19. 22 von ihm, dass er an Caricus und Pontius geschrieben; zum Beweis aber, dass die ganze christliche Brüderschaft sich zu der lügenhaften Partei der neuen Propheten, d. h. der Kataphrygier, im Widerspruch befinde und darin einverstanden sei, habe er ihnen auch eine Erklärung des Claudius Apollinaris von Hierapolis zugehen lassen, und sein Buch sei durch andere bischöfliche Unterschriften, wie die des Märtyrers Aurelius von Cyrene und des Aelius Publius Julius von Develtum in Thracien bekräftigt worden. Eine spätere Notiz ibid. VI, 12 besagt, dass derselbe Serapion zalreiche Schriften hinterlassen; doch kennt Eusebius nur einige Briefe, wie den genannten an Pontius und Caricus und einen anderen an Domninus, welcher zur Zeit der Verfolgung zum jüdischen Aberglauben abgefallen sei, endlich aber eine Schrift über das Evangelium Petri. Aus dieser letzteren wird eine Stelle mitgeteilt, welche beweist, dass dieses Evangelium doketische Vorstellungen enthielt.

2) Von einem Märtyrer dieses Namens berichtet der Brief an Fabius von Antiochien bei Eusebius IV, 41; er wurde zu Alexandrien unter Decius in seinem Hause ergriffen, grausam gemartert und vom Oberstock kopfüber herabgestürzt; Beda u. a. verlegen seinen Todestag auf den 14. November.

3) Ein dritter Gleichnamiger wird zu den Gefallenen (*ἐν τῷ πειρασμῷ πεσών*) gezält. Dionysius schreibt von ihm nach Eusebius IV, 44 ebenfalls aus Alexandrien, dass er nach einem langen und durchaus unbescholtenen Leben sich dennoch zum Opfer bequemt (*ἐτεθύκει*). Hierauf sei Krankheit und heftigste Reue über ihn gekommen; um Vergebung zu erlangen, habe er zur Nachtzeit seinen Enkel zum Presbyter geschickt, dieser aber, selbst durch Krankheit verhindert, habe dem Knaben ein Stücklein der Eucharistie mitgegeben, welches er dem Greise, in Wasser getaucht, in den Mund stecken solle. Dies geschah, und sogleich gab der Getröstete seinen Geist auf.

4) Bedeutender als die Genannten war ein Ägypter Serapion, welcher um die Mitte des vierten Jarhunderts als Asket und Klosterpräfekt in der Wüste von Thebais im hohen Ansehen stand, hierauf aber durch den Einfluss des Athanasius zum Bischof von Thmuis erwält wurde. Beide Männer traten nunmehr in die engste freundschaftliche Verbindung; wie sehr jener von diesem geschätzt wurde, beweisen die vier an Serapion gerichteten und noch vorhandenen Sendschreiben des Athanasius, welche hauptsächlich das Wesen des heil. Geistes, also die gleichzeitige dogmatische Kontroverse betreffen. Seinerseits aber hat Serapion als Mitglied der Synode von Sardica 343 die Freisprechung des Athanasius bewirkt, und als dieser nachher bei dem Kaiser Konstantius aufs neue in Anklagestand versetzt und 355 fünf Bischöfe nach dem Abendlande abgeordnet wurden, um den Kaiser zu Gunsten desselben zu stimmen, stand Serapion an der Spitze der Gesandtschaft. Er soll um 358 gestorben sein. Sozomenus rühmt ihn als einen verehrungswürdigen und beredten Mann, bei Hieronymus heißt er Scholasticus, und Sokrates erwänt nach Evagrius von ihm die asketische Sentenz: *Ὁ νοῦς μὲν πεπωκὼς πνευματικὴν γνῶσιν τελείως καθαίρεται, ἀγάπη δὲ τὰ φλεγμαίνοντα μόρια τοῦ θυμοῦ θεραπεύει, πονηρὰς δ' ἐπιθυμίας ἐπιρ-*

ρεούσας ἴστησιν ἐγκράτεια. Von seinen Schriften und Briefen hat sich eine Abhandlung gegen die Manichäer erhalten, welche Photius Cod. 85 erwänt und die zuerst graece cum interpretatione Turriani, dann in Canisii Lect. antiq. ed. Basnage I, p. 33 edirt worden; siehe auch Serap. Regulae ad monachos in Gallandii Biblioth. patrum tom. VII. Übrigens vgl. Sozom. IV, 9. Socr. IV, 23. Hieron. de script. c. 99, die übrige Litteratur in Hambergers Zuverl. Nachr. II, S. 732, auch Schroeckh K.-G. XI, S. 247.

5) Ein fünfter Serapion versetzt uns in den Origenistischen Streit. Die ägyptischen Mönche waren einer grobsinnlichen Frömmigkeit ergeben und darum Hasser des Origenes, auch Serapion, ein durch Alter und Tugend hervorragender Abt, wollte von keiner Vergeistigung des Gottesbildes etwas wissen. Vergebens suchte ihn Paphnutius eines Besseren zu belehren, und Photius, ein gelehrter Diakonus aus Kappadocien, hielt ihm vor, es sei nur ein Wan, auf Grund von Gen. 1, 26 der Gottheit eine Menschengestalt beilegen zu wollen. Zuletzt mußte Serapion nachgeben, man freute sich darüber, er aber, im Begriffe zu beten, wurde durch dieses Zugeständnis dergestalt in Verlegenheit gesetzt, daſs er schmerzvoll ausrief: „O ich elender, sie haben mir meinen Gott genommen, ich habe keinen mehr, den ich festhalten kann, zu dem ich beten, den ich anflehen darf.“ So erzält Cassianus als Augenzeuge Collat. X, 2. Vgl. Sozom. VIII, 11. — Schroeckh VIII, S. 451. Gieseler, I, 2, 244. Neander II, S. 965 der gew. Ausg.

6) Endlich hatte Chrysostomus als Patriarch von Konstantinopel einen Diakonus, nachher Archidiakonus Serapion, welcher uns von Sokrates als ein hitziger Mensch geschildert wird. Er unterstützte den Bischof in seiner disziplinarischen Strenge, ging aber so weit, ihm zu raten, er möge, wenn er über den Klerus herrschen wolle, nur Alle mit dem Stocke (*μιᾷ ῥάβδῳ*) hinweg treiben; das steigerte natürlich den Unwillen der Kleriker. Späterhin gerieth Chrysostomus mit dem Severianus Bischof von Gabala in Syrien, welcher wärend der Abwesenheit des Ersteren die kirchliche Oberleitung in der Hauptstadt übernehmen sollte, in Konflikt. Auch diesmal schlug sich Serapion auf die Seite des Chrysostomus; er begegnete dem Severian unehrerbietig und versagte ihm die gewönlichste Höflichkeit, sodaſs dieser im Ärger ausrufen konnte: „Wenn Serapion als ein Christ stirbt, so ist Christus nicht Mensch geworden.“ Serapion erklärte dies geradezu für ketzerisch gesprochen und setzte durch, daſs Severian die Stadt verlassen mußte, obgleich einige Zeugen erklärten, der Ausruf habe nur dahin gelautet, „daſs Christus nicht Mensch geworden wäre“, *ὡς ἄρα Χριστὸς οὐκ ἐνηνθρώπησεν.* Chrysostomus ließ jedoch seinen leidenschaftlichen Bundesgenossen nicht fallen, machte ihn vielmehr zum Bischof von Heraklea in Thracien. Socr. H. e. IV, 11. Sozom. VIII, 10. Dazu die Bemerkungen bei Schroeckh und Neander. **Gaß.**

Sergius I., Papst. Nach dem Tode des Papstes Konon (22. Sept. 687) erfolgte eine zwiespältige Wal. Ein Teil des Volkes wälte den Archidiakon Paschalis, der schon wärend der Krankheit Konons den Exarchen Johannes in Ravenna für sich gewonnen hatte; der andere Teil erklärte sich für den Archipresbyter Theodor. Jeder der beiden Prätendenten bemächtigte sich eines Teils des lateranensischen Palasts; keiner aber war im Stande, seinen Gegner zu verdrängen. Eine Verständigung schien nur möglich, wenn es gelang, einen dritten Kandidaten aufzustellen, dem die überwiegende Majorität zufallen würde. Diesen Ausweg ergriffen die weltlichen und geistlichen Großen Roms. Ihr Kandidat war der Presbyter Sergius; der Abstammung nach ein Orientale — die Heimat seiner Eltern war das syrische Antiochia — war er doch im Abendlande, in Palermo, geboren; unter Adeodatus (672—676) war er nach Rom gekommen, erst seit 682 oder 683 war er Presbyter. Nun wurde er auf den bischöflichen Stul erhoben und mit Gewalt in den Lateran eingefürt; die Majorität des Volks trat sofort auf seine Seite, Theodor verzichtete freiwillig und huldigte dem Neugewälten; Paschalis, der Widerstand zu leisten versuchte, wurde genötigt das Gleiche zu tun, und als der Exarch, von jenem heimlich benachrichtigt, in Rom erschien,

konnte auch er nur die Rechtmäßigkeit der Wal anerkennen; doch nötigte er Sergius zur Entrichtung von 100 Pfd. Golds, so viel hatte Paschalis ihm zugesagt; Sergius sah sich genötigt, einen Teil des Kirchenschatzes von St. Peter zu verpfänden, um dem Exarchen genug zu tun. Am 15. Dez. 687 konnte er nun allgemein anerkannt, ordinirt werden.

Als Papst richtete Sergius seine Aufmerksamkeit sowol nach Westen wie nach Osten. Dort galt es das Verhältnis zu der angelsächsischen Kirche zu festigen und ein Band mit den von ihr ausgehenden Missionen auf dem Festlande zu knüpfen; hier, die entscheidende Autorität des römischen Stuls zu wahren.

Bei den Angelsachsen wie bei Pippin fand er bereitwilliges Entgegenkommen. Im zweiten Jare seines Pontifikats konnte er dem König Ceadwalla von Wessex in Rom die Taufe erteilen (Beda, h. e. V, 7); in den nächsten Jaren restituirte er den entsetzten Wilfrid von York (V. Wilfr. 41. 44. 48) und ernannte er den Erzbischof Brithwald von Centerbury zum Primas von Britannien (Wilh. Malmesb. Gest. pont. Angl. 1, 35). Am wichtigsten ist seine Verbindung mit Willebrord. Beda erzält, dass dieser, kurz nachdem er von Pippin zur Mission unter den Friesen ermächtigt war, sich nach Rom begab, ut cum ejus (Sergii) licentia et benedictione desideratum evangelizandi gentibus opus iniret, simul et reliquias beatorum apostolorum ac martyrum Christi ab eo se sperans accipere, ut dum in gente cui praedicaret destructis idolis ecclesias institueret, haberet in promptu reliquias sanctorum quas ibi introduceret . . Sed et alia perplura, quae tanti operis negotium quaerebat vel ibi discere vel inde accipere cupiebat. Einige Jare später (696) habe er sich auf Pippins Veranlassung wider nach Rom begeben, um dort die bischöfliche Ordination zu empfangen (H. e. V, 11). Alcuin erwänt die erste Romreise nicht, stimmt dagegen hinsichtlich der zweiten mit Beda überein (Vit. Wil. 6, vgl. lib. pontif. 164).

Das Verhältnis zu Konstantinopel wurde bestimmt durch die Stellungnahme des Papstes zu der trullanischen Synode von 692 (s. d. Art.). Obgleich die römischen Legaten den Beschlüssen der Synode zugestimmt hatten, weigerte sich Sergius, sie zu unterschreiben, als der Kaiser sie ihm zusandte; er verwarf sie mit aller Entschiedenheit. Justinian II. schickte daraufhin den Protospathar Zacharias mit dem Auftrage nach Rom, Sergius nach Konstantinopel abzufüren. Kaum aber wurde die Gefar, in welcher der Papst schwebte, bekannt, so erhob sich die Miliz von Ravenna und der Pentapolis (Ancona, Umana, Pesaro, Fano, Rimini) zu seinem Schutze und zog gegen Rom. Zacharias glaubte nur dadurch sein Leben retten zu können, dass er sich in den Schutz des Papstes begab, dem es auch gelang, die Aufregung zu beschwichtigen, er war vollständig Sieger. Diese Vorgänge sind in doppelter Hinsicht von Bedeutung: einerseits vertiefte die Verweigerung der Anerkennung der trullanischen Synode den Zwiespalt, der zwischen der abendländischen und morgenländischen Christenheit bereits vorhanden war; andererseits zeigt die Erhebung der Miliz, wie fest das Ansehen Roms in Italien stand: bei einem Streite zwischen Rom und Konstantinopel konnte nur Konstantinopel verlieren.

Schließlich mag angefürt werden, dass die Aufnahme des Agnus Dei in die Meßliturgie auf einer Anordnung Sergius I beruht.

Sergius starb am 8. September 701.

Litteratur: Lib. pontif. Vit. Sergii; Jaffé-Wattenbach, Reg. Pontific., p. 244 sq.; Bower-Rambach, Unpart. Historie d. röm. Päpste IV, S. 210 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im M.-A. II, S. 204 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom II, S. 97; Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl. III, S. 345; Langmann, Politik der Päpste, I, S. 188. Eine Schenkungsurkunde Sergius' I. bei de Rossi, Bullet. di arch. chr. II, 1, 93. Hauck.

Sergius II., Papst. Als Gregor IV. im Januar 844 starb bemächtigte sich, ein Diakon Namens Johannes an der Spitze eines Volkshaufens des Patriarchiums im Lateran; er hoffte im Besitze des Palasts die Wal auf sich lenken zu können. Ihm stellte der römische Adel den Archipresbyter Sergius entgegen, den er in der Basilika des heiligen Martin wälte und mit Waffengewalt in den

Lateran einfürte. Johann wurde gefangen genommen und entging nur durch das Dazwischentreten des Neugewälten dem Tode.

Sergius gehörte durch seine Geburt dem römischen Adel an; nach dem frühen Tode seiner Eltern war er am päpstlichen Hofe erzogen worden; Leo III. nahm ihn in den Klerus auf, Stephan IV. weihte ihn zum Subdiakon, Paschalis I. zum Priester, endlich Gregor IV. erhob ihn zum Archipresbyter.

Dass er oder die Partei, die ihn erhoben hatte, beabsichtigte, dem Papsttum eine selbständigere Stellung dem Kaisertume gegenüber zu geben, als es damals besaß, trat alsbald nach seiner Wal an den Tag; er wurde ordinirt, one dass die Bestätigung der Wal durch Kaiser Lothar abgewartet worden wäre. Der Kaiser erblickte in diesem Vorgehen mit Recht (vgl. Hlot. I const. Rom. M. G. Leg. I, 240) einen Treubruch der Römer; er sandte deshalb im Sommer 844 seinen Son Ludwig mit einem Heere nach Rom; in der Begleitung Ludwigs befand sich eine Anzal Bischöfe, an ihrer Spitze Drogo von Metz; sie sollten fordern, ne deinceps decedente apostolico quisquam praeter sui jussionem missorumque suorum praesentiam ordinetur antistes. Das Heer drang in das römische Gebiet wie in Feindesland ein; Sergius dagegen empfing Ludwig mit allen ihm zukommenden Ehren und verhinderte dadurch feindselige Schritte gegen seine Person. Es kam gleichwol zu einer stürmischen Verhandlung zwischen ihm und den Bischöfen und Großen, die Ludwig begleiteten. Den Gegenstand derselben gibt der Biograph des Papstes, der die Vorgänge überhaupt absichtlich verschleiert, nicht an; man kann aber nicht zweifeln, dass es sich dabei um jene Forderung des Kaisers handelte, und dass von dem Papst und den Römern ihre Berechtigung anerkannt wurde; Prudentius von Troyes läßt Ludwig seinen Auftrag ausrichten (Annal. Bertin. ad ann. 844: peractoque negotio Hlodowicum pontifex Romanus unctione in regem consecratum cingulo decoravit). Im Zusammenhange steht wol auch die von dem Biographen erwänte, aber anders motivirte Tatsache, dass die Römer dem Kaiser von neuem den Eid der Treue leisteten. Zugeständnisse des Papstes hat man one Zweifel auch in der Krönung Ludwigs zum lombardischen König, in der Ernennnng Drogos von Metz zum päpstlichen Vikar diesseits der Alpen mit sehr weitgehender Selbständigkeit zu erkennen (Schreiben des Papstes an die transalp. Bischöfe bei Mans. Coll. conc. XIV, 806). Verhielt er sich dagegen sehr schroff gegen die wegen ihrer Verbindung mit Lothar vertriebenen Bischöfe Ebo von Rheims und Bartholomäus von Narbonne, so wird hiefür die Rücksicht auf Karl den Kahlen maßgebend gewesen sein. Später hat Sergius für Ebo gegen Hincmar Partei ergriffen; aber er tat es gedrängt von Lothar, one Nachdruck und one Erfolg (Hincm. ep. 11 ad Nicol. Pap. Mign. CXXVI, 82 sq.). An Durchfürung der ursprünglichen Tendenzen war demnach nicht zu denken.

Von der Tätigkeit des Papstes erwänt sein Biograph nur noch das, was er zum Bau und Schmuck von Kirchen tat. Er schweigt dagegen über die Verwüstung Roms und die Plünderung der Peters- und der Paulskirche durch die Sarazenen im August 846 (vgl. hierüber Annal. Bert. ad h. a.). Kurz darnach, am 27. Januar 847, starb Sergius II.

Litteratur: Lebensbeschreibung im lib. pontif, womit zu vgl. die Mitteilungen in der Fortsetzung der Annales Bertiniani durch Prudentius. Jaffé-Wattenbach, Regest. Pontif. p. 327 sq.; Bower-Rambach, Unpart. Historie der röm. Päpste V, S. 574; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M.-A. III, S. 95; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II, S. 196; Dümmler, Geschichte des Ostfränk. Reichs, I, S. 237 ff.; Baxmann, Politik der Päpste, I, S. 349. **Hauck.**

Sergius III., Papst. Sein Pontifikat fällt in die Zeit der sog. Pornokratie, er selbst gehörte zu den Buhlen der Marozia; er soll der Vater des späteren Papsts Johann XI. sein (Liudprand, Antap. II, 48). Schon nach dem Tode Theodors II. wurde er, damals Diakon der römischen Kirche, von einem Teile des Volks zum Papste gewält; er musste jedoch dem durch Kaiser Lambert begünstigten Johann IX. weichen; er begab sich nach Tuscien in den Schutz des Mark-

grafen Adalbert; sieben Jare brachte er bei ihm zu. Nach der Absetzung des Papstes Christophorus kehrte er nach Rom zurück und erhielt nun wirklich den päpstlichen Stul. Nach Flodoard, der überhaupt günstig über ihn urteilt (de Chr. triumph. ap. Ital. XII, 7), waren die Wünsche des Volks, nach Liudprand (I, 30) der Einfluſs der tuscischen Partei dabei maßgebend. Von Taten dieses Papstes wird nichts berichtet als der Neubau des durch ein Erdbeben zerstörten Lateran (Benedicti chron. 27). Über seine Stellung in der Frage der Rechtmäßigkeit des Pontifikats des Formosus s. Bd. IV, S. 594. Er starb im September 911.

Litteratur: Watterich, Pontif. Roman. Vitae I, p. 32. 37. 85. 660 sq.; Jaffé-Wattenbach, Regest. Pontif. p. 445; Dümmler, Gesch. des Ostfr. Reichs, II, S. 596; Derselbe, Auxilius und Bulgarius; Bower-Rambach, Unpart. Historie der röm. Päpste VI, 267; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M.-A., III, S. 268; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, II, S. 227; Hefele, Conciliengeschichte, IV, S. 574; Baxmann, Politik der Päpste, II, S. 76. **Hauck.**

Sergius IV., Papst, war ein geborener Römer, er war zuerst Bischof von Albano und wurde im Juli 1009 auf den päpstlichen Stul erhoben. Es war die Zeit, in welcher die Crescentier alle Macht in Rom besaßen, sodaſs die Päpste kaum etwas anderes als Werkzeuge in ihrer Hand waren. Ob Sergius der Mann gewesen wäre, unter günstigeren Verhältnissen zu handeln, wissen wir nicht, die einzigen Spuren seines Wirkens sind eine Anzal Privilegien für Klöster. Segius wird als der erste Papst bezeichnet, der bei seiner Stulbesteigung einen neuen Namen annahm, er hieß ursprünglich Petrus; er starb im Juni 1012.

Litteratur: Watterich, Pontif. Roman. Vitae, I, p. 69. 89. 700; Jaffé-Wattenbach, Regest. Pontif. p. 504; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im M.-A. IV, S. 12; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, II, S. 227. **Hauck.**

Sergius, Konfessor, ὁμολογητής. Von ihm handelt Photius im Codex 67 als dem Verfasser eines Geschichtswerkes, welches von der Regierung des Kaisers Michael Balbus ausgehend, dann auf die „verabscheuungswürdige" Handlungsweise des Kopronymus zurückgreifend, hierauf das Regiment des Balbus bis zum achten Jare (821—28) verfolge, politische und kirchliche Begebenheiten umfasse und von der Glaubensansicht des Schriftstellers Zeugnis gebe. Photius rühmt an dieser Schrift einen ausgezeichneten Grad von Einfachheit und Klarheit; sie vereinige Schmucklosigkeit mit natürlicher Schönheit der Darstellung derɡestalt, daſs man glauben möchte, sie sei aus dem Stegreif hingeworfen. Übrigens wird von dem Verfasser nichts weiter gesagt; das Prädikat Konfessor kann sich nur auf die standhafte Opposition gegen die kaiserlichen Bilderverbote beziehen. Diesen Sergius, aus Konstantinopel gebürtig, versetzt Baronius in die Regierung Leo's des Isauriers, welcher ihn als hartnäckigen Verteidiger des Bilderdienstes nebst anderen Ungehorsamen vorgefordert, grausam behandelt, eingekerkert, seiner Güter beraubt und mit Frau und Kindern verbannt habe, — dies sei 735 geschehen nach Aussage des griechischen Menologiums vom 13. Mai. Allein schon Pagi bemerkte den chronologischen Fehler, er beruft sich auf die Angabe des Synaxariums der Kirche von Konstantinopel, nach welcher, wie die Akten der Bollandisten bezeugen, ein anderer Sergius ebenfalls wegen halsstarrigen Bilderglaubens vom Kaiser Theophilus in änlicher Weise miſshandelt worden; und nur dieser letztere könne von Photius gemeint sein. Daſs Pagi das Richtige gesehen, erhellt schon aus dem Zeitalter des genannten Werkes, welches bis 828 reicht. Seitdem sind die Kritiker darin einverstanden, daſs der von Photius gerühmte Sergius ins 9. Jarhundert gehört und nach aller Warscheinlichkeit unter Theophilus (829 ff.) den Ruhm eines Bekenners davongetragen hat. Seine Geschichtsdarstellung, deren Abfassung in die Jugendzeit des Photius fällt, ist gänzlich verloren. — Vgl. Phot. Biblioth. cod. 67. Baron. Annal. XII, p. 424 ad. ann. 735. Cave, Hist. liter. unter diesem Artikel. Ausfürliches Heiligen-Lexikon nebst Heiligen-Kalender, Cöln und Frankfurt 1719. **Gaß.**

Sergius, Haupt der Paulicianer, s. d. Art. Paulicianer Bd. XI, S. 344.

Sergius, Patriarch von Konstantinopel, s. d. Art. Monotheleten Bd. X, S. 792.

Serubabel wird in den nachexilischen Schriften des Alten Testaments als eines der bedeutendsten Häupter des ersten Zuges der in ihre Heimat zurückkehrenden Exulanten genannt. Er war ein Sprößling des davidischen Königshauses, ein Son Sealtiels (Esra 3, 2; 5, 2; Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4. 23; Matth. 1, 12; Luk. 3, 27) oder, wie 1 Chron. 3, 16—19 angibt, ein Son Pedajas (über die Abstimmung Serubabels vgl. A. Köhler, Die Weissagungen Haggais S. 115—117). Geboren wurde er warscheinlich nicht mehr in Juda, sondern bereits in Babylon; wenigstens deutet hierauf sein Name זְרֻבָּבֶל, welcher am natürlichsten als eine Zusammenziehung aus זְרוּעַ und בָּבֶל, in Babylonia satus sive genitus erklärt wird (vgl. Köhler a. a. O. S. 12). Neben dem Namen Serubabel scheint er auch den babylonisch-persischen Namen Sesbazar, שֵׁשְׁבַּצַּר, gefürt zu haben (Esra 1, 8; 5, 14. 16), gleichwie auch Daniel und seine drei Freunde (Dan. 1, 7) und Hadassa (Esth. 2, 7) neben ihren hebräischen Namen noch babylonische oder persische Namen trugen; wenigstens wird der Leiter des Tempelbaues und ebenso auch der Statthalter über Juda bald Sesbazar, bald Serubabel genannt (vgl. Esra 5, 16 mit Esra 3, 8 ff. 4, 2 und ferner Esra 5, 14 mit Hag. 1, 1. 14; 2, 2. 21; doch s. auch Calmet zu Esra und Hag. 1, 1; Jost, Allgemeine Geschichte des israelit. Volkes, I, S. 418; de Saulcy, étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie, Paris 1868; Schrader, Einleitung S. 387; Kaulen, Einleitung S. 208). Als Abkömmling aus dem Hause Davids, und zwar speziell aus der königlichen Linie des davidischen Hauses, nahm er unter den Exulanten die Stellung eines Fürsten über Juda, נָשִׂיא לִיהוּדָה, ein (vgl. Esra 1, 8). Diese Stellung Serubabels unter seinen Volksgenossen wurde auch von Cyrus anerkannt und bestätigt, sowol dadurch, dass gerade ihm die heiligen Gefäße des jerusalemischen Tempels überantwortet wurden (Esra 1, 8), als insbesondere dadurch, dass Cyrus ihn zum Statthalter, פֶּחָה, über die neue Kolonie in Jerusalem ernannte (Esra 5, 14). Als פַּחַת יְהוּדָה scheint Serubabel jedoch dem Satrapen der westeuphratischen Länder des persischen Reichs, פַּחַת עֲבַר־נַהֲרָה, untergeben gewesen zu sein (vgl. Esra 5, 3). — Im Verein mit dem Hohenpriester Josua fürte Serubabel jene erste Abteilung von Israeliten, welche von der Erlaubnis des Cyrus, sich in ihrer alten Heimat wider ansiedeln zu dürfen, im J. 536 Gebrauch machten, nach Jerusalem zurück. In Jerusalem selbst nahm er in hervorragender Weise Teil an der Feststellung der Geschlechtsregister (Esra 2, 63; Neh. 7, 65), an der Widerherstellung und Dotirung (Neh. 7, 70) des gesetzmäßigen Kultus, an dem Aufbau des Tempels und an der Abweisung der Samariter, als diese begehrten, sich am Tempelbau beteiligen zu dürfen. Die Abweisung der Samariter verursachte bekanntlich eine langjärige Unterbrechung des begonnenen Tempelbaues. Als später unter der Regierung des Darius I. Hystaspis die Propheten Haggai und Sacharja zur Wideaufnahme des nur allzulange unterbrochenen Werkes aufforderten, richteten sie ihren Manruf insbesondere an Serubabel und Josua, als die beiden weltlichen und geistlichen Häupter des Volkes, und legten hiemit ihnen die ganze Verantwortlichkeit dafür auf, wenn troß dieser prophetischen Aufforderung das von Jehovah befohlene Werk nicht wider in Angriff genommen werden sollte. Der Tempelbau wurde daher unter der Leitung Serubabels und Josuas jetzt wider begonnen. Nach Pseudoesra 4, Josephus antiquit. XI, 3 hätte Serubabel bei dem Könige Darius, bei welchem er σωματοφύλαξ gewesen sei, auch die Erlaubnis zur Fortsetzung des Tempelbaues ausgewirkt; allein diese Nachricht ist bei ihrer Unvereinbarkeit mit dem kanonischen Buche Esra durchaus unglaubwürdig. Auch unter Darius Hystaspis stellten sich dem Tempelbau wider manche und nicht unbedeutende Schwie-

rigkeiten entgegen (vgl. Esra 5, 2 ff.); aber Serubabel erhielt von Jehovah durch den Propheten Sacharja 4, 7. 9 die Versicherung, daſs sich vor ihm alle Schwierigkeiten ebnen sollten, und daſs gerade er, der den Grund zum zweiten Tempel gelegt habe, denselben auch vollenden dürfe. Zum Lohn für die Treue, mit welcher Serubabel für den Wideraufbau des Tempels sorgte und damit den Willen Jehovahs erfüllte, wird er von Hag. 2, 23 mit dem Ehrennamen eines Knechtes Jehovahs belegt und ihm die Verheißung gegeben, daſs Jehovah, wärend er rings umher alle Fürstentümer der Heidenwelt vernichte, Serubabels Fürstentum waren und schützen werde; es wird damit die messianische Hoffnung aus der Menge der Davididen speziell auf die Person Serubabels verwiesen. — Vgl. noch W. Neumannn, Die Weissagungen des Sakharjah, S. 13 ff.; Schenkel im Bibellexikon; Kleinert in Riehms Handbuch. **A. Köhler.**

Servatius, der heilige. — Nach Athanasius (Apol. II, p. 767) befand sich unter den Beisitzern des Konzils von Sardica im Jare 347 auch ein gallischer Bischof Servatius, vielleicht der nämliche, der (nach Athanas. Apol. II, p. 679) im Jare 350 von Magnentius nebst mehreren Anderen als Gesandter an Kaiser Constantius geschickt wurde und sehr warscheinlich der nämliche, den Sulpicius Severus (Hist. Sacra II, p. 166) als Bischof von Tongern bezeichnet und unter den standhaften Konfessoren athanasianischer Rechtgläubigkeit beim Konzil von Rimini im J. 359 erwänt. Fast nur diese Angaben lassen sich als wirklich geschichtliche Nachrichten über den tungrischen Bischof Servatius betrachten. Denn schon die Nachricht, daſs er einem Provinzialkonzil zu Köln im J. 346 beigewont habe, ist ebenso verdächtig, wie die Echtheit der angeblichen Akten dieses Konzils (vgl. als neuesten Versuch einer Verteidigung von deren Echtheit: Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands I, 277 ff.). Und mit dem, was Gregor von Tours (Hist. Francorum II, 5; vgl. De glor. Confessorum c. 72) über ihn berichtet, betreten wir vollends das Gebiet der unkritischen Legende. Denn darnach wäre Servatius erst um die Zeit des verheerenden Hunneneinfalls unter Attila Bischof von Tongern gewesen, hätte auf die Nachricht vom Heranrücken dieser Barbaren eine Pilgerfart nach Rom gemacht, um durch Gebet am Grabe Petri die seiner Stadt drohende Gefar der Zerstörung womöglich abzuwenden, hätte aber nach mehrtägiger Andacht die göttliche Weisung zur Rückkehr in seine, dem Gerichte der Verwüstung durch die Barbaren unabwendbar verfallenen Heimat empfangen, und wäre sogleich nach seiner Rückkehr in Maastricht, wohin er sich von Tongern aus begeben, gestorben, ein Jar bevor die Hunnen kamen und Tongern zerstörten. Will man hier nicht eine Verwechselung einer früheren (germanischen) Barbaren-Invasion mit derjenigen der Hunnen annehmen — wie dies z. B. die Bollandisten, Tillemont und schon Baronius getan haben —, so müſste man den Tod des Servatius ins Jar 450, ein Jar vor der Zerstörung Tongerns und vor der Schlacht auf den catalaunischen Feldern setzen und in diesem Falle entweder dem Heiligen ein ultracentenares Alter zuschreiben, oder den Servatius des turonensischen Gregor von dem des Athanasius und Sulpicius Severus als einem frühren unterscheiden. Allein eine uralte und wol nicht unglaubwürdige Tradition der Kirche von Maastricht gibt in ganz bestimmter Weise den 13. Mai des J. 384 als Todestag des heiligen Servatius an, und von zweien tungrischen Bischöfen dieses Namens verlautet sonst nirgends etwas. Weshalb man wol einen prochronistischen Irrtum bei Gregor anzunehmen, oder (mit Friedrich a. a. O. S. 305) seine Erzälung von des Heiligen Romfart beim Heranrücken der Barbaren außer Beziehung zur Zeit der Attila-Invasion zu setzen und ins J. 375 oder 376 zu verlegen haben wird. Fabelhaft ist ja, was Gregor von der frühzeitigen göttlichen Kenntlichmachung der Heiligkeit des verstorbenen Bischofs durch wunderbares Nichtbeschneitwerden seines Grabes berichtet. Tatsächlich wird dagegen jedenfalls sein, daſs dieses in Maastricht befindliche Grab frühzeitig eine vielbesuchte Andachtsstätte wurde; daſs der dasige Bischof Monulph im Jare 562 die Gebeine des Heiligen in eine neue, nach ihm benannte Kirche transferiren ließ; daſs im J. 726, nach einem Siege

Karl Martells über die Araber, der gerade am Tage des heil. Servatius, also am 13. Mai, erfochten worden war, eine abermalige Erhebung seines Leichnams durch den Bischof Hubertus stattfand, und daſs seitdem die Reliquien, die Wunderlegenden und überhaupt der Kultus des Heiligen noch an verschiedenen anderen Orten Eingang fanden.

Vergl. Acta Sanctor. Boll. 13. Maii; Tillemont, Mémoires etc. Tom. VIII, p. 639 sqq.; Rettberg, K.G. Deutschlands, I, S. 204 ff.; Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands, I, S. 300 ff.; Hefele, Conciliengeschichte I, 515; Stadler-Ginal, Heiligenlexik. V, 263 f. **Zöckler.**

Servatus Lupus, s. Lupus Bd. IX, S. 34.

Servet oder Serveto, Michael, der geistreiche Zeitgenosse der Reformatoren und Märtyrer seiner antitrinitarischen Lehre, wurde geboren 1511 in der ursprünglich zu Navarra gehörenden, damals eben erst für Aragonien eroberten Stadt Tudela. Sein Vater gehörte einer alten spanischen Juristenfamilie an, die Mutter war eine Französin und hieß Reves (daher auf Servets Erstlingswerken: Michael Serveto alias Reves); der Stammort der Familie Servet aber war das catalonische Dörflein Vilanova, weshalb Michael sich später nach der Sitte der Zeit auch Villanovus nannte. Frühzeitig zum Juristen bestimmt, machte Servet seine ersten allgemeineren Studien in Saragossa bei dem gelehrten Geographen Petrus Martyr de Anghiera und trat 1525 als Amanuensis in den Dienst des kaiserlichen Hofgeistlichen Juan de Quintana. Als Begleiter desselben kam er 1528 nach Toulouse, wo er zunächst allerdings Jurisprudenz studirte, in der Folge aber durch das Auffinden einer Bibel zum „estudieux de la Saincte Escripture" wurde. Angeregt durch das Studium der Schrift hielt er sofort mit einigen seiner Mitschüler collegia biblica und vertiefte sich in die Schriften Melanchthons und Pauls von Burgos. Mit Quintana wonte Servet im Februar 1530 der Krönung Karls V. zu Bologna bei und reiste sodann im Gefolge seines Herrn, welcher mittlerweile kaiserlicher Beichtvater geworden, nach Deutschland zum Reichstage. Es ist nicht unmöglich, daſs Servet schon in Augsburg die Bekanntschaft Butzers gemacht, sich ihm angeschlossen, mit ihm Luther in Koburg besucht hat und in Butzers Begleitung im Herbste 1530 nach Basel gekommen ist. Allein nachweisbar ist von alledem bloß sein Zusammensein mit Ökolampad im Oktober 1530.

Ökolampad, der onehin fremdartige Anschauungen besser ertragen konnte als irgend einer seiner Zeitgenossen, nahm den Fremdling um seiner geistigen Strebsamkeit willen herzlich auf und ließ sich in mündliche und schriftliche Verhandlungen mit ihm ein, immerhin in der Hoffnung, den theologischen Erforschungstrieb Servets in richtige Banen leiten zu können. Die vorliegenden Briefe des Basler Reformators an und über den spanischen Philosophen sind außerordentlich beachtenswert; sie zeigen uns nämlich, daſs Servets antitrinitarische Anschauungen schon 1530 im wesentlichen abgeschlossen waren, und daſs er von Anfang an auch der liebevollsten Belehrung eine unzugängliche Starrköpfigkeit entgegengesetzt hat, welche selbst den wolwollenden Ökolampad unheimlich berürte und zum Ingrimm reizte. Hatte der erste Brief noch beginnen können: „Joh. Oec. Serveto Hispano Domini spiritum precatur", so muſs der zweite die Opposition schon deutlicher hervorkehren, den Adressaten anreden als „negans Christum esse filium Dei consubstantialem" und in der Ermanung gipfeln: „wenn wir dich noch als einen Christen sollen gelten lassen, so muſst du bekennen, daſs Christus Gottes gleichartiger und gleichewiger Son sei". Und als Servet, der in Basel wol wegen Ökolampads Widerstand keinen Drucker hatte finden können, nach Straßburg gereist war, sich dort bei Capito und Butzer festgesetzt und in Hagenau sein Erstlingswerk de trinitatis erroribus libri VII hatte drucken lassen, da bat Ökolampad Butzern, er möge doch an Luther schreiben, daſs sie, die Schweizer und Elsässer Reformatoren, mit dem Buche nichts zu schaffen hätten, und nannte den Spanier in diesem Briefe geradezu eine Bestie. Zwar wollte Ökolampad in einem bezüglichen Gutachten an den Basler Rat auch jetzt noch nichts von persönlicher Verfolgung des Verfassers wissen, aber die Verbreitung seiner Schriften sollte

obrigkeitlich verboten und mit Gewalt verhindert werden; und auch Zwingli warnte ernstlich vor den grundstürzenden Irrlehren dieses abscheulichen Spaniers. Nun suchte zwar Servet in der Einleitung zu seiner zweiten 1532 ebenfalls im Elsaß erschienenen Schrift, Dialogorum de trinitate libri II; de justitia regni Christi capitula IV, den schlimmen Eindruck, den sein erstes Buch hervorgerufen, durch Zugeständnisse formeller Natur zu verwischen, allein in der Sache selbst blieb er dabei, dass weder die alte Kirche noch die Reformatoren sich im Einverständnis mit der heiligen Schrift befänden. Damit hat Servet seine Verbindung mit der Reformation, welche überhaupt nie eine lebensvolle gewesen und nicht über das Stadium der ersten Präliminarien hinausgekommen ist, für immer abgebrochen. Ihm gingen die Reformatoren alle in der Kritik der Kirchenlehre lange nicht weit genug.

Unbefriedigt verließ Servet Deutschland, das er offenbar mit hochfliegenden Hoffnungen und Plänen betreten hatte. Er ließ nun sogar eine Zeitlang die theologischen Untersuchungen liegen und widmete sich in Paris unter dem Namen Villanovanus dem Studium der Medizin. Damals befand sich auch Calvin in Paris, doch kam eine bereits verabredete Besprechung der beiden nicht zu Stande. Servet verließ auch Paris schon 1534 wider und lebte nun einige Jare in Lyon, wo er teils als Korrektor für eine Druckerei arbeitete, teils litterarisch tätig war. In letzterer Beziehung machte er sich damals verdient durch eine Neu-Ausgabe des Ptolemäus mit zalreichen selbständigen, teilweise sehr geistreichen Anmerkungen (freilich diejenige über die Unfruchtbarkeit Palästinas, welche ihm Calvin später als Verleumdung Mosis zur Last legte, stammte gar nicht von ihm!). Von 1537 an finden wir ihn aufs neue in Paris und zwar vorzugsweise mit medizinischen Fragen beschäftigt, für welche er im Verkehr mit dem namhaften Lyoner Gelehrten Symphorien Champier neues Interesse gewonnen hatte. Auch auf diesem Gebiet wies er bald hervorragende Leistungen auf: jener Zeit gehört seine Abhandlung über die Syrupe und ihren Gebrauch in der Medizin, einer späteren die Entdeckung des doppelten Blutkreislaufes an. Er erwarb sich auch 1538 in Paris den medizinischen Doktorgrad. Doch zogen ihm fast zu gleicher Zeit seine öffentlich ausgesprochenen Ansichten über die gerichtliche Bedeutung der Astrologie die heftigsten Anklagen von Seiten der Pariser Universität zu, in Folge welcher er die Hauptstadt verlassen musste. Auch zu Charlieu im südlichen Frankreich, wo er nun einige Zeit als Arzt praktizirte, konnte er nicht bleiben. Dagegen hat er von 1540 an eine Reihe von Jaren in Vienne zugebracht, und zwar in den glücklichsten Verhältnissen als vertrauter Freund seines ehemaligen Pariser Schülers, des Erzbischofs Paulmier, und als allgemein geachteter und beliebter Arzt. Von Vienne aus besorgte Servet für befreundete Lyoner Verleger eine zweite Auflage seiner Ptolemäus-Edition, sowie eine neue Ausgabe der lateinischen Bibelübersetzung des Sanctes Pagninus (vergl. den Art. „Lat. Bibelübersetzung Bd. VIII, S. 461).

Wol aus dieser erneuten Beschäftigung mit der heil. Schrift erwuchs nun im Laufe der vierziger Jare allmählich Servets Hauptwerk, die Entwicklung des Gedankens, das nicht erst im Laufe des Mittelalters, sondern seit den Tagen der alten ökumenischen Konzilien und gerade durch diese seinem ursprünglichen Wesen entfremdete Christentum zu rekonstruiren. So wenig ein solches Programm der modernen Theologie horrend erscheinen kann, so sehr wir im Gegenteil prinzipiell eine solche restitutio ad integrum als eine notwendige Konsequenz der Reformation begrüßen müssen, so natürlich ist es, dass Servets Zeitgenossen dafür nicht das mindeste Verständnis besaßen, und dass namentlich die Freunde der Reformation in Servets Anschauungen gerade wie im Anabaptismus eine Lebensgefar für die evangelische Kirche erblickten. So fand denn Servet auch für dieses Werk wie für seine erste Schrift nur auf Umwegen einen Drucker. Der Lyoner Buchhändler Johann Freslon, an den Servet sich zunächst wandte, verlangte offenbar ein Gutachten Calvins. Wenigstens finden wir Servet in den Jaren 1545 und 1546 durch Vermittelung Freslons in lebhafter Korrespondenz mit dem praedicator Gebeunensium. Allein wie schon früher im Verkehr mit Ökolampad, so

lernen wir auch jetzt Servet kennen als einen, der nur Belehrung **erteilen** und vom Standpunkte geistiger Superiorität aus seinen subjektiven Anschauungen der biblischen Offenbarung die Anerkennung objektiver Warheit erzwingen will. Calvin wird als ein beschränkter Kopf behandelt, er, Michael Servet, dagegen nahezu identifizirt mit dem Michael der Apokalypse (12, 7). Obgleich Calvin nicht gewont und gewiss auch keineswegs gewillt war sich sagen zu lassen, er besitze keinen rechten Begriff von der Widergeburt u. dgl., antwortete er dennoch dem selbstbewussten Spanier zuerst one Herbe, indem er ihn, wie es einst Ökolampad getan, ermante, seinen hochfarenden Sinn aufzugeben und ein demütiger Schüler der Warheit zu werden. Zu diesem Behufe verwies ihn Calvin auf seine institutio. Daraufhin sandte ihm Servet ein Exemplar derselben mit zalreichen Randglossen und zugleich im Manuskript einen Teil seines eigenen in Vorbereitung befindlichen Werkes mit der Bemerkung, Calvin werde darin neue und staunenerregende Gedanken finden! Zugleich erbot er sich, selbst nach Genf zu kommen, um, wenn Calvin dies wünsche, ihm persönlich seine Anschauungen vorzutragen. Daraufhin erklärte Calvin im Februar 1546 in einem Schreiben an Freslon, er habe Nötigeres zu tun als sich mit diesem anmaßenden Menschen zu beschäftigen, und in einem Brief an Farel, er würde, falls Servet nach Genf käme, nicht versprechen können, dass er den gefärlichen Irrlehrer wider lebend aus der Stadt ziehen ließe.

Servet schickte nun zwar Calvin ein höhnisches Abschiedsschreiben, knüpfte aber mit anderen Genfer Predigern und mit Viret an; freilich mit um so weniger Erfolg, weil er nun immer desperatere Aussprüche tat, und z. B. hinsichtlich der Trinitätslehre zu der blasphemischen Äußerung sich hinreißen ließ: „statt des Einen Gottes habt ihr einen dreiköpfigen Cerberus". In einem dieser Briefe (an den Genfer Prediger Abel Poupin) kommt auch die bemerkenswerte Stelle vor: „Ich weiß des Bestimmtesten, dass ich um dieser Sache willen das Leben werde lassen müssen; dennoch bleibe ich unentwegt, damit ich, der Jünger, änlich werde meinem Meister". Und in der Tat ließ er nun, heimlich zwar, sein längst vorbereitetes Werk bei Balthasar Arnouillet in Vienne drucken und versandte es, one in Vienne selbst das Mindeste laut werden zu lassen, Anfangs 1553 nach Lyon, Genf und Frankfurt. Der genaue Titel lautet: Christianismi Restitutio. Totius ecclesiae apostolicae ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis baptismi et coenae domini manducationis. Restituto denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo. MDLIII. Der Druckort ist nicht angegeben, der Name des Verfassers nur am Schlusse mit den Buchstaben M. S. V. angedeutet. Das umfangreiche Buch (734 Oktavseiten) könnte eigentlich auch als „Servets sämtliche theologische Werke" bezeichnet werden; denn es besteht aus lauter großen und kleinen Aufsätzen und beginnt mit einer allerdings überarbeiteten Widerholung von Servets früheren Einwendungen gegen die altkirchliche Trinitätslehre, und zwar wird das früher Gesagte womöglich mit noch massiveren Ausdrücken bestätigt und dabei namentlich der Umstand hervorgehoben, dass die unbiblische, zu Tritheismus und Atheismus fürende, satanische Lehre gleichzeitig mit dem Verderben der Kirche aufgekommen sei.

Der positive Lehrgehalt von Servets Restitutio ist nicht leicht zu gewinnen und noch weniger leicht zusammenzufassen. Mit der Wesenstrinität verwarf Servet keineswegs die Trinität überhaupt; er konstatirt vielmehr eine Offenbarungstrinität, indem er Gott sich zweifach zur Offenbarung disponiren lässt. Der erste Offenbarungsmodus, der Erscheinungsmodus, das Wort ist zunächst vorhanden als göttliches Urlicht, der zweite Offenbarungsmodus, der Mitteilungsmodus, der Geist als göttliche Urkraft. Nach der Schöpfung erschien das Wort in dem ursprünglichen Wesen Adams, in den Engeln, Theophanien und Lichtwolken des alten Bundes als Schattenbild, bis es in Christo Fleisch wurde. Maria muss in der Tat Gottesmutter genannt werden; denn auch der Leib Christi war himmlischer Substanz, ist es aber in voller Glorifikation erst seit der Auferstehung. Durch den erhöhten Christus, jetzt Jehovah selbst, ist auch der Geist, welcher

vorher nur als Weltseele, Lebenskraft, natürliches Gottesbewufstsein und Gesetz vorhanden war, zu seiner vollen Warheit gelangt, als das in den Menschen wonende Widergeburts- und Unsterblichkeitsprinzip. Dafs die beiden Offenbarungsmodi aufhören werden, spricht Servet jedoch in der Restitutio nicht mehr geradezu aus. Auf diese theologischen Fragen legt Servet so viel Gewicht, dafs er für den Glauben nur als Anerkennung der Gottheit Christi in seinem Systeme Raum hat. Das Sündenbewufstsein, auf Grund dessen Paulus und mit ihm die Reformatoren einen ethischen Glaubensbegriff gewonnen haben, fehlt bei Servet fast ganz; erklärt er doch, vor dem 20. Jare könne beim Menschen von eigentlicher Sünde nicht die Rede sein. Dafs er von der Kindertaufe nichts wissen wollte, hing mit seiner einseitigen Wertung des intellektuellen Momentes zusammen. Eben darum stellt er dann die Taufe des Erwachsenen als Geistesmitteilung, das Abendmal als Geistesnarung und die guten Werke, speziell die Askese als Geistesübung sehr hoch. Nach dem Tode läfst er durch ein Reinigungsfeuer den Christen vollends von den Schlacken des vergänglichen Lebens befreit werden.

Dafs der Leibarzt des Erzbischofs von Vienne darauf bedacht war, seine Autorschaft hinsichtlich eines mit aller Kirchenlehre so gründlich zerfallenen Systems geheim zu halten und darum auch sein Werk nur in der Ferne verbreiten liefs, darf nicht befremden; ebensowenig dafs Calvin, als er des Buches ansichtig wurde, sofort wufste, wer der Verfasser sei, und dafs er, dessen höchstes Lebensziel die Evangelisation seines Vaterlandes Frankreich war, Servets Restitutio mit dem nämlichen Ingrimm begrüßte, wie einst Ökolampad das Erstlingswerk des Spaniers. Calvin mufste in dem ganzen Vorgehen Servets (schon in dem Namen Restitutio) einen äußerst gefärlichen Hauptschlag des Antichrists (Matth. 13, 28) zur Diskreditirung und Zerstörung des kaum aufgeblühten und sonst schon schwer bedrohten französischen Protestantismus erblicken. Und in diesem Sinne — aber eben nur in diesem — kann man allerdings sagen, Calvin habe Servet „systematisch" verfolgt. Es ist notwendig, dafs wir diesen Gesichtspunkt von vornherein feststellen, weil nur von ihm aus eine richtige historische Beurteilung der so vielfach mifshandelten Leidensgeschichte Servets möglich ist. Die neumodische Tendenz, Calvin zu einem geringen, von persönlichem Hasse geleiteten Denunzianten oder zu einem um seine lokalpolitische Machtstellung besorgten Miniaturdespoten herabzuwürdigen, ist mindestens ebenso kläglich wie die altmodische Liebesmühe um die Integrität von Calvins Reformatorenwürde. Gerade die ersten Schritte Calvins gegen Servet vom Februar 1553 zeigen uns den Reformator von Genf am deutlichsten auf der hohen Warte eines Feldherrn im großen Stil, der mit richtiger Taktik die Entscheidungsschlacht in Feindesland möchte geschlagen wissen. Treten wir näher ein in die Einzelheiten, deren Beschreibung der Artikel „Calvin" (Bd. III, S. 96) uns zuweist.

In der zweiten Hälfte des Februar 1553 erhielt ein angesehener Bürger von Lyon, Namens Anton Arneys, von einem zum Protestantismus übergetretenen, in Genf bei Calvin lebenden Verwandten, Wilhelm Trie, einen Brief ungefär folgenden Inhalts: „Du willst mich immer glauben machen, es bestehe hier in Genf unbeschränkte Freiheit, alle christliche Lehre und kirchliche Ordnung zu zerstören; ich habe nun, Gott sei Dank (sic!), einen Beweis, dafs dem nicht bei uns, sondern bei euch also ist; denn bei uns würde man den Mann nicht dulden, den ihr ungestört seine Gotteslästerungen in die Welt hinausschreiben lasset, den Spanier, der Michael Servet heifst, jetzt aber unter dem Namen Villeneuve zu Vienne den Arzt spielt. Dieser Mensch verdiente viel eher verbrannt zu werden als die, welche ihr um der Warheit willen verbrennet. Und damit du siehst, dafs ich nicht bloß vom Hörensagen urteile, schicke ich dir hier das erste Blatt des blasphemischen Werkes". Dafs dieser Brief von Calvin inspirirt ist, wird Niemand mehr leugnen wollen. Wir müssen hier mit Willis geradezu sagen: „Calvin denunzirt Servet durch Vermittlung des Kaufmanns Trie den kirchlichen Autoritäten Lyons". Calvin mochte aus den Episteln Arneys an Trie und deren Bekehrungsversuchen gemerkt haben, dafs jener in enger Verbindung stehe mit der Inquisition. Warum sollte nun diese Inquisition, welche järlich Hunderte von armen Evangelischen

hinopferte, nicht auch einmal das Werkzeug werden, einen gefärlichen Feind des Evangeliums zu beseitigen? Zunächst ging denn auch in der Tat alles nach Calvins Wunsch. Arneys benachrichtigte von dem Inhalt des empfangenen Briefes sofort den Lyoner Inquisitor Ory, und dieser säumte nicht, bei dem Kardinal von Tournon und bei dem Generalgouverneur der Dauphiné, Herrn von Maugiron, Lärm zu schlagen. Eine erste Untersuchung fand statt. Doch leugnete Villanovanus jegliches Wissen um das inkriminirte Buch, und weder bei ihm noch bei Arnouillet entdeckte man auch nur ein einziges kompromittirendes Blättchen. Allein die Inquisition ließ nicht nach. Auf Orys Befehl musste Arneys seinen Vetter Trie um Zusendung des ganzen Werkes bitten. Und nun musste Calvin wol oder übel, wollte er den glücklich eingeleiteten Prozess nicht verloren geben, in ungleich direkterer Weise als bisher mitwirken. Das gewünschte vollständige Exemplar der Restitutio konnte nämlich nicht nach Lyon abgeschickt werden, weil es sich nicht mehr in den Händen Calvins befand. Statt dessen lieferte aber Trie 24 Briefe Servets an Calvin als Beweisstücke gegen jenen an Arneys, beziehungsweise an die Inquisition aus. Zwar erklärte er, es habe Mühe gekostet, dieselben herauszubekommen, und Calvin habe nur aus Freundschaft für ihn, um ihn nicht dem Vorwurf eines leichtfertigen Anklägers preiszugeben, die Briefe ausgeliefert. Allein man sieht deutlich, dass Calvins Widerstreben nur aus der leicht erklärlichen Scheu herstammt, als Belastungszeuge im Dienste der Inquisition fungiren zu müssen. Aus Tries zweitem Briefe geht deutlich hervor, wie peinlich es für Calvin war, dass ein Gelingen seines Planes seine förmliche Mitwirkung erheischte. Den eigentlichen groben Fehler hat freilich Calvin erst dadurch begangen, dass er diesen seinen Anteil an dem Inquisitionsprozess später in seiner „Widerlegung der Irrtümer Servets“ mit pompösen Beteuerungen rundweg geleugnet hat — in unsern Augen ein Umstand, der ungleich tiefere Schatten auf Calvin wirft als alle sonstigen Anklagepunkte, welche man aus dem Servet-Handel gegen den Reformator zusammengestellt hat. Servet wurde auf Grund der von Genf übermittelten Briefe am 4. April zu Vienne bei Ausübung seines ärztlichen Berufes verhaftet und an den zwei folgenden Tagen mit Arnouillet von Ory und dem Kardinal von Tournon aufs eingehendste verhört. Er leugnete, dass er Servet sei, gab vor, diesen Namen eines bekannten Gelehrten nur als Vorwand gebraucht zu haben, um sich mit Calvin in dialektischer Kunst versuchen zu können und erbot sich zum völligen Widerruf. Daraufhin ließ ihn die Inquisition, welche sonst ihre Opfer festzuhalten verstand, schon am 7. April aus dem Gefängnis entwischen, sei es um dem Erzbischof und anderen vornehmen Freunden Servets Unannehmlichkeiten zu ersparen, sei es dass sie Calvins Pläne durchschaut hatte und der Reformation keinen Liebesdienst erweisen wollte. Der Prozess ging natürlich dennoch weiter. Auf Geständnisse von Arnouillets Arbeitern wurden in Lyon fünf mit Exemplaren der Restitutio gefüllte Ballen konfiszirt, und am 17. Juni erfolgte das Urteil des weltlichen Gerichtes von Vienne, wonach der Ketzer zum Feuertode verurteilt wurde. In Ermangelung seiner Person wurde der Spruch an seinen Büchern und seinem Bilde vollzogen. Inzwischen hatte Servet die spanische Grenze zu gewinnen versucht. Als ihm das nicht gelang, nahm er sich vor nach Italien zu gehen und zwar durch die Schweiz. Unglücklicherweise fürte ihn sein Weg über Genf. Zwar darf man es ihm glauben, dass er one Aufenthalt nach Zürich weiterreisen wollte; man muss aber auch begreifen, dass Calvin, welcher gerade damals die Opposition eben erst überwunden hatte, auf die Kunde, Servet befinde sich in Genf, denselben sofort, Sonntags den 13. August, in seinem Gasthause verhaften ließ und seinen Amanuensis Nikolaus de la Fontaine, einen französischen Refugié, dazu veranlasste, die gesetzlich erforderliche Rolle des verantwortlichen Anklägers zu übernehmen. Die Anklage lautete auf Ausbreitung schwerer Irrlehren, um derenwillen Servet bereits gefangen gesetzt gewesen und jetzt flüchtig sei. Schon am 14. beschloss der Genfer Rat, sich die Anklagepunkte in genauerer Formulirung vorlegen zu lassen. Unverzüglich setzte Calvin für Fontaine 39 Artikel gegen Servet auf, worin demselben namentlich sein Antitrinitarismus und Anabaptismus vorgehalten wurde.

Noch an dem nämlichen Tage, den 15. Aug., musste Servet Rede stehen. Hinsichtlich der Trinität gab er zu, dass er den Begriff „Person" anders auffasse als seine Zeitgenossen, in Betreff der Kindertaufe erbot er sich Alles, was er gegen sie gesagt, zu widerrufen; über seine persönliche Stellung zu Calvin befragt, blieb er dabei, dass in dessen Schriften viele Irrtümer sich befänden und dass er den Vorwurf, er sei trunken von Selbstgefül, Calvin mit vollem Recht zurückgegeben habe. Und vor versammeltem Rat erklärte Servet an demselben Tage, er sei bereit, Calvin vor der Gemeinde auf Grund der heil. Schrift verschiedener Irrtümer und Missgriffe zu überfüren. Da Calvins heftiger Gegner, der Libertiner Philibert Berthelier, in dem Verhöre des 16. Aug. Anstalt machte, als Verteidiger Servets aufzutreten, so bat Calvin den Rat, nun selbst als Ankläger hervortreten zu dürfen. Dies wurde ihm gestattet, und nun erfolgte am 17. eine erstmalige Konfrontation der beiden Gegner. Servet zeigte sich dabei zunächst Calvin überlegen; mit Recht wies er Anklagen desselben, wie die wegen der Unfruchtbarkeit des heil. Landes (s. oben), als unwesentliche Differenzpunkte in ihre Schranken. Im Verlaufe der Verhandlungen scheint sich jedoch Servet zu so starken pantheistischen Äußerungen haben hinreißen zu lassen, dass der Rat den Eindruck bekam, der Prozess werde ein tragisches Ende nehmen und deshalb beschloss, in Vienne Erkundigungen einzuziehen und die Herren von Bern, Basel, Zürich und Schaffhausen zu benachrichtigen. Calvin aber schrieb schon den 20. an Farel, er hoffe, die Todesstrafe werde über Servet ausgesprochen werden, wünsche indessen, dass die Exekution in gemilderter Weise vollzogen werde. Servet seinerseits protestirte durch ein Schreiben an den Rat vom 22. August dagegen, dass er, der nur für Theologen geschrieben und sich von dem Vorgehen der revolutionären Widertäufer durchaus ferngehalten habe, in einer den Anschauungen der Apostel und der ganz alten Kirche gänzlich widersprechenden Weise wegen seiner Glaubensansichten kriminell solle behandelt werden. Diese Einsprache wies der Rat ab, und am 24. reichte der Generalprokurator Rigot eine Anklageakte aus dreißig Artikeln ein. Rigot, welcher nicht, wie früher behauptet wurde, ein Freund Calvins war, sondern im Gegenteil ein Mitglied der Opposition, ein sog. Perrinist, berürte, im Gegensatz zu den von Fontaine eingereichten calvinischen Klagepunkten, die Differenz zwischen Calvin und Servet mit keinem Wort, legte auch den Hauptnachdruck nicht auf Servets Trinitätslehre, sondern auf den Grundgedanken seiner Restitutio, wonach alles bisherige Christentum korrumpirt, die ganze Reformation unchristlich sei, und jeder, der nicht mit Servet einig gehe, auf dem Wege des Verderbens sich befinde. Daneben beschäftigt sich Rigots Klageschrift einläßlich mit Servets Privatleben; sie vermutet eine Abstammung von Juden, nimmt Anstoß an seiner Ehelosigkeit und fragt nach Gründen von Servets Kommen nach Genf; schließlich macht sie aufmerksam auf den demoralisirenden Einfluss, den Servets Lehre von der Straflosigkeit aller Menschen vor dem 20. Lebensjare gerade bei der Jugend ausüben könnte. Auf alle diese Anklagen antwortete Servet mit großer Mäßigung; nachdrücklich beharrte er bei der Aufrichtigkeit seiner guten Absichten, betonte seinen tiefen Respekt vor der mit aller Sorgfalt von ihm erforschten Schrift und die gänzliche Harmlosigkeit seines Genfer Aufenthaltes. Und als ihn hierauf ein weiteres Gutachten Rigots mit großer Herbe der Impertinenz beschuldigte, erklärte Servet, er müsse seine Lehre so lange für die Warheit halten, bis ihm das Gegenteil bewiesen werde; auch die allgemeinste Missbilligung sei noch keine Widerlegung; es seien im Gegenteil schon sehr oft Lehren, die anfänglich entschieden verworfen worden, später zur Anerkennung gelangt; jedenfalls gestehe er dem gegen ihn angefürten Justinian keinerlei Kompetenz zu, weil zu dessen Zeit die Kirche schon sehr heruntergekommen und die Tyrannei der Bischöfe bereits mächtig gewesen sei.

Am 31. August kam die Antwort von Vienne: ein Gerichtsbote mit einer Abschrift des dort ergangenen Urteils und dem Begehren um Auslieferung des Verurteilten. Obgleich der Rat entschlossen war, diesem Wunsche keinesfalls zu entsprechen, wurde doch Servet gefragt, was er vorziehe. Unter Tränen warf er sich zu Boden und bat, sich in Genf dürfen beurteilen zu lassen. Demnach

scheint er in seinem Kerker erfaren zu haben, dass Calvin fortwärend mit den Anhängern des Libertinismus zu kämpfen hatte, und infolge davon Hoffnung auf Freisprechung gehegt zu haben. Auch was am Tage darauf erfolgte war geeignet, Servet zu guten Erwartungen zu berechtigen. Der Rat, ermüdet durch eine an diesem 1. September in seiner Gegenwart stattgehabte theologische Disputation zwischen Calvin und Servet, beschloss, den Angeklagten mit Papier und Tinte zu versehen und die Verhandlungen über die angefochtenen Lehrpunkte zwischen ihm und Calvin fortan schriftlich und zwar in lateinischer Sprache vor sich gehen zu lassen. Dieser letztere Beschluss zeigt deutlich die Absicht, auswärtige Experten mitreden zu lassen. Calvin entsprach unverzüglich. Er reichte am 2. Sept. ein Verzeichnis von 38 Sätzen Servets ein, deren teils häretischen, teils blasphemischen und profanirenden Charakter und durchgehenden Widerspruch mit dem Worte Gottes und der allgemeinen Kirchenlehre die Genfer Prediger nachzuweisen bereit seien. Wärend Servet in seiner Zelle mit der Beantwortung dieses Schriftstückes beschäftigt war, hatte Calvin jenen denkwürdigen Konflikt mit dem Libertiner Berthelier zu bestehen. Berthelier hatte den Rat zur Aufhebung der von Calvin über ihn verhängten Exkommunikation zu bestimmen gewusst; am Sonntag den 3. Sept. sollte in öffentlichem Gottesdienste durch Bertheliers Teilnahme am Abendmale die Niederlage Calvins dokumentirt werden. Allein Calvin hatte mit den Auszügen aus Servets Schriften dem Rat einen Protest eingereicht und auch im Gottesdienste selbst erklärte er, dass er sich nicht fügen und eher sein Leben lassen als gegen sein Gewissen handeln werde. Und Berthelier machte gar keinen Versuch zu kommuniziren. Servet aber erhielt one Zweifel von beidem Kenntnis: von des Libertiners Erfolge beim Rat und von Calvins Unbeugsamkeit; denn er fürte nun sowol in seiner Antwort vom 3. als auch in einem Schreiben, welches er am 15. Sept. an den Rat richtete, eine ganz andere Sprache als bisher. Er fing an, Calvin einer unerträglichen Anmaßung zu beschuldigen und an den Rat der Zweihundert zu appelliren (schon der Umstand, dass der durchreisende Spanier diese Genfer Institution überhaupt kennt, zeigt deutlich, dass er von der Opposition Calvins mit Weisungen versehen wurde); und als ihm die umfassende Replik der 14 Pfarrer von Genf auf seine Antwort vom 3. Sept. mitgeteilt wurde, wagte er dieselbe mit Randbemerkungen zu versehen, worin er Calvin mit Schmähungen überhäuft, ihn einmal über das andere einen Lügner, Schreier, Sykophanten, Simon Magier nennt. Wie weit entfernt Calvin zu jener Zeit davon war, Genf zu beherrschen, ersehen wir am besten daraus, dass der Rat immer noch zögerte den Spanier zu verurteilen und am 19. Sept. den Beschluss fasste, die sämtlichen Aktenstücke des Prozesses durch einen Ratsboten nach Bern, Basel, Zürich und Schaffhausen zu senden und die Theologen dieser vier Städte, in zweiter Linie auch die Räte, um ihr Gutachten zu ersuchen. Calvin, welcher reichliche Gelegenheit gehabt hatte, diesen Beschluss vorauszusehen, hatte bereits mehrere Wochen vorher mit seinen Freunden, namentlich mit dem so einflussreichen Bullinger in Zürich, in diesem Sinne korrespondirt und ihre Antworten hatten so einstimmig sein Urteil über Servet bestätigt, dass er den offiziellen Kundgebungen ruhig entgegensah. Servet seinerseits suchte die Frist dadurch zu benützen, dass er den warhaft verzweifelten Schritt wagte, als förmlicher Ankläger gegen Calvin aufzutreten. Er beschuldigte Calvin u. a. ihn fälschlich der Leugnung der Unsterblichkeit angeklagt zu haben, die christliche Warheit systematisch zu unterdrücken und Lehrfragen auf eine des Dieners am Evangelium unwürdige Weise zur Kriminalangelegenheit zu machen. Schließlich beantragte er, der Rat möge Calvin des Landes verweisen und sein Vermögen ihm, Servet, als Entschädigung für die erlittene Unbill zuerkennen! Natürlich ging der Rat auf solche Zumutungen nicht ein; doch wurden Beschwerden Servets über seinen persönlichen Zustand fortwärend in durchaus menschlicher Weise berücksichtigt.

Die Antworten, welche am 19. Okt. aus den vier Schweizerstädten eintrafen, waren einstimmig in der entschiedensten Verurteilung der Servetschen Lehren und auch in der Ansicht, dass es gelte, eine verhängnisvolle Gefar von der gesamten

reformirten Kirche abwenden, einmütig aber auch im Stillschweigen über den Punkt, worüber man sie allerdings nicht direkt befragt hatte, worüber jedoch die Entscheidung ihnen Allen wenn auch peinlich, so doch selbstverständlich erscheinen mochte: die Anwendung der Todesstrafe. Der Rat von Genf schritt nun zur endgiltigen Verhandlung der Angelegenheit. Der Syndikus A. Perrin, Calvins alter Gegner, versuchte nochmals die Berufung an den Rat der Zweihundert. Statt dessen erfolgte am 26. Oktober das Todesurteil und zwar lautete dasselbe nicht, wie Calvin und die übrigen Genfer Prediger gewünscht hatten, auf eine gemilderte Exekution, sondern nach der vollen Strenge des Gesetzes auf den Feuertod. Der tieferschütterte Verurteilte bat um eine Unterredung mit Calvin und flehte denselben um sein Erbarmen an, worauf ihm Calvin erklärte, daſs er ihn keineswegs aus persönlichen Motiven verfolgt habe, und ihn anwies, Gott um Barmherzigkeit, den Son Gottes um Vergebung anzurufen. Am 27. Okt. 1553 wurde das Todesurteil vollzogen. Auf Calvins Wunsch war Farel herbeigerufen worden, um den Verurteilten zu begleiten. Doch konnte auch er Servet nicht zum geringsten Widerrufe bewegen. Um Gnade bittend für seine Fehler und um Barmherzigkeit für seine Gegner, starb Servet in der festen Überzeugung, richtig gehandelt zu haben. Die nämliche Überzeugung hat jedoch auch Calvin unentwegt festgehalten bis an sein Ende, in Übereinstimmung mit der quantitativen und qualitativen Majorität der Zeitgenossen (der Freunde, wie Melanchthon und Bullinger, und eines Gegners wie Bolsec) und unter entschiedener Abweisung gegnerischer Auslassungen (vgl. den Art. Castellio Bd. III, S. 160). Die Geschichte aber wird beiden, Calvin und Servet, gerecht werden müssen. Es ist ein durchaus unhistorisches Verfaren, die Anschauungen des 16. Jarhunderts Calvin zur Last zu legen und die des 19. Jarhunderts an Servet zu bewundern. Es sind zwei außerordentlich konsequente Naturen, deren verhängnisvoller Zusammenstoß diesen tragischen Konflikt hervorgerufen hat. Die Konsequenz des Siegers erweckt unsere tiefe Antipathie; wir beklagen, daſs Calvin, wie übrigens auch der sonst ungleich weitherzigere Zwingli, befangen war in dem Irrtum der mittelalterlichen Kirche; aber wir dürfen nicht vergessen, daſs Calvin bei seinem Vorgehen die höchsten Ziele im Auge gehabt hat. Anderseits können wir der Konsequenz des Besiegten unsere warme Sympathie nicht versagen; wir freuen uns, daſs Vieles, was Servet, seiner Zeit gewaltig vorauseilend, als ein aus dem Geiste des Christentums mit Notwendigkeit resultirendes Postulat aufgestellt hat, heute allgemein anerkannt wird; aber wir müssen, auch ganz abgesehen von einzelnen schwachen Seiten an Servets Charakter, doch immer wider in Betracht ziehen, daſs Servet von der Toleranz gegen Andersdenkende gerade ebensoweit entfernt war wie Calvin, und daſs die ganze Art und Weise seines Auftretens die Verkennung von Seiten der Reformatoren sehr erklärlich macht.

Litteratur: Servets Schriften; die Straßburger Ausgabe von Calvins Werken, namentlich Bd. VIII und Bd. XIV; sämtliche Biographieen Calvins (s. Bd. III, S. 77 ff.); Mosheim, Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unparteiischen Ketzergeschichte: Geschichte des berühmten Spanischen Arztes Michaels Serveto, 1748; Mosheim, Neue Nachrichten von dem berühmten Spanischen Arzte Michael Serveto, der zu Geneve ist verbrannt worden, 1750; Trechsel, M. Servet und seine Vorgänger, 1839; Heberle, M. Servets Trinitätslehre u. Christologie (Tüb. Ztschr. f. Theol. 1840); Rilliet, Relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre M. Servet (Mémoires de le Société d'histoire et d'archéologie de Genève 1841); Saisset, Les doctrines et la procès de Servet (revue des deux mondes 1848); Brunnemann, Servet, 1865; Roget, Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu' à l'escalade, tom. IV, 1877; Wylies, Geschiedenis van het Protestantisme, ed. J. P. Hofstede de Groot (Kap. 6 u. 13—16) 1877; Willis, Servetus and Calvin, 1877; Pünjer, de Mich. Serveti doctrina, 1876.

Der fruchtbarste Servet-Schriftsteller ist one Zweifel H. Tollin; von ihm besitzen wir über Servet folgende selbständig erschienene Schriften: M. Luther und M. Servet, 1875; Das Lehrsystem M. Servets, genetisch dargestellt, Bd. I,

1876 (250 S.), Bd. II u. III (232 u. 319 S.) 1878; Ph. Melanchthon und M. Servet, 1876; M. Servet und M. Butzer, 1880; Charakterbild Servets, Vortrag, 1876; ferner die Abhandlungen: Servets Kindheit u. Jugend (Zeitschr. f. hist. Theol. 1875); Die Beichtväter Karls V. (Magazin f. die Litt. des Auslandes, 1874); Toulouser Studentenleben (Hist. Taschenbuch 1874); Servet und die Bibel (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875); Servet als Geograph (Zeitschr. der Gesch. f. Erdkunde 1875); Servets Lehrer Dr. S. Champier (Archiv f. pathol. Anatomie v. Virchow 1874); Wie Servet Mediziner wurde (Deutsche Klinik 1875); Paulus Burgensis' Schriftbeweis gegen die Juden (Beweis des Glaubens 1874); Buchdrucker-Strike in Lyon u. Straßb. kirchl. Zustände (Magazin f. Litt. des Ausl. 1875); Die Toleranz im Zeitalter der Reform. (Hist. Taschenbuch 1875); Butzers Confutatio gegen Servet (Stud. und Krit. 1875); Servets Pantheismus (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876); Servets Toulouser Leben (ebenda 1877); M. Servets Dialoge von der Dreieinigkeit (Stud. u. Krit. 1877); Servets Teufelslehre (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876); Servets Lehre von der Gotteskindschaft (Jahrb. f. prot. Theol. 1876); Servets Sprachkenntnis (Zeitschr. f. luth. Theol. 1877); Servets italienische Reise (Hist. Taschenbuch 1878); Servet auf dem Reichstag zu Augsburg (Ref. Kirchenztg. 1876); Servet und Butzer (Magazin für die Litt. des Ausl. 1876); Alex. Alesii Widerlegung von Servets restit. christ. (Jahrb. für protest. Theol. 1877); Servets Entdeckung des Blutkreislaufes (Sammlung physiol. Abhandlung 1876); Servet über Predigt, Taufe und Abendmahl (Stud. u. Krit. 1881); Servets christologische Bestreiter (Jahrb. für prot. Theol. 1881). Tollin erschwert nun aber die Benützung seiner auf umfassenden Studien beruhenden Arbeiten dadurch wesentlich, daſs er bestimmte Beziehungen finden will, wo kaum schwache Mutmaßungen erlaubt sein dürften, und daſs er sachliche Berürungspunkte sofort zu historischen Entwicklungsstufen macht und Servet auf Grund einseitiger Interpretation seiner Aussprüche Erlebnisse, Charakter- und Lehrvorzüge beimiſst, welche ein Anderer absolut nicht zu entdecken vermag.

Vgl. noch Zeitschrift für Kirchengeschichte I, 469 ff.; Theologische Litteraturzeitung 1877, 199 ff.; Jenaer Litteraturzeitung 1876 u. 1879 (Besprechungen Tollins von Rippold); Theol. Studien u. Kritiken 1878, 479 ff., 1881, 317 ff. und 669 ff. **Bernhard Riggenbach.**

Serviten, Servi beatae Mariae Virginis, Diener der heiligen Jungfrau, Brüder vom Leiden Jesu, vom Ave Maria, von Monte Sanario, heißen die Glieder eines noch bestehenden Ordens der römischen Kirche, dessen Zweck ist, in Gebet und asketischen Übungen der Verherrlichung und dem Dienste der Jungfrau Maria sich zu weihen. Als der Himmelfartstag der Maria am 15. August 1233 in Florenz gefeiert wurde, fülten sich, wie erzält wird, sieben angesehene Einwoner der Stadt, die schon seit längerer Zeit Angehörige einer Genossenschaft zum Lobe der hl. Junfrau (Confraternita de' Laudesi) gewesen waren, von dem Verlangen durchdrungen, sich dem Dienste derselben ganz zu widmen. Diese schwärmerischen Marienverehrer waren: Bonfiglio Monaldi, Bonajuncta Manetti, Manetus dell'Antella, Amideus Amidei, Recuperius Lippi Uguncioni, Gerhard Sostegni und Alexis Falconieri; sie zogen sich an einen einsamen Ort auf dem Campo Marzo (Marsfeld) bei Florenz zurück, lebten hier von Almosen in asketischen Übungen, ließen sich aber später (1236) auf Monte Sanario nieder, gewannen Anhänger und lagen, bei einer äußerst strengen Lebensweise, dem Mariendienste ob. Ihre Kleidung bestand damals in einem Rocke von aschgrauer Farbe und in einem härenen Hemde; ihr Vorsteher war Monaldi. Der Kardinallegat Gottfried von Castiglione milderte die Strenge ihres Lebens (1239) und erteilte ihnen den Namen „Brüder von der Passion Jesu", welcher jetzt der schon älteren Benennung Servi Mariae Virginis und Servitae zur Seite trat. Um eben diese Zeit erhielten sie von dem Bischofe Ardinghus von Florenz die Augustinerregel und mit derselben als Ordenskleidung einen weißen Rock, eine schwarze Kapuze, ein schwarzes Scapulier und einen ledernen Gürtel. Die Päpste Gregor IX.

und Alexander IV. (1255) bestätigten den Orden. Der Ordensgeneral Benizi (Benizi), welcher einen Generalvikar für die Provinz Italien einsetzte, verbreitete die Serviten nach Frankreich (wo sie weiße Mäntel und Kleider als Ordenstracht wälten und deshalb Blancs Manteaux genannt wurden), den Niederlanden und Deutschland. Papst Innocenz V. (1276) war ihnen nicht günstig und verbot ihnen, Novizen anzunehmen; umsomehr aber fanden sie Unterstützung bei Honorius IV., der ihnen mancherlei Privilegien verlieh. Martin V. gewärte ihnen (1424) die Privilegien der Bettelorden. Inzwischen hatten sie sich auch in Polen und Ungarn niedergelassen. Dadurch, dass der Servit Bernhardin von Ricciolini die lager gewordene Strenge der Ordensregel widerherstellte (1593), entstanden die Einsiedler-Serviten; der Orden besteht in beiden Hauptzweigen fort. Julian Falconieri hatte schon im Anfang des 14. Jarhunderts Tertiarier des Ordens gestiftet, welchen Papst Martin V. die Bestätigung erteilte. — Der Ordensgeneral der Serviten wont in Rom und sie selbst teilen sich in Observanten und Konventualen. Zu den berühmtesten Männern, die dem Orden angehörten, gehören namentlich Paul Sarpi (s. d. Art. Bd. XIII, S. 401) und der Altertumsforscher Ferrarius. Gegenwärtig ist der Orden besonders noch in Italien, Ungarn, den deutschen Staten von Österreich und in Bayern heimisch; er hat auch Schwestern, die Servitinnen. Diese entstanden unter dem Ordensgeneral Benizi, erhielten die Regel und Ordenstracht der Brüder, wurden aber nach der Farbe ihrer Kleidung gewönlich „Schwarze Schwestern" genannt. Früher waren sie in Italien, Deutschland und den Niederlanden verbreitet, jetzt besitzen sie nur noch wenige Klöster; in Bayern, wo sie eine zeitlang aufgehoben waren, haben sie noch ein Haus. — Eine Genossenschaft deutscher Serviten-Tertianerinnen gründete um 1595 in Innsbruck die Erzherzogin Anna Katharina Gonzaga, Mutter der Kaiserin Anna von Österreich. Papst Paul V. erhob dieselbe 1617 zu einer besonderen Kongregation. — Vgl. A. Gianii Annales Ordinis Fratrum Servorum b. M. V. ed. II. Opera A. M. Garbii. Lucae 1719; Pauli Florentini Dialogus de origine Ordinis Servorum in J. Lamii Deliciae Eruditorum T. I, Flor. 1736. Auch Michele Poccianti, Chronicon servorum; Filippo Albris, Exordium servorum und andere; aufgefürt bei Giucci, Iconographia storia degli ord. e cavallar. relig. t. VIII, p. 106 sq. **(Neudecker †) Zöckler.**

Seth und die Sethiten sind (Adam) Schêth, Enôsch, Qênân, Mahaallêl, Jèred, Chanôkh, Methuschèlach, Lèmekh, Nôach (Gen. 5).

1) Der fragliche Zusammenhang dieser Namenreihe mit den Überlieferungen der Nichtisraeliten. Die Entwickelung der Religions- und Sprachwissenschaft hat es mit sich gebracht, dass jetzt nicht mehr, wie zur Zeit des Gerh. Joh. Voß (De theologia gentili etc. 1641 ff.) die biblische Tradition als die reine Quelle angesehen wird, deren Wasser in den Mythen- und Sagenströmen des Heidentums getrübt seien. Trotzdem aber jetzt die älteste Tradition der Israeliten nur als ein den heidnischen Überlieferungen in Bezug auf Ursprung und Richtigkeit koordinirtes Produkt des über seine Geschichtsanfänge reflektirenden Menschengeistes betrachtet wird, so sind doch nur selten Berürungen der Sethitennamen mit den außerisraelitischen Traditionen behauptet worden. Doch hat Buttmann in seinem Mythologus (1. Bd. 1828), S. 173 den Noah mit dem nysos in dem Namen des Weingottes Dionysos zusammengebracht. Andere Versuche siehe bei Grill, der selbst in „Die Erzväter der Menschheit" (1875), S. 41 bis 45 gemeint hat, den Noah als Transformation eines sanskrit. nâvaka oder vielmehr navika (Schiffer) auffassen zu dürfen. Aber nicht einmal mit den Traditionen der vor Abrahams Auswanderung aus Ur Kasdim den Hebräern benachbarten Babylonier können die Sethitennamen hinsichtlich ihres Materials zusammengebracht werden; denn was hat *Ἄλωρος* mit אָדָם, *Ἀλάπαρος* mit שֵׁת ꝛc. gemeinsam? *).

*) Übrigens ist der altteft. Scheth himmelweit von einem „Gott" entfernt, und das A. T. ist nicht schuld daran, wenn die gnostische Sekte der Sethianer (s. Bd. V, S. 244) den Seth in Anlehnung an spätere sagenhafte Ausschmückung seines Lebens (s. unten Nr. 5) zu einem Gott gemacht hat.

Auch Friedr. Delitzsch, welcher in „Wo lag das Paradies?“, 1881, S. 149 eine Nebeneinanderstellung der babylonischen Urkönige und der Sethitennamen gibt, gesteht richtig, daſs das „Verhältnis der hebr. Namen, welche wenigstens zum Teil auch sonst als männliche Personennamen vorkommen (Neh. 11, 4; 1 Chr. 4, 18; Gen. 46, 9; 25, 4) und also gut hebräisch sind, zu den babylonischen noch zweifelhaft sei.“ Aber besitzen nicht die Sethitenreihe und die Urkönige Babyloniens wenigstens einen formalen Einheitspunkt in der beiderseitigen Zehnzal? In der Tat aber scheint dieser Umstand hinreichend durch Dillmann (Über die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer; Berichte der Berl. Akad. 1882, S. 437) in seiner Beweiskraft eingeschränkt zu sein, indem derselbe darauf aufmerksam macht, daſs sowol die Israeliten anderwärts unabhängig von den Babyloniern (Gen. 11, 10 ff.; Ruth. 4, 18—22) als auch andere Völker außer den Babyloniern Stammbäume nach der Zehnzal geordnet haben. Budde, Die Bibl. Urgeschichte, 1883, S. 178 ff. 486 hat mich nicht vom Gegenteil überzeugt. Auch scheint Oppert (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1877, S. 201—223) nicht der Nachweis gelungen zu sein, daſs das Jar 1656 nach der Menschenschöpfung, in welchem gemäß Gen. 5 die Sündflut eingetreten ist, aus der von Berosus uns überlieferten Zeitrechnung der Chaldäer entlehnt ist; vergl. darüber Bertheau, Jahrbb. für deutsche Theol., 1878, S. 657—663. Ferner Lenormant (Les origines de l'histoire I (1880), p. 217 sq.) glaubt, einen realen, durch die Cheta und Hyksos vermittelten Zusammenhang des alttest. Seth und des ägyptischen Wüstengottes Set annehmen zu dürfen; Tiele, Kompendium der Religionsgesch. (1880), S. 55 begnügt sich vorsichtiger Weise, den Parallelismus anzumerken, in welchem die Sonnenauffassung der Semiten zu derjenigen der Ägypter stehe. Indes scheint mir Eduard Meyer in „Set-Typhon, eine religionsgeschichtliche Studie, Leipzig 1875“, gezeigt zu haben, daſs Set ein „uralter und echt ägyptischer Gott“ mit einer „rein ägyptischen Etymologie“ (S. 4), nämlich „die finstere, vernichtende Macht“ (24) war, daſs ferner die Auffassung des Set als Sonnengott aus seiner Identifizirung mit Baal und zwar durch kanaanitischen Einfluſs von Tanis aus entstand (54), daſs dann die Hyksos mit ihrem Baal besonders den Set zusammenbrachten (55), und daſs infolge dessen endlich der Baal der Cheta von den Ägyptern Set genannt wurde (57). Daſs übrigens der Seth des A. Test.'s nichts mit einem Gott zu tun hatte, wurde schon oben bemerkt. In beiden Punkten also, sowol im syrischen Ursprung des ägyptischen Set als auch in der Götternatur des hebräischen Seth irrt auch Eduard v. Hartmann, Das religiöse Bewuſstsein der Menschheit 2c. 1882 S. 193. — Wenn darnach Seth und die Sethiten ein selbständiges Produkt der Israeliten sind, handelt es sich

2) um das genetische Verhältnis der Sethitenreihe zur Kainitenreihe. Dabei ist nicht dies die Hauptsache, daſs aus der jahwistischen Genesisquelle nur die Kainitenreihe (Gen. 4, 17—24) vollständig, die Sethitenreihe fragmentarisch (Gen. 4, 25. 26; 5, 29 2c.) erhalten ist, die vollständige Sethitenreihe aber aus der elohistischen Genesisquelle stammt; sondern auffallend ist der Umstand, daſs die Namen der Kainiten denen der Sethiten vielfach änlich oder gar gleich sind. Darauf hat Buttmann im Mythologus I, S. 171 die Behauptung gegründet, daſs „zweimal dieselbe Stammliste vorliege, nur mit kleinen Abweichungen in der Folge und in den Namensformen, wie sie in allen Traditionen sich finden“. Obgleich ihm aber bis auf Budde (a. a. O. S. 90) nicht wenige Gelehrte beigestimmt haben, so gestehe ich offen, daſs mir die Operation, durch Umformung und Umstellung einiger Namen eine zweite Urväterreihe zu produziren, als zu reflektirt erscheint, und daſs ich überhaupt die Meinung für unrichtig halte, ein Theil (eine Schule; „irgendwelcher Winkel hebräischer Überlieferung“, Budde a. a. O. S. 196) des Volkes Israel habe Traditionen, welche die ganze Nation angingen, selbständig gebildet. Mir scheint also vielmehr die Annahme richtig, daſs zu gleicher Zeit die Gesamtnation Israel die beiden Überlieferungen von zwei Linien der Adamsnachkommen besessen hat. Ich halte demnach die kritische Anschauung fest, welche noch Ewald in seiner Erklärung der

bibl. Urgeschichte (Jahrbb. der Bibl. Wissenschaft VI, 1853—1854, S. 1—19), S. 4 sowie Schrader in seinen Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte (1863), S. 129—131 vertreten haben, daſs Gen. 4, 1—24 nicht in zwei Teile zerschlagen zu werden braucht. Denn die Notiz von dem Zeichen (Gen. 4, 15) lehrt, daſs der Brudermörder individuell gemeint ist, also auch die Strafe der Unstätheit nur seiner Person gilt, und überdies sogar selbst ihm nach seiner Reue die Gnade Gottes relativ zu teil wird (Gen. 4, 15. 24). Auch ist es kein Selbstwiderspruch der Erzälung, wenn nach der Geburt eines Sones eine nach demselben benannte Stadt gebaut wird (Gen. 4, 17; gegen Dillmann, Genesis 1882, S. 86).

3) Die in der Sethitenlinie verkörperte Gesamtidee. Da ist Ewald mit seiner Meinung, daſs „jener zehn Urväter Ruhm unter den Vorfaren des Jahvevolkes gewiſs einst wie der von Halbgöttern oder teilweise gar Göttern überaus hoch gefeiert wurde“ (Jahrbb. VI, S. 1), und daſs Mahalalel der Glanzgott gewesen sei rc. (Gesch. des Volkes Israel I³, S. 383), mit Recht ziemlich in der Vereinzelung geblieben (vgl. aber Wellhausen, Jahrbb. für deutsche Theol., XXI, 1876, S. 400, Anm.). Denn in der uns vorliegenden Überlieferung weist keine Spur auf die Gottesstellung der Sethiten hin. Auch Goldziher (Der Mythus bei den Hebräern 1876, S. 149) muſste davon abstehen, seine solarische Mythendeutung auch auf die Sethiten auszudehnen (vgl. aber doch S. 152: Noach = die Abendsonne). So wenig wie der mythologische war ferner der ethnographische Gesichtspunkt, wie es noch Lenormant (a. a. O. p. 208 sqq.) für warscheinlich hielt, der primäre, wenn der Israelit die ältesten Menschengeschlechter in zwei Linien zerlegte. Er tat dies vielmehr aus religiös-moralischem Gesichtspunkt. Gegenüber den Kainiten, welche für das israelitische Bewuſstsein von vornherein von der Gottesgemeinschaft weit abirrten, sind die Sethiten der relativ bessere Menschenzweig. Denn auch bereits der Jahwist wollte in seiner nur fragmentarisch erhaltenen Sethitengenealogie die verhältnismäßig gute Nachkommenschaft Adams darstellen, von welcher der Mann stammte, welcher die Menschheit durch die Sündflut hindurchrettete. Denn wenn auch dies nicht unstreitbar ist, daſs der Jahwist bei den Sethiten die Verehrung Jahwes beginnen ließ (Gen. 4, 26), wenn vielmehr Gen. 4, 25. 26 von einem Redaktor stammen sollte, so hat doch unzweifelhaft bereits der Jahwist nicht aus der Kainiten-, sondern aus der Sethitenlinie denjenigen Mann stammen lassen, welcher wegen seiner verhältnismäßigen Gottwolgefälligkeit für den göttlichen Gnadenplan das geeignete Werkzeug wurde, das Menschengeschlecht durch das Strafgericht hindurch in eine bessere Periode der Geschichte überzuleiten (Gen. 5, 29; 6, 5—8). Vgl. noch die Erwänung Noahs als eines hervorragenden Frommen Hes. 14, 14. 20 (Jes. 54, 9). Und daſs nach dem religiös-moralischen Gesichtspunkt die vorsündflutliche Menschheit schon von der ältesten israelitischen Tradition in zwei Linien zerlegt worden sei, dies war auch die gemeinsame Überzeugung der Interpreten des A. T. bis auf Lenormant (a. a. O. 1880, p. 262). Man kann auch in der Tat schon dies nicht zugeben (gegen Dillmann, Genesis 1882, S. 87), daſs erst derjenige, welcher das 4. Kapitel aus Quellen zusammengearbeitet habe, den Gegensatz der bösen und der guten Urväter eingefürt habe. Nun hat aber vollends Budde (a. a. O. S. 93—103) beweisen wollen, daſs sogar die elohistische Sethitenlinie nach ihrem genuinen Sinn nicht die relativ fromme Abtheilung der vorsündflutlichen Menschheit sein wolle. Denn der Sündenfall habe auch bei den Sethiten nachwirken müssen; Henoch werde wegen seiner Frömmigkeit hervorgehoben (Gen. 5, 24); nach dem massoretischen Texte allerdings komme nur ein Sethit in der Flut um, aber nach dem samaritanischen Texte vielmehr drei; die Sethitenlinie sei ursprünglich selbständig, fern vom Schatten des brudermörderischen Kainsgeschlechtes gedacht. Dagegen gebe ich folgendes zu bedenken: α) Die den Sethiten bisher beigelegte moralische Güte soll nur eine relative sein. β) Es ist Faktum, daſs nicht aus der Kainiten-, sondern aus der Sethitenlinie der Stammvater der nachsündflutlichen Menschheit abgeleitet wurde. γ) Die massor. Zalen scheinen gegenüber den samar. die relativ originalen zu

sein (vgl. meine Beiträge zur bibl. Chronol ; Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 2c. 1883, S. 286. 401). δ) Von der Kainitenlinie kann die jahwistische Sethitenlinie nicht unabhängig gedacht werden. Und wie ist man in Israel zur Aufstellung einer zweiten Urväterreihe gekommen? Budde antwortet (S. 184), weil es gerade von Adam in der Urtradition zwei Söne (Kain und Seth) gegeben habe. Die Frage, weshalb gerade bei Adam die Überlieferung zwei Söne genannt habe, wirft Budde nicht auf; ich aber stelle nicht bloß diese Frage, sondern antworte auch darauf: weil man in Israel eine weiter von Gott abirrende und eine der gottgewollten Menschenaufgabe (Apostelgesch. 17, 27: ἵνα ζητῶσιν τὸν κύριον) näher bleibende Menschenreihe unterschied. — Die Vorstellung, dass die sethitischen Urväter relativ fromm waren, scheint auch darin ausgeprägt zu sein, dass im Gegensatz zu dem Lebensalter der späteren Menschen (Ps. 90, 10; Gen. 47, 9) viel längere Lebenszeiten den Sethiten beigelegt worden sind. Und kann die mit einem Nachhall des Sündenfallsbewusstseins, also einem Moment der generellen Offenbarung (vgl. z. B. Hesiods „Werke u. Tage", V. 50—201), und zugleich mit dem strengeren Sündenbewusstsein des von der speziellen Offenbarung erleuchteten Menschheitsteiles Israel zusammenhängende Idee, dass die menschliche Lebenszeit in ungerader Proportion mit dem Fortschritt der Sündenfallskonsequenzen sich verringert habe, nicht ein erlaubter Regulator bei der Abmessung der ältesten Lebensalter gewesen sein?

4) Die Bedeutung der einzelnen Sethiten. Nach meinem Urtheil (vgl. oben) hat Seth bei den Israeliten, sobald er und eben deswegen weil er in ihren Traditionen auftauchte, den Ersatz für den durch einen gewaltsamen Ausbruch der Sündenpotenz weggerafften Adamsson Abel bezeichnet. Ich denke auch, dass der Elohist nicht, wie Dillmann zu Gen. 5, 3 und Budde a. a. O. S. 163 wollen, die Geburt des Seth (Gen. 5, 3) als die des schlechthin ersten Kindes Adams gemeint habe. Denn daraus, dass er von der Beziehung des Seth zu vorausgehenden Kindern Adams schweigt, kann nicht geschlossen werden, dass er bei seinen Lesern Unkenntnis dieser Beziehung voraussetzt, oder dass er solche Unkenntnis erwecken will, und auch der positive Ausdruck des Elohisten (Gen. 5, 3) zwingt nicht zu diesem Schlusse. Der Umstand, dass der nächste Sethit Enos als Appellativum „Mensch" bedeutet, erzwingt für Seth ebensowenig die ursprüngliche Bedeutung „Setzling, Spross", wie für Hebel die einstige Aussprache habal, Son (gegen Schrader, Keilinschriften u. A. Test., 1883, S. 44). — Ob Kenan als „Geschöpf", oder als „Metallbildner" gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden. — Mahalalel ist „Lob Gottes", wie Neh. 11, 4. Auf „splendeur de Dieu" kommt Lenormant (a. a. O. p. 220) nur deshalb, weil er die 10 Urväter wie die 10 vorsündflutlichen Herrscher Babels mit 10 Zeichen des Tierkreises zusammenbringen möchte. — Dem Jared gibt Friedr. Delitzsch (Wo lag das Paradies? 1881, S. 149; vgl. auch The hebrew language in the light of Assyrian research 1883, p. IX) die Bedeutung „Abkömmling". Aber assyrisches ירד hat neben der eigentlichen Bedeutung „hinabziehen" in Ableitungen auch die metaphorische „untertänig sein". Bedeutet es aber auch „abstammen"? Vielmehr kann also die Wortbedeutung des Jared nur „Niedergang" sein. — Henoch heißt „Einweihung", und dieser Name erscheint auch bei dem ältesten Sone des Ruben (Gen. 46, 9) und bei einem Sone Midians (Gen. 25, 4). — Methusalah ist „Mann des Geschosses". — Lamech wage ich als „Bedrückung" zu deuten nach lámaka (den Teig kneten). — Noah ist jedenfalls als „Ruhe" gemeint. — Ob diese soeben nach ihrem sichern oder warscheinlichen Wortsinn gedeuteten Namen auch noch je einen spezielleren Begriff einschließen, hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob der Israelit auch mit den einzelnen Sethitennamen, und zwar entweder allen, oder doch einigen, Momente der Menschheitsentwickelung hat ausdrücken wollen. Von der Meinung aus, dass die einzelnen Sethitennamen alle ein solches Entwickelungsstadium bezeichnen sollten, hat Böttcher in seiner exegetisch-kritischen Ährenlese zum A. Test. 1849, S. 4 f. dieselben der Reihe nach so interpretirt: Saß (die Neugeschaffenen suchen zunächst Won-

sitze); Ehmann (es bildet sich geregelte Verbindung der Geschlechter); Schaffgut (bewegliche Habe); Lobegott (Gottesverehrung entsteht); Niedergang (von den Bergen in die Ebenen); Eigenhab (man erwirbt Grund- und Personeneigentum); Schießhardt; Würgerich; Ruhaus. Bei diesen Deutungen ist er auch in der Neuen krit. Ährenlese I (1863), S. 12 f. geblieben. Aber darin ist nicht nur die Deutung des Enos und des Henoch ganz oder fast unmöglich, sondern auch die Vorstellung, dass die Menschheit vor Jared auf den Bergen gewont habe, ist nicht im hebräischen Altertum zu finden. — Ferner ist es die Meinung Buddes, dass wenigstens die zweite Hälfte der Sethitennamen Momente der Entwickelung ausprägen. Er sagt (a. a. O. S. 180), dass Jared den Niedergang oder Fall des Menschengeschlechtes bezeichnen solle, weil von ihm an die Menschheit dem sittlichen und leiblichen Untergang entgegen gegangen sei. Aber da der auf Jared folgende Henoch, der doch nicht eine einzelne Person, sondern eine Generation vertreten soll, in seinem Namen sowie Tun keine Stufe dieses angeblich mit Jared beginnenden Verfalls darstellt, so ist auch diese Deutung Buddes nicht warscheinlich. — Da ferner das hebr. Altertum nicht einmal mit Mahalalel (Lob Gottes), sondern mit Enos den Anfang der Jahweverehrung verknüpft hat (Gen. 4, 26): so scheint es mir am richtigsten, zu urteilen, dass von den einzelnen Sethitennamen nur derjenige auszudeuten ist, von welchem schon die Bibel selbst gesagt hat, dass er mit der Wirklichkeit zusammentreffe, nämlich Noah. Dieser ist ein Ruhespender oder Tröster nach dem Ausdruck des aus der jahwistischen Sethitenerzälung in den elohistischen Bericht aufgenommenen Verses Gen. 5, 29 in doppeltem Sinne. Denn erstens war Noah derjenige, welcher das Menschengeschlecht aus der beständigen Gefar göttlichen Strafgerichts rettete und in ein Gottesbündnis überleitete (Gen. 8, 21. 22; 9, 1—17), und zweitens derjenige, welcher auf dem von Gott verfluchten Erdboden auch die Weinrebe pflanzen lehrte (9, 20 ff.). Nicht ist die erstere dieser beiden Deutungen auszuschließen (gegen Budde a. a. O. S. 307 f.).

5) Die nachkanonische Auffassung Seths und der Sethiten. Bei der nach dem obigen den Genesisberichten entsprechenden Deutung hat die Schriftgelehrsamkeit nicht Beruhigung gefasst, sondern diese hat einzelnen Sethiten wichtige Rollen in der gottmenschlichen Entwickelung zuerteilt. — Seth selbst sollte 40 Tage in den Himmel entrückt und von den Engeln über die Grundlagen des Sittengesetzes (du sollst nicht töten, nicht ehebrechen ꝛc.), also über eine Vorstufe der noachischen Gebote unterrichtet worden sein. Er sollte auch die Kunst des Schreibens zuerst ausgeübt, die 5 Planeten benannt, die Einteilung der Zeit in Monate, Wochen und Jare entdeckt und schon vom Erscheinen des die Messiasgeburt ankündigenden Sternes gewusst haben. Damit diese von Seth erworbenen Kenntnisse nicht verloren gingen und auch die doppelte Verheerung der Erde (durch Feuer und Wasser) überdauerten, sollen Seths Nachkommen eine Säule aus Ziegeln und eine andere aus Steinen errichtet und mit den Erkenntnissen Seths beschrieben haben. Die erstere sollte durch die Flut zerstört, die letztere aber noch *ἄχρι τοῦ δεῦρο κατὰ γῆν τὴν Σιριάδα* vorhanden sein (Jos. Antt. 1, 2, 3). Josephus scheint dabei eine von Syncellus aufbewarte Stelle des Manetho berücksichtigt zu haben, wo dieser sagt, dass er die *ἐν γῇ Σηριαδικῇ* stehenden Säulen benützt habe, welche im heiligen Dialekt und in Priesterbuchstaben von Thoth, dem ersten Son des Hermes, beschrieben seien. Schriften Seths zu besitzen, rühmten sich Juden, Samaritaner, gnostische Christen (insbes. die Sethianer) und Muhammedaner. Vgl. darüber Fabricius, Codex pseudepigraphicus Veteris T. I (1722), p. 141—157; II (1742), p. 49—55. Vergl. auch Herder, Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, 3, III (Werke zur Rel. und Theologie, Stuttgart 1827, 6. Theil, S. 179 ff.). Auch die Frau des Seth wusste man später zu benennen: Azura im Jubiläenbuche, Cap. 4; Lea im „christlichen Adamsbuch des Morgenlandes“ (übersetzt von Dillmann in Ewalds Jahrbb. der Bibl. Wissenschaft V, 1853, S. 80); Horaia bei den Sethianern (Epiphanius, Häresis 39, 5), woraus vielleicht Norea (bei Irenäus, adv. Häreses 1, 34) verderbt ist. — Dass Enos über die Religion und über die Art, Gott anzubeten, geschrieben habe, ist

eine ganz späte Angabe; vgl. Fabr. a. a. O. I, p. 157 sq. — Über das Grab des Kenan, welcher vor der Sündflut von seiner Familie weggewandert wäre, soll Alexander der Große an Aristoteles geschrieben haben (Fabr. a. a. O. I, p. 159 sq.). — Den Namen Jared deuteten Spätere entweder so, daſs zu seiner Zeit 200 Söne des Himmels auf die Erde (den Berg Ardîs) gestiegen seien (Henochbuch Cap. 6), oder so, daſs „seine Söne anfingen, die Befehle, welche er ihnen gab, zu übertreten und von dem hl. Berge hinabzugehen und sich mit den Kainiten, der unreinen Rotte, zu vermischen (Christl. Adamsbuch a. a. O. S. 92). — Über Henoch siehe oben Bd. V, S. 786 f. — Schon Methusalah soll ein Gerichtshaus (beth din), eine Schule gegründet haben, worin hauptsächlich das aus der Natur entnommene Gesetz verkündet worden wäre. Es ist auch erklärlich, daſs von ihm, der nach der überlieferten Chronologie alle Menschen an Lebenserfarung übertroffen hatte, auch Sprichwörter abgeleitet wurden. Vergl. Fabr. a. a. O. I, p. 224—227. — Über Noah siehe oben Bd. X, S. 611 ff. — Noch viele Einzelheiten enthalten die zusammenhängenden Darstellungen der Urgeschichte, insbes. das Buch Henoch, das Buch der Jubiläen, das christl. Adamsbuch; vgl. über die den ältesten biblischen Personen zugeschriebenen Pseudepigraphen diesen Artikel oben in Bd. XI.

6) Die Sethiten können nicht unter „den Sönen Gottes" (Gen. 6, 2. 4) verstanden sein. Die unüberwindlichen Gründe, welche gegen die Gleichsetzung der beiden genannten Größen streiten, sind nach meinem Urtheil diese: a) הָאָדָם (V. 1) ist zweifellos das ganze Menschengeschlecht, und ebenderselbe Ausdruck muſs one allen Zweifel in V. 2 ebendenselben Begriff bezeichnen. Damit ist die ganze Frage entschieden. Nur sekundär sind also noch zwei andere Gründe, nämlich b) „die Söne Gottes" ist im sonstigen A. T. eine Bezeichnung der Engel (und das Erwälungsvolk sowie dessen höchste Repräsentanten werden nur in änlicher Weise in Kindesverhältnis zu Gott gesetzt); also ist höchst unwarscheinlich, daſs der Aufzeichner der fraglichen Tradition mit jenem Ausdruck die gegenüber den Kainiten relativ bessere Sethitenreihe gemeint habe. c) Er wollte ferner höchst warscheinlich berichten, daſs die Entstehung der Riesen (V. 4) nicht zufällig mit der Vermischung der Gottessöne und der Menschentöchter in die gleiche Zeit gefallen ist, sondern daſs diese Verbindung der überirdischen und der irdischen Wesen den Ursprung der Riesen veranlaſst habe. Die hier verteidigte Auffassung von Gen. 6, 2 liegt auch im Briefe Judä (V. 6), obgleich der neueste Kommentator desselben (Keil, Die Briefe Petri und Judä, 1883, S. 307) die Aufeinanderbeziehung beider Bibelstellen leugnet. Da also die Sethiten mit den „Sönen Gottes" nichts zu tun haben, so ist hier nicht auszufüren, wie sich die Bibelausleger alter und neuer Zeit in das Patronat der Auffassungen der „Söne Gottes" geteilt haben. Vgl. eine reiche Übersicht z. B. bei Dillmann, Genesis, 1882, z. St. Nachzutragen wäre vielleicht nur, daſs wider W. Pressel, Geschichte und Geographie der Urzeit (Nördlingen 1883), S. 116 die Sethiten mit den „Sönen Gotte„" identifizirt hat, daſs aber Budde, Die Bibl. Urgeschichte (Gießen 1883), S. 3 f. zur anderen Partei der Ausleger sich stellt. — Noch weniger gehören hierher die benê scheth, die Söne des Krachens, d. h. die Tobenden, die auf Vernichtung Sinnenden (Num. 24, 17).

Litteratur: Außer der im Artikel citirten vgl. die Kommentare zur Genesis; die Geschichten Israels; auch Zschokke, Hist. Sacra Antiqui Testamenti, ed. II, Viennae 1884, p. 36—40; die Realwörterbücher; ebenso Buttmann, Mythologus II, S. 1—27: der Mythus von den ältesten Menschengeschlechtern; Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 2. Aufl. 1869, S. 146—188; Fischer, Heidentum und Offenbarung, Mainz 1878, S. 92. 136. 214 f.

Friedr. Eduard König.

Sethianer, s. den Art. Gnosis Bd. V, S. 244.

Severianer, s. den Art. Monophysiten Bd. X, S. 247.

Severinus, der Heilige. Die Lebensbeschreibung des hl. Severin gehört zu den wichtigsten Denkmälern der kirchlichen wie politischen Geschichte des ausgehenden 5. Jarhunderts, da sie Licht auf ein Gebiet fallen läſst, über welches sie die einzige Quelle ist. Verfasser dieser Biographie ist Eugippius, Abt in dem Kloster Lucullanum bei Neapel, der sie im Jare 511 (zwei Jare nach dem Konsulat des Importunus ep. ad Pasch.) verfaſste. Eugippius war ein persönlicher Schüler Severins; Cassiodorius kannte ihn und charakterisirt ihn als einen Mann, weniger in den weltlichen Studien als in den hl. Schriften bewandert (De inst. divin. Lit. 23). Die Vita Severini zeigt, daſs er einfach und anschaulich zu erzälen verstand, was er von andern gehört oder selbst mit erlebt hatte, one daſs er irgend welche Anforderungen an die künstlerische Komposition seines Buches machte. Cassiodors Urteil findet insofern seine Bestätigung, als bei ihm der rhetorische Prunk gänzlich fehlt, der damals Mode war und als unerläſslicher Beweis höherer Bildung galt. Dieser Mangel macht Eugippius um so mehr Ehre, da er die Wertlosigkeit des üblichen Phrasenschwalls klar erkannte und ihn ebendeshalb vermieden sehen wollte; er trug Bedenken, einem Laien, der Material zu einer Biographie Severins von ihm begehrt hatte, seine Vita zur Überarbeitung zu übersenden, ne forsitan saeculari tantum literatura politus, tali vitam sermone conscriberet, in quo multorum plurimum laboraret inscitia (ep. ad Paschas.). Außerdem erhob er sich in nichts über seine Zeitgenossen: er war ebenso wundersüchtig und wundergläubig wie sie, er sah, wie sie alle, in der Mönchsaskese den Gipfel sittlicher Vollkommenheit. Seiner Glaubwürdigkeit tut das insoferne Eintrag, als alle Ereignisse, welche er berichtet, wie durchsetzt erscheinen von Wunderbarem; die Beleuchtung, in welche hiedurch alle Vorgänge gestellt sind, kann man nur als Zusatz des Erzälers betrachten, welcher überall Wunder erlebte, da er sie überall erwartete. Die Ereignisse selbst aber scheinen nicht um der Wunder willen erfunden, und man hat deshalb ein Recht, sie für historisch anzusehen. Außer der Biographie und der einleitenden Epistel an den Diakon Paschasius verfaſste Eugippius einen Auszug aus Augustin (vgl. Cassiod. l. c.); erhalten sind endlich zwei an ihn gerichtete Briefe (Mai, Nov. Coll. III, 2, S. 168 ff., und Reifferscheid im Ind. lect. Vrat. 1871/72, S. 6).

Die Vita Severini zeigt die kirchlichen Zustände des nördlichen Noricum und der benachbarten rätischen Grenzregion wärend der durch das Vordringen der Germanen bedingten Auflösung der Römerherrschaft in den Alpengegenden. Die immense Bedeutung der Kirche in dem Zusammensturz der weltlichen Gewalt kommt kaum irgendwo so klar zur Anschauung, als in diesen anspruchslosen Blättern.

Noricum war das Alpengebiet, das nördlich von der Donau, westlich vom Inn, südlich von der Hauptscheidekette des Gebirges begrenzt war und sich östlich bis zum Abfall des Gebirges nach der pannonischen Ebene zu erstreckte. Es war bewont von den keltischen Tauriskern und war mit dem römischen Reich seit dem Jare 15 vor Chr. verbunden. Seit dem Ende des 3. Jarhunderts unserer Ära ist es in die zwei Provinzen Noricum ripense und mediterraneum zerlegt.

Schon in dieser Zeit begann das Christentum in Noricum Fuß zu fassen. Bei der engen Verbindung der Provinz mit Italien ist das an sich warscheinlich; bewiesen wird es durch die in ihrer älteren Gestalt glaubwürdigen Akten des hl. Florian (bei Pez, Script. rer. Austr., Lips. 1721, I, 36; die A. S. Boll. enthalten eine jüngere Bearbeitung Mai. t. I, p. 461). Nach denselben wurden unter Diokletian in Lauriacum (Lorch an der Mündung der Enns in die Donau) vierzig Christen zum Tode verurteilt; Florian, ein römischer Offizier, bekannte sich freiwillig als Christ, um ihr Los zu teilen. Diese frühen Anfänge des Christentums in Noricum bestätigt Athanasius, der, one einen bestimmten Bischofssitz zu nennen, doch widerholt norische Bischöfe erwänt (apol. c. Arian. 1, vgl. 37; hist. Arian. ad. mon. 28). Erinnert man sich, daſs der Bischof Victorin von Petovium, einer pannonischen, aber genau an der Grenze Noricums gelegenen Stadt

(Pettau im Steiermark), mit dem Orient zusammenhing (Hier. de vir. ill. 74), so darf man annehmen, dass bei der Verbreitung des Christentums in Noricum sich griechische und lateinische Einflüsse kreuzten.

An Nachrichten über das Christentum in Noricum wärend des 4. und 5. Jarhunderts bis auf Severin fehlt es völlig. In der Lebensbeschreibung Severins erscheint die Christianisirung als vollendet, wenn auch heidnische Opfer im Geheimen noch vorkamen (c. 11). Lorch war Sitz eines Bistums (c. 30); die Stadt besaß mehrere Kirchen (c. 28). Eine zweite bischöfliche Stadt war Tiburnia (Teurnia, an der Drau, Ruinen der Stadt im Lurnfelde in Kärnthen; c. 21). Dass auch Celeja (Cilli in Steiermark) und Virunum (im Zollfelde bei Klagenfurt) Bischofssitze gewesen seien (Glück in den Wiener Sitz.-Ber. XVII, S. 143 ff.), lässt sich nicht beweisen. Kirchen werden erwänt in Salzburg (c. 13), in Astura und Comagena (c. 1), in dem Kastell Cucullis (c. 11), in den rätischen (vindelicischen) Orten Quintana (Künzing an der Donau oberhalb Passau c. 15, die Kirche ist ein Holzbau), Bojodurum (Boitro, die Innstadt von Passau) und Passau (c. 22, hier auch ein eigenes Baptisterium). Klöster scheint es vor Severin nicht gegeben zu haben, obwol Asketen nicht fehlten (c. 16); er gründete Klöster bei Faviana (c. 14) und in Passau (c. 19). Die Kirchen hatten einen zalreichen Klerus; außer den Bischöfen findet man Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Ostiarii, Kantoren erwänt (c. 16. 25). Die Bischöfe wurden von dem Volke gewält (c. 30, vergl. c. 9). Die Kirchen besaßen Altargeräte von Edelmetall (c. 45).

So waren die kirchlichen Verhältnisse analog denen in den übrigen Teilen des Reichs geordnet. Das Bild nun aber, das die Vita Severins von den politischen Zuständen in Noricum am Ausgange des 5. Jarhunderts entwirft, ist das völliger Auflösung. Die Macht der Hunnen war zwar gebrochen, aber die nun wider freien germanischen Stämme befanden sich in stetem Vordringen gegen die Römer; von Westen her fielen die Alamannen in das römische Gebiet ein, von Norden die Thüringer und Rugier; im Osten bedrohte die Macht der Gothen ebenso den Rest der Römerherrschaft wie die Unabhängigkeit der genannten germanischen Stämme (c. 5). Unablässig fülte man sich der Gefar feindlicher Überfälle ausgesetzt; in Lorch wurden Tag und Nacht die Mauren bewacht (c. 30); die kleinen Haufen schlecht bewaffneter römischer Soldaten wagten nicht, den Kampf auf freiem Felde aufzunehmen (c. 4). Von Italien sahen sie sich im Stiche gelassen; nicht einmal der Sold war zu erlangen; die Besatzung Passaus sandte Boten, um die Lönung zu fordern, nach Italien; sie fanden auf dem Wege ihren Tod (c. 10). Orte, wie Comagena, sahen sich genötigt, germanische Scharen als eine Art Besatzung in ihre Mauern aufzunehmen; man glaubte sich doch nur sicher, wenn man den Eintritt in die Stadt und den Austritt aus ihr jedermann verweigerte, und die Germanen in der Stadt fürchtete man kaum weniger, als die vor derselben (c. 1). Andere Orte mussten als unhaltbar aufgegeben werden, oder wurden überfallen und geplündert oder gerieten dauernd in die Hände der Germanen. Was sich auf dem freien Felde befand, war schutzlos den beutemachenden Deutschen preisgegeben (c. 4. 10. 25. 30). Die Städte sahen sich auf die Zufuren von Getreide auf Inn und Donau angewiesen (c. 3); um die Not zu steigern, verwehrten die germanischen Könige den Städten den Handel (c. 22). Eine Stadt um die andere wurde verloren.

Unter diesen Verhältnissen wirkte Severin: one dass er einen Rückhalt an einem kirchlichen oder irgend einem anderen Amt gehabt hätte, wusste er durch die Macht seiner imponirenden Persönlichkeit eine leitende Stellung einzunehmen. Über seine Person ließ er auch seine nächsten Schüler im Ungewissen: man wusste nur, dass er von Geburt ein Lateiner war und sich eine zeitlang bei den Mönchen des Morgenlandes aufgehalten hatte, aus seiner Sprache glaubten seine Schüler schließen zu dürfen, dass er ein Afrikaner gewesen sei (ep. ad Pasch.): einem unmittelbar göttlichen Antrieb schrieb er es zu, dass er das nördliche Noricum zu seinem Aufenthaltsorte nahm. Das geschah in der nächsten Zeit nach dem Tode Attilas (453). Er lebte in Noricum als ein Asket; sein Bio-

graph erzält voll Bewunderung, wie streng er in der Beobachtung der Fasten war, dass er mit Ausnahme der Feiertage nie vor Sonnenuntergang aß, dass er das ganze Jar hindurch, auch in der strengsten Winterkälte, barfuß ging, kein anderes Lager kannte, als das auf dem Boden ausgebreitete Cilicium. Wir wissen aus einer anderen Quelle, dass sich um den berühmten Asketen Schüler sammelten (Ennod. Vit. Ant. Ler., ed. Vind. pag. 385), für die er dann ein par Klöster gründete (s. o.). Aber die innere Stimme, die er für göttliche Eingebung erkannte, trieb ihn immer wider an, aus der Verborgenheit hervorzutreten und der bedrängten Bevölkerung durch Rat und Tat beizustehen. Seine Tätigkeit war in erster Linie eine religiös und sittlich anregende: er suchte das Vertrauen der Bevölkerung auf den göttlichen Schutz zu festigen (c. 1. 27 f.), überhaupt ihren Mut wider aufzurichten (c. 4). Er wirkte der Selbstsucht Einzelner entgegen und bestimmte sie, das Ihre in den Dienst Aller zu stellen; eine regelmäßige Versorgung der Armen, basirt auf die allgemeine Entrichtung der Zehnten, suchte er einzufüren (c. 3. 12. 17 f. 28). Dem Ernst der Lage entsprachen die häufig angeordneten Fasttage (c. 2. 11. 12. 18. 25). Dabei war er unterstützt durch den Klerus, dem Volke aber erschien er wie ein Prophet: in diesem Lichte betrachtet ihn Eugippius. Darf man annehmen, dass diese Art von Einwirkung die nächste Absicht Severins war, so ging er doch darüber hinaus, indem er die Bewoner besonders exponirter Orte zu bestimmen suchte, sie zu verlassen und sich an gesicherteren zu konzentriren (c. 24. 27 f.), besonders aber, indem er als Vertreter der Romanen den Germanen gegenübertrat. Höchst eigentümlich ist das Verhältnis des katholischen Mönchs zu den andersgläubigen Deutschen: nicht nur durch wolberechnete Schonung und fünes Entgegengetreten wusste er Eindruck auf sie zu machen (c. 4. 19), besonders imponirte ihnen seine Persönlichkeit: dem arianischen Rugierkönig Flaccitheus galt er als ein Prophet (c. 5); nicht minder ehrte ihn sein Son Fava und selbst dessen Gemalin, die gewalttätige Königin Gisa, scheute den Heiligen (c. 8. 31. 40). Das hört man auch von dem wol gleichfalls arianischen Alamannenkönig Gibuld (c. 19). Überhaupt suchten die Germanen den Segen des für wunderkräftig gehaltenen Mannes; das berühmteste Beispiel ist Odoaker, den Severin mit einer Weissagung auf seine zukünftige Größe entlassen haben soll (c. 7). Durch diese Stellung den Germanen gegenüber war es ihm möglich, nicht nur für Befreiung zalreicher Kriegsgefangenen zu sorgen (cap. 9), sondern auch manche andere Erleichterung für die Romanen zu bewirken.

Severin starb am 8. Januar 482: er sah deutlich voraus, dass Noricum von den Römern den Germanen gegenüber nicht gehalten werden könnte, und bestimmte deshalb, dass sein Leichnam von seinen Schülern nach Italien mitgenommen werde. Dies geschah denn auch, als Odoaker sechs Jare nach Severins Tod die romanische Bevölkerung wirklich aus Noricum abrief; sein Leichnam wurde zuerst in Monte Feltri bei Neapel beigesetzt, vier Jare darnach nach dem Kloster Lucullanum transferirt, das eine reiche Frau, Namens Barbaria, für die exilirten Mönche errichtete.

Litteratur: Eugippius, Vita Severini in A. S. Boll. Jan. 1, S. 484, bei Pez, Script. rer. Austr. I, 64, und bei Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands, I, S. 431. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, I, 1846; Pallmann, Gesch. der Völkerwanderung, II; Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands, I, 1867; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, I, 4. Aufl. 1877; Kaufmann, Deutsche Geschichte II, 1881.

Hauck.

Severinus, Papst. Der Tod Honorius I. (12. Okt. 638) bewirkte den Ausbruch einer militärischen Revolte in Rom. Zwar wurde ein Römer, Severinus, zu seinem Nachfolger gewält; aber das Heer, aufgeregt durch den Chartularius Mauritius und lüstern nach den Schätzen, die Honorius angeblich aufgehäuft, stürmte, unterstützt von dem römischen Volk, den Lateran. Severin hatte sich in den Besitz des Palastes gesetzt; es gelang ihm, denselben drei Trage zu hal-

ten, nun aber griffen Mauritius und die judices ein und legten Siegel an den Kirchenschatz. Von Mauritius herbeigerufen, erschien darauf der Exarch Isak von Ravenna, verbannte die Häupter des Klerus und bemächtigte sich des Schatzes der römischen Kirche. Die Ordination des Severinus konnte unter diesen Verhältnissen nicht erfolgen; auch fehlte noch die kaiserliche Anerkennung der Wahl, welche die römischen Abgesandten durch Zustimmung zu der monotheletischen Ekthesis erkaufen mussten. Erst $1\frac{1}{2}$ Jahre nach dem Tode des Honorius wurde Severinus ordinirt (28. Mai 640); er lebte nur noch bis zum 2. August dieses Jares. Bemerkenswert ist nur seine Stellungnahme im monotheletischen Streit: er erklärte sich gemäß der Zweiheit der Naturen für zwei Energien in Christo, also gegen die Ekthesis und gegen seinen Vorgänger Honorius (siehe Band X, S. 796).

Vita Severini im lib. pontif. Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. S. 227. Bower-Rambach, Unpart. Historie der römischen Päpste, IV, S. 59. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M. A., II, S. 146. Baxmann, Die Politik der Päpste, I, S. 170. **Hauck.**

Severus, Septimius und Alexander, römische Kaiser. Septimius Severus wurde geboren am 11. April 146 n. Chr. Er gehört einer alten Familie des römischen Ritterstandes an; von Marc Aurel in den Senat aufgenommen, 185 Konsul, erhielt er von Commodus den Oberbefehl über die germanischen Legionen in Pannonien. Nach der Ermordung des Pertinax im Jare 193 von diesen zum Kaiser ausgerufen, eilte er sofort nach Italien und bemächtigte sich one Widerstand Roms, nachdem das Volk den Didius Julianus bereits gestürzt hatte. Aber gleichzeitig erhoben die Legionen in Syrien den Pescennius Niger, die in Britannien den Albinus zu Kaisern, und erst nach blutigen Kriegen gelang es Severus, beide zu besiegen und sich zum Herrn des ganzen Reiches zu machen. Mag das Wort, welches dem Severus in den Mund gelegt wird: „Macht die Soldaten reich und verachtet den Rest!" (Dion. 76, 15) auch vielleicht unecht sein, immerhin ist es charakteristisch.

Mit Septimius Severus beginnt, nur zu Anfang noch von einzelnen, dem alten Cäsarenwansinn verfallenen Regenten unterbrochen, die Reihe der großen Soldatenkaiser, die im Feldlager aufgewachsen, das zerfallende Reich noch einmal mit Waffengewalt zusammenzuhalten versuchen. Als die eigentliche Devise seines Lebens kann man sein letztes Wort ansehen, das er gleichsam als Testament seinen Sönen hinterließ: „Laßt uns arbeiten!" Seine ganze Regierung ist strenge Arbeit zum Wole des Reichs, wie er denn auch den Anstrengungen des Krieges in einem Feldzuge gegen die Chaledonier zu York am 4. Februar 211 erlag. Sein Charakter ist streng-rechtlich, nicht one eine Beimischung von Grausamkeit. Statsklug und energisch hat er dem Reiche nach der Misregierung des Commodus und den dann folgenden Bürgerkriegen wider Halt und Frieden gegeben. Die Regierung keines Kaisers bis auf Konstantin ist für die Ausbildung des römischen Rechts so fruchtbar gewesen wie die seine; den Papinian machte er zum praefectus praetorii, Ulpian und Paulus gehörten zu seinen intimsten Räten.

Gewönlich nimmt man an, dass Severus bis zum Jare 202 christenfreundlich, dann, durch irgendwelche uns unbekannte Gründe umgestimmt, zum Gegner und Verfolger des Christentums geworden sei. Diese Annahme möchte aber einer genaueren Prüfung der Quellen gegenüber schwerlich haltbar sein. Als Grenzscheide der beiden Perioden in seiner Regierung gilt das Gesetz, welches Severus im Jare 202, nach glänzenden Siegen über die Armenier und Parther zurückkehrend, in Palästina erlassen hat. Spartian berichtet darüber (Severus cap. 17): „In itinere Palaestinis plurima jura fundavit, Judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de Christianis sanxit." Nun ist zwar nicht zu bezweifeln, dass die Angabe des Spartian richtig ist; auch wird Spartian den Hauptinhalt des Gesetzes richtig widergegeben haben. Darnach kann aber das Gesetz unmöglich aus der Absicht hervorgegangen sein, eine allgemeine Verfolgung zur Ausrottung des

Christentums anzuordnen. Vielmehr kann die Absicht nur gewesen sein, der bedenklich fortschreitenden Propaganda des Christentums Halt zu gebieten. Schwerlich wird es aber in dieser Beziehung irgend welchen Erfolg gehabt haben. Dazu war es, wenigstens nach dem Wortlaute bei Spartian, auch viel zu unbestimmt; es ließ sich ebensogut als eine Art Toleranzgesetz auffassen, indem es nur das Christwerden, aber nicht das Christsein verbot. Und wie schwer war es zu konstatiren, ob jemand schon vor Erlaſs des Gesetzes Christ gewesen, oder erst nach Erlaſs desselben geworden war. In der Tat findet sich auch außer der Notiz bei Spartian sonst keine Spur des Gesetzes. In keiner Märtyrerakte der Zeit wird es erwänt, kein Richter beruft sich darauf, kein Angeklagter nimmt darauf Bezug. Wir werden also annehmen müssen, daſs es ziemlich spurlos vorüberging, nur daſs hie und da wol ein Prokonsul sich dadurch angetrieben fülte, die geltenden Gesetze gegen die Christen schärfer zu handhaben. Diese waren aber immer noch die Trajanischen, deren fortwärende Anwendung sich auch aus den echten Märtyrerakten der Zeit deutlich genug erkennen läſst. Von einer allgemeinen Verfolgung kann unter Severus keine Rede sein, und die partiellen fallen, wie die in Ägypten und auch wol der Anfang der afrikanischen, schon vor Erlaſs des Gesetzes. Überhaupt wird man schwerlich annehmen dürfen, daſs diese Verfolgungen direkt vom Kaiser ausgingen. Es finden sich manche Symptome, daſs Severus persönlich den Christen nicht feind war. Die Historia Augusta erzält, der Kaiser sei in einer schweren Krankheit von einem Christen Proculus Torpation durch Salbung mit Öl geheilt und habe diesen Christen aus Dankbarkeit in seinen Palast aufgenommen; Tertullian berichtet, der älteste Son des Severus habe eine Christin zur Amme gehabt und sei mit christlichen Kindern erzogen, er habe auch die Christen bei einem Volksauflauf in Schutz genommen. „Sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus sciens hujus sectae esse, non modo non laesit verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit“ (ad Scapulam c. 4). Münter (Primordia ecclesiae africanae pag. 172) denkt sich diesen Vorgang in Afrika, richtiger möchte es sein, den Schauplatz in Rom zu suchen. Nur den Mitgliedern senatorischer Familien kommt die Bezeichnung clarissimi zu, und daſs damals bereits manche aus den vornehmsten römischen Geschlechtern Christen waren, bezeugen die Inschriften der Katakomben (de Rossi, Bullet. di arch. crist. III,1, 177 ff.).

Auch im Hause des Kaisers gab es zweifellos Christen, und wir finden keine Spur, daſs sie beunruhigt wären. Gerade die römische Gemeinde hat sich unter Severus des vollen, nur vielleicht hie und da durch einen einzelnen Christenprozeſs unterbrochenen, Friedens zu erfreuen gehabt. Daſs Severus später umgestimmt sei, dafür läſst sich außer dem oben bereits gewürdigten Gesetze so wenig ein Beweis erbringen, als auch nur vermuthen, was ihn zum Feinde der Christen gemacht haben mag.

Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daſs einzelne Statthalter, sei es aus persönlicher Abneigung gegen die Christen, sei es durch die Stimmung des Volkes in ihrer Provinz veranlaſst, mit Strenge gegen die Christen vorgingen, wozu ja die noch bestehenden trajanischen Gesetze die Mittel boten. Daſs das vom Kaiser nicht gehindert wurde, versteht sich von selbst, ja wenn unter seiner Regierung derartige partielle Verfolgungen mehr als sonst vorkommen, so entspricht das nur dem strengen und auf strenge Handhabung der Gesetze gerichteten Sinne des Kaisers. Insofern haben die Statthalter gewiſs auch nicht gegen die Intententionen des Kaisers gehandelt.

Solche partielle Verfolgungen kamen einmal in Ägypten und der Thebais vor und sodann in der Provinz Afrika. In Alexandrien erlitten zalreiche Christen den Märtyrertod. „Täglich“, schreibt Clemens von Alexandrien (Stromata c. 20 ed. Potter) „sehen wir viele Märtyrer vor unsern Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten“. Eusebius gibt eine Schilderung dieser Verfolgung, Hist. eccles. VI, 1 ff. Namentlich genannt werden als Märtyrer Leonides, der Vater des Origenes, Serenus, Heraklides u. a. Ausfürlich berichtet wird uns der Märtyrertod einer Jungfrau Potamiäna und ihrer Mutter Marcella (die Akten bei

Ruinart, Acta mart. sinc. p. 107 enthalten manches Unsichere und Sagenhafte). Ihr Bekenntnis gewann auf dem Wege zur Richtstatt Basilides, der bald darauf selbst seinen Glauben mit dem Tode besiegelte. Nicht minder heftig waren die Verfolgungen in Afrika. Hier scheinen sie schon 197 oder 198 unter dem Prokonsul Vigellius Saturninus begonnen zu haben. Genannt werden zunächst einige Christen mit punischem Namen, Nampham (Augustini ep. 101) u. a. Im römischen Martyrologium heißen sie die Märtyrer von Madaura. In das Jar 200 fällt das Martyrium der scillitanischen Märtyrer (die Akten bei Ruinart, Acta mart. sinc. Veronae 1731, p. 76). Etwa in das Jar 202 oder 203 werden wir das Martyrium der Felicitas und Perpetua zu legen haben. Die Akten finden sich bei Ruinart p. 77; Aubé (les chrétiens dans l'empire romain p. 521) hat eine neue Redaktion dieser Akten herausgegeben. Ihr montanistischer Charakter gibt ihnen ein besonderes Interesse. Nach einer zeitweiligen Ruhe scheint die Verfolgung unter dem Prokonsul Scapula 211 nochmals, namentlich in Numidien und Mauritanien, jedoch nur für kurze Zeit ausgebrochen zu sein (vgl. Tertullian Scorpiace). Die späteren Nachrichten von einer Verfolgung in Gallien, namentlich in Lyon, wo das Christenblut in Strömen vergossen sein soll (Gregor v. Tours, Hist. Francorum I, 27), sind Sage, wenn auch immerhin einzelne Christen bei dem Blutbade, welches nach der Besiegung des Albinus von den Siegern in Lyon angerichtet wurde, mit umgekommen sein mögen. Auch das Martyrium den Irenäus ist sicher ungeschichtlich.

Im ganzen wird man sagen dürfen, dass die Lage der Christen unter Septimius Severus dieselbe blieb, wie unter den Antoninen. Maßgebend ist noch immer das Trajanische Edikt, aber das Gesetz des Severus, so wenig es für den Augenblick bedeutet haben mag, war doch wie ein Beweis, dass das Trajanische Edikt nicht genügte, so auch ein Vorspiel kommender strengerer Maßregeln, und dahin deuten ebenfalls die wenn auch nur lokalen doch heftigen Verfolgungen in einzelnen Gebieten. (Vergl. ganz besodners: Aubé, Les Chrétiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins au milieu du III. siècle, Paris 1881, p. 53 ff.)

Zunächst freilich folgte eine Periode tiefsten Friedens für die Kirche, ja eine Zeit, in der man sich in den regierenden Kreisen Roms dem Christentum auf eklektischer und synkretistischer Grundlage nähert, wol gar mit Gedanken einer Konkordie zwischen Christentum und Heidentum trägt. Es ist die Zeit der syrischen Kaiser, zu denen in gewissem Sinne auch schon Septimius Severus gehört. Zwar er selbst ist Afrikaner, aber seine Gemalin Julia Domna ist eine Syrerin, und die Frauen am Hofe, Julia Domna selbst, ihre Schwester Julia Moesa, und ihre Nichten, die Töchter der Julia Moesa, Soömias, die Mutter des Kaisers Elagabal, und Julia Mamäa, die Mutter des Kaisers Alexander Severus, hatten auf die religiöse Richtung der nächstfolgenden Kaiser einen bedeutenden Einfluss. Um sie sammelte sich ein Kreis von Philosophen und Gelehrten, und in diesem Kreise wurden auch die religiösen Fragen viel verhandelt. Eine Neigung zur römischen Statsreligion hatte man hier nicht. War doch Julia Domna die Tochter eines Sonnenpriesters in Emesa. Der Zug, der hier herrscht, ist vielmehr echt synkretistisch, und in diesem Synkretismus hatte man auch ein gewisses Verständnis für das Christentum. Man fülte doch, dass an der neuen Religion etwas war, man verschloss sich dem nicht mehr, dass die Christen etwas hatten, was dem Heidentum fehlte, und trug sich mit dem Gedanken, das dem Heidentum zuzufüren, um es so zu restauriren. Aus diesem Kreise ist das Buch des Philostrat hervorgegangen, in dem Apollonius von Tyana geradezu als eine Art Heidenchristus dargestellt wird.

In grober Weise tritt dieser Synkretismus bei dem Kaiser Elagabal hervor, dem die Klugheit der Julia Moesa und ihrer Töchter, nachdem Caracalla durch Macrinus ermordet war, das Reich zu verschaffen wusste. Elagabal strebt dahin, alle die verschiedenen Religionen des römischen Reichs zu vereinigen und alle Götter seinem höchsten Gott, dem schwarzen Stein von Emesa, den er nach Rom gebracht hatte, zu unterwerfen. Ihm wollte er in Rom einen großen Tem-

pel errichten, und in diesem Tempel sollte auch der Judengott und der Christengott seine Kapelle haben. In edlerer Weise repräsentirt den Synkretismus Alexander Severus, der, nachdem die von Elagabal in Scene gesetzte Orgie 222 ihr Ende erreicht hatte, den Thron bestieg. Alexander Severus nach Herodian (V, 3) 208, richtiger wol nach Lampridius Angabe (Alex. Severus c. 60, vergl. Eckhel, doctr. numm. VII, 267) 205 geboren, war von seiner Mutter Mamäa sorgsam erzogen, ein edler Charakter, gewissenhaft, fast skrupulös, sanft, ein Freund aller Götter und Menschen. Vor allem war die religiöse Seite bei ihm stark entwickelt, und zwar der Neigung seiner Mutter entsprechend in eklektischer, synkretistischer Richtung. Er war empfänglich für alles Gute, und jede Religion flößte ihm Ehrfurcht ein. In diesem Sinne achtete er auch das Christentum, es war ihm eine Religion neben den andern, und in seinem Lararium stand das Bild Christi neben dem des Orpheus, des Abraham, des Apollonius von Tyana (Lampridius cap. 29). Wie er die von Elagabal geplünderten Tempel der Statsreligion wider herstellen ließ und ihnen die, von Elagabal in seinen Sonnentempel geschleppten Heiligtümer zurückgab, so wollte er auch, wie Lampridius erzält (cap. 43), und die Erzälung hat nichts Unwarscheinliches, Christo in Rom einen Tempel errichten. In einem Streit zwischen der Zunft der Garköche und der christlichen Gemeinde in Rom um ein Grundstück entschied er zu Gunsten der letzteren, indem er bemerkte „melius esse ut quomodocumque illic Deus colatur quam popinariis dedatur" (Lampridius cap. 49). Namentlich scheint ihn auch die christliche Ethik angezogen zu haben. Er fürte den Spruch „was ihr nicht wollet, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch nicht", häufig im Munde und ließ ihn an öffentlichen Gebäuden anbringen. Noch näher scheint Mamäa dem Christentum gestanden zu haben. Bei einer Anwesenheit in Antiochien ließ sie Origenes zu sich kommen und verkehrte mit ihm (Hist. eccl. IV, 21). Dass sie selbst Christin gewesen sei, ist Sage. Eusebius nennt sie zwar „γυνὴ θεοσεβεστάτη", will sie damit aber gewiss nicht als Christin bezeichnen. Ebensowenig weiß Hieronymus davon; der Erste, der sie zur Christin macht, ist Orosius (VII, 18). Auf den Münzen erscheint sie mit heidnischen Emblemen und Inschriften.

Dass unter Alexanders Regierung die Christen unbehelligt blieben, war die natürliche Folge seiner religiösen Stellung. Ausdrücklich sagt Lampridius von ihm: „Christianos esse passus est". Auch sonst wird die Zeit seiner Regierung als eine Zeit ungetrübten Friedens für die Kirche bezeichnet. Bedeutsam ist in dieser Beziehung das von Eusebius gelegentlich (Hist. eccl. V, 16) mitgeteilte Zeugnis aus einer gleichzeitigen antimontanistischen Schrift. Die Prophetin Maximilla hatte für die nächste Zeit Verfolgungen geweissagt, jene antimontanistische Schrift straft nun die Prophetin Lügen, indem sie darauf hinweist, dass seit dem Tode der Prophetin (ungefär 218) die Christen vielmehr dauernden Frieden (εἰρήνη διάμονος) genossen hätten. Auch Firmilian redet in einem Briefe an Cyprian, der etwa 256 geschrieben ist (ep. 75), davon, dass die Christen infolge des langen Friedens (longa pax) verwönt seien. Immerhin ist es aber möglich, dass unter der Regierung Alexanders hie und da einem einzelnen Christen der Prozess gemacht ist, aber gewiss hat keine eigentliche Verfolgung stattgefunden. Nichtsdestoweniger ist Alexander Severus von der späteren Sage zu einem wütenden Christenverfolger gestempelt, unter dem tausende von Christen den Tod erlitten haben sollen. Namentlich werden als Märtyrer unter Alexander genannt die römischen Bischöfe Callistus und Urbanus, und auch das berümte Martyrium der hl. Cäcilia wird in diese Zeit verlegt. Alle diese Angaben sind völlig ungeschichtlich. Zwar wird Callistus bereits in der Depositio martyrum der liberianischen Chronik von 354 als Märtyrer bezeichnet, aber Lipsius hat gewiss Recht, wenn er (Chronologie der römischen Bischöfe S. 172 ff.) behauptet, diese Notiz beziehe sich nur auf ein Bekenntnis des Callistus in seiner früheren Lebenszeit (Philosophumena IX, 12). Der liberianische Papstkatalog (Lipsius S. 266) kennt ihn auch nicht als Märtyrer. Auch die Akten der heiligen Cäcilia (bei Surius, auch von Bosio, Rom 1660, herausgegeben) sind gewiss unecht. De Rossi und

Aubé haben zwar versucht, einen historischen Kern zu retten; de Rossi verlegt das Martyrium in die letzte Zeit Marc Aurels (Roma sotteranea II, 147), Aubé (a. a. O. S. 417) will es unter Decius legen, beide mit augenscheinlich unhaltbaren Gründen. Obwol die heilige Cäcilia bereits bei Pseudo-Damasus um 530 erwänt wird, und ihr Cultus hoch ins kirchliche Altertum hinaufzureichen scheint, ist es doch unmöglich, aus diesen Akten einen historischen Kern herauszuschälen. Noch unhaltbarer sind die sonstigen Erzälungen von Märtyrern unter dem friedlichen und christenfreundlichen Alexander Severus.

Vgl. Aubé a. a. O. S. 278 ff. — dann besonders Görres: Kaiser Alexander Severus und das Christentum in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XX, 1, S. 488; J. J. Müller, Stat und Kirche unter Alexander Severus, Zürich 1874. **G. Uhlhorn.**

Shakers s. am Schlusse dieses Bandes.

Sibel, Caspar. Das Reformationsjarhundert hat in dem damals noch so unbedeutenden, nicht einmal Stadtrecht besitzenden Flecken Elberfeld (die beiden Großstädte Elberfeld-Barmen, jetzt 200,000 Bewoner zälend, bildeten nur eine einzige Pfarrei mit etwa 3000 Seelen) vier ausgezeichnete Männer hervorgebracht, den Gymnasialrektor zu Düsseldorf, Johann Monheim, den Reformator des Bergischen Landes Peter Loh, den Kirchenhistoriker Werner Teschenmacher, und den letztgeborenen unter dieser Vierzal, den Prediger Caspar Sibel. Letzter stammt mütterlicherseits von dem Reformator Peter Loh († 1581), sein Vater, Peter Sibel, welcher der mit Privilegien ausgestatteten Gewerkschaft der Garnbleicher und Leinenhändler angehörte, besaß ein Bauerngut bei Elberfeld, auf welchem Caspar Sibel am 9. Juni 1590 geboren wurde. Zu dieser Zeit war troß der katholischen Landesregierung die Reformation im Wuppertale insbesondere durch die Wirksamkeit des Peter Loh, der neben seiner Predigttätigkeit auch Garnbleicherei betrieb, schon seit mehr als zwei Jarzehnten durchgedrungen und die reformirten Gemeinden hatten seit 1589 begonnen, sich zu einer Provinzialsynode zusammenzuschließen. Da die Schulanstalten Elberfelds ungenügend waren, so wurde, was damals vielfach von den begüterten Bürgern geschah, der noch nicht 15järige Knabe nach dem im Jahre 1584 von den nassauischen Grafen durch Olevian gegründeten Pädagogium und der damit verbundenen Hochschule zu Herborn gebracht. Beide Anstalten, durch ausgezeichnete Lehrer geleitet, wurden bald ein Bildungscentrum für einen Teil des westlichen Deutschlands (zu vergl. die neulichst veröffentlichte Matrikel). Schon im folgenden Jare 1605 wurde der talentvolle Primaner unter 80 Mitschülern als primus omnium von seinem Lehrer, dem bekannten neutestamentlichen Lexicographen Pasor zur Hochschule befördert, unter deren Lehrern namentlich der berühmte Theologe Piscator hervorragte. Im März 1607 ging Sibel nach der philologischen und philosophischen Vorbildung bereits zur theologischen Fakultät über, in welcher der jugendliche Geist besonders durch häufigen Disputationen geübt wurde. Die Hochschule wurde bald darauf eine zeitlang wegen eintretender Pest nach Siegen (im jetzigen preußischen Regierungsbezirk Arnsberg) verlegt, wo Sibel im Jare 1608 öffentlich seine Dissertation de fide salvifica verteidigte. Dann besuchte er die Universität Leyden, wo er sich entschieden an Gomarus anschloss im Gegensatze zu Arminius. Im Jare 1609 verteidigte Sibel unter Gomarus' Vorsitz seine Thesen de dei praedestinatione. Bald darauf trat der 19järige Jüngling als Pastor der im Herzogtum Jülich gelegenen Gemeinde Randerath in den Dienst der niederrheinischen Kirche, die unter dem Regimente katholischer Fürsten beinahe 80 Jare hindurch seit dem Märtyrertode Clarenbachs, und insbesondere seit 1570 teilweise Gegenstand heftiger Verfolgung gewesen war und um ihre Existenz gekämpft hatte. Gerade im J. 1609 trat aber ein sehr bedeutsamer Wendepunkt ein. In diesem Jare war das alte Cleve-Jülichsche Fürstenhaus erloschen. Zwei protestantische Mächte, Kurbrandenburg und Pfalzneuburg, bemächtigten sich im Gegensatze zu den Ansprüchen des Kaisers, vorläufig der reichen Jülich-

pel errichten, und in diesem Tempel sollte auch der Judengott und der Christengott seine Kapelle haben. In edlerer Weise repräsentirt den Synkretismus Alexander Severus, der, nachdem die von Elagabal in Scene gesetzte Orgie 222 ihr Ende erreicht hatte, den Thron bestieg. Alexander Severus nach Herodian (V, 3) 208, richtiger wol nach Lampridius Angabe (Alex. Severus c. 60, vergl. Eckhel, doctr. numm. VII, 267) 205 geboren, war von seiner Mutter Mamäa sorgsam erzogen, ein edler Charakter, gewissenhaft, fast skrupulös, sanft, ein Freund aller Götter und Menschen. Vor allem war die religiöse Seite bei ihm stark entwickelt, und zwar der Neigung seiner Mutter entsprechend in eklektischer, synkretistischer Richtung. Er war empfänglich für alles Gute, und jede Religion flößte ihm Ehrfurcht ein. In diesem Sinne achtete er auch das Christentum, es war ihm eine Religion neben den andern, und in seinem Lararium stand das Bild Christi neben dem des Orpheus, des Abraham, des Apollonius von Tyana (Lampridius cap. 29). Wie er die von Elagabal geplünderten Tempel der Statsreligion wider herstellen ließ und ihnen die, von Elagabal in seinen Sonnentempel geschleppten Heiligtümer zurückgab, so wollte er auch, wie Lampridius erzält (cap. 43), und die Erzälung hat nichts Unwarscheinliches, Christo in Rom einen Tempel errichten. In einem Streit zwischen der Zunft der Garköche und der christlichen Gemeinde in Rom um ein Grundstück entschied er zu Gunsten der letzteren, indem er bemerkte „melius esse ut quomodocumque illic Deus colatur quam popinariis dedatur“ (Lampridius cap. 49). Namentlich scheint ihn auch die christliche Ethik angezogen zu haben. Er fürte den Spruch „was ihr nicht wollet, daſs euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch nicht“, häufig im Munde und ließ ihn an öffentlichen Gebäuden anbringen. Noch näher scheint Mamäa dem Christentum gestanden zu haben. Bei einer Anwesenheit in Antiochien ließ sie Origenes zu sich kommen und verkehrte mit ihm (Hist. eccl. IV, 21). Daſs sie selbst Christin gewesen sei, ist Sage. Eusebius nennt sie zwar „γυνὴ θεοσεβεστάτη“, will sie damit aber gewiſs nicht als Christin bezeichnen. Ebensowenig weiß Hieronymus davon; der Erste, der sie zur Christin macht, ist Orosius (VII, 18). Auf den Münzen erscheint sie mit heidnischen Emblemen und Inschriften.

Daſs unter Alexanders Regierung die Christen unbehelligt blieben, war die natürliche Folge seiner religiösen Stellung. Ausdrücklich sagt Lampridius von ihm: „Christianos esse passus est“. Auch sonst wird die Zeit seiner Regierung als eine Zeit ungetrübten Friedens für die Kirche bezeichnet. Bedeutsam ist in dieser Beziehung das von Eusebius gelegentlich (Hist. eccl. V, 16) mitgeteilte Zeugnis aus einer gleichzeitigen antimontanistischen Schrift. Die Prophetin Maximilla hatte für die nächste Zeit Verfolgungen geweissagt, jene antimontanistische Schrift straft nun die Prophetin Lügen, indem sie darauf hinweist, daſs seit dem Tode der Prophetin (ungefär 218) die Christen vielmehr dauernden Frieden (εἰρήνη διάμονος) genossen hätten. Auch Firmilian redet in einem Briefe an Cyprian, der etwa 256 geschrieben ist (ep. 75), davon, daſs die Christen infolge des langen Friedens (longa pax) verwönt seien. Immerhin ist es aber möglich, daſs unter der Regierung Alexanders hie und da einem einzelnen Christen der Prozeſs gemacht ist, aber gewiſs hat keine eigentliche Verfolgung stattgefunden. Nichtsdestoweniger ist Alexander Severus von der späteren Sage zu einem wütenden Christenverfolger gestempelt, unter dem tausende von Christen den Tod erlitten haben sollen. Namentlich werden als Märtyrer unter Alexander genannt die römischen Bischöfe Callistus und Urbanus, und auch das berümte Martyrium der hl. Cäcilia wird in diese Zeit verlegt. Alle diese Angaben sind völlig ungeschichtlich. Zwar wird Callistus bereits in der Depositio martyrum der liberianischen Chronik von 354 als Märtyrer bezeichnet, aber Lipsius hat gewiſs Recht, wenn er (Chronologie der römischen Bischöfe S. 172 ff.) behauptet, diese Notiz beziehe sich nur auf ein Bekenntnis des Callistus in seiner früheren Lebenszeit (Philosophumena IX, 12). Der liberianische Papstkatalog (Lipsius S. 266) kennt ihn auch nicht als Märtyrer. Auch die Akten der heiligen Cäcilia (bei Surius, auch von Bosio, Rom 1660, herausgegeben) sind gewiſs unecht. De Rossi und

Aubé haben zwar versucht, einen historischen Kern zu retten; de Rossi verlegt das Martyrium in die letzte Zeit Marc Aurels (Roma sotteranea II, 147), Aubé (a. a. O. S. 417) will es unter Decius legen, beide mit augenscheinlich unhaltbaren Gründen. Obwol die heilige Cäcilia bereits bei Pseudo-Damasus um 530 erwänt wird, und ihr Cultus hoch ins kirchliche Altertum hinaufzureichen scheint, ist es doch unmöglich, aus diesen Akten einen historischen Kern herauszuschälen. Noch unhaltbarer sind die sonstigen Erzälungen von Märtyrern unter dem friedlichen und christenfreundlichen Alexander Severus.

Vgl. Aubé a. a. O. S. 278 ff. — dann besonders Görres: Kaiser Alexander Severus und das Christentum in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XX, 1, S. 488; J. J. Müller, Stat und Kirche unter Alexander Severus, Zürich 1874. **G. Uhlhorn.**

Shakers s. am Schlusse dieses Bandes.

Sibel, Caspar. Das Reformationsjarhundert hat in dem damals noch so unbedeutenden, nicht einmal Stadtrecht besitzenden Flecken Elberfeld (die beiden Großstädte Elberfeld-Barmen, jetzt 200,000 Bewoner zälend, bildeten nur eine einzige Pfarrei mit etwa 3000 Seelen) vier ausgezeichnete Männer hervorgebracht, den Gymnasialrektor zu Düsseldorf, Johann Monheim, den Reformator des Bergischen Landes Peter Loh, den Kirchenhistoriker Werner Teschenmacher, und den letztgeborenen unter dieser Vierzal, den Prediger Caspar Sibel. Letzter stammt mütterlicherseits von dem Reformator Peter Loh († 1581), sein Vater, Peter Sibel, welcher der mit Privilegien ausgestatteten Gewerkschaft der Garnbleicher und Leinenhändler angehörte, besaß ein Bauerngut bei Elberfeld, auf welchem Caspar Sibel am 9. Juni 1590 geboren wurde. Zu dieser Zeit war troß der katholischen Landesregierung die Reformation im Wuppertale insbesondere durch die Wirksamkeit des Peter Loh, der neben seiner Predigttätigkeit auch Garnbleicherei betrieb, schon seit mehr als zwei Jarzehnten durchgedrungen und die reformirten Gemeinden hatten seit 1589 begonnen, sich zu einer Provinzialsynode zusammenzuschließen. Da die Schulanstalten Elberfelds ungenügend waren, so wurde, was damals vielfach von den begüterten Bürgern geschah, der noch nicht 15järige Knabe nach dem im Jahre 1584 von den nassauischen Grafen durch Olevian gegründeten Pädagogium und der damit verbundenen Hochschule zu Herborn gebracht. Beide Anstalten, durch ausgezeichnete Lehrer geleitet, wurden bald ein Bildungscentrum für einen Teil des westlichen Deutschlands (zu vergl. die neulichst veröffentlichte Matrikel). Schon im folgenden Jare 1605 wurde der talentvolle Primaner unter 80 Mitschülern als primus omnium von seinem Lehrer, dem bekannten neutestamentlichen Lexicographen Pasor zur Hochschule befördert, unter deren Lehrern namentlich der berühmte Theologe Piscator hervorragte. Im März 1607 ging Sibel nach der philologischen und philosophischen Vorbildung bereits zur theologischen Fakultät über, in welcher der jugendliche Geist besonders durch häufigen Disputationen geübt wurde. Die Hochschule wurde bald darauf eine zeitlang wegen eintretender Pest nach Siegen (im jetzigen preußischen Regierungsbezirk Arnsberg) verlegt, wo Sibel im Jare 1608 öffentlich seine Dissertation de fide salvifica verteidigte. Dann besuchte er die Universität Leyden, wo er sich entschieden an Gomarus anschloss im Gegensatze zu Arminius. Im Jare 1609 verteidigte Sibel unter Gomarus' Vorsitz seine Thesen de dei praedestinatione. Bald darauf trat der 19järige Jüngling als Pastor der im Herzogtum Jülich gelegenen Gemeinde Randerath in den Dienst der niederrheinischen Kirche, die unter dem Regimente katholischer Fürsten beinahe 80 Jare hindurch seit dem Märtyrertode Clarenbachs, und insbesondere seit 1570 teilweise Gegenstand heftiger Verfolgung gewesen war und um ihre Existenz gekämpft hatte. Gerade im J. 1609 trat aber ein sehr bedeutsamer Wendepunkt ein. In diesem Jare war das alte Cleve-Jülichsche Fürstenhaus erloschen. Zwei protestantische Mächte, Kurbrandenburg und Pfalzneuburg, bemächtigten sich im Gegensatze zu den Ansprüchen des Kaisers, vorläufig der reichen Jülich-

seiner Heimat an, bis durch die Übergabe Wesels, welches 15 Jare lang unter spanischer Herrschaft geseufzt hatte, im Jare 1629 die spanische Herrschaft am Niederrhein gebrochen wurde. Troß der wärend des 30järigen Krieges fortdauernden Drangsale rettete ein großer Teil des Bergischen Landes sein evang. Bekenntnis, ja es entwickelte sich die Vaterstadt Sibels, Elberfeld, allmählich zur protestantischen Metropole des Westens in Deutschland, wärend Aachen, einst der Vorort des Evangeliums im äußersten Westen — eine edle Märtyrergemeinde, deren Geschichte fast unbekannt ist und welche noch ihres Geschichtschreibers wartet — insbesondere nach der zweiten über sie verhängten Reichsexekution durch den spanischen General Spinola nur eine geringe evangel. Einwonerschaft behielt.

Die anstrengende Tätigkeit Sibels brachte eine Kränklichkeit hervor, infolge deren er im Jare 1648 einen Schlaganfall erlitt, der ihn zur Emeritirung nötigte. Er lebte aber beinahe noch ein Jarzehnt und starb am 1. Januar 1658, in Bezug auf Fleiß, Tatkraft, Talent und Bekenntnistreue ein echter Son seiner Vaterstadt Elberfeld und für das Herzogtum Jülich eine reformatorische Kraft. —

Hauptschriften Sibels: C. Sibelii opera theologica, 5 Foliobände, Amstelodami 1644 (mit einem Bildnisse Sibels versehen). — Es sind darin insbesondere die von Sibel schon früher einzeln herausgegebenen Predigten aufgenommen. Nach damaliger Sitte sind die in holländischer Sprache gehaltenen Predigten lateinisch konzipirt und ausgearbeitet. In dieser Predigtsammlung befinden sich auch die über Matth. 16 gehaltenen und 1633 zu Amsterdam herausgekommenen Predigten, welche Sibel dem Stadtrath und dem Kaufmannsstande seiner Vaterstadt Elberfeld gewidmet hat. In der Vorrede gibt Sibel wertvolle Nachrichten über seinen Großvater Peter Loh, den Reformator von Elberfeld. Änlich in der Vorrede zu seinen Homilien über Psalm 22. C. Sibelii meditationum catecheticarum, 4 Bände in 4°, Daventriae 1646—1650, als Schluss des weitläufigen, einen Kommentar zu dem Heidelberger Katechismus bildenden Werkes erschienen noch: Prolegomena et parolipomena quaedam catechetica (letztere insbesondere gegen die Remonstranten gerichtet), Amstelodami 1650, 4°.

Außerdem erschien eine holländische Übersetzung des N. Test.'s nach Sibels Marginalien verbessert im Jare 1640, wie auch eine lateinische Recognitio interpretationis latinae Novi Testamenti, welche 1652 und 1653 von der synodalen Censurbehörde genehmigt wurde.

Auf das von Sibel ausgearbeitete holländische Gebetbuch wurde ins Lateinische übersetzt: Preces et gratiarum Actiones, 1653.

Hauptquelle für das Leben von Sibel ist eine noch nicht gedruckte sehr weitläufige Autobiographie: historica narratio de curriculo totius vitae et peregrinationis meae, welche in der Stadtbibliothek zu Deventer aufbewart wird. Aus ihr: H. W. Tijdeman, Caspar Sibelius, in leven praedicant in Deventer (65 Seiten in 8°) und Bouterweks einige Jare vor seinem Tode ausgearbeiteter Artikel in der 1. Aufl. der Realencykl. XXI, 55—71, der überhaupt das Verdienst hat, zum ersten Male wider in Deutschland auf den fast völlig vergessenen Mann aufmerksam gemacht zu haben. Abrah. Sculteti vita, ab ipso consignata, in Gerdesii scrinium antiqu. VII, 2 erzält eingehend die Vorbereitungen zur Generalsynode zu Duisburg 1610. Rückblick auf die synodale Geschichte des Bergischen Landes. Vortrag auf der Kreissynode Elberfeld bei der Teilung derselben in 2 Synoden am 20. Oktober 1878 von C. Krafft. (Als Manuscript gedruckt.)

Die genannte Autobiographie ist eine der bedeutendsten Quellen für die Geschichte des niederrheinischen Protestantismus zu Ende des 16. und Anfang des 17. Jarh., und wäre eine Herausgabe zu wünschen, welche der aufblühende Bergische Geschichtsverein, der in Elberfeld seinen Mittelpunkt hat, zu unternehmen im Stande sein dürfte. **Carl Krafft.**

Sibyllen, sibyllinische Bücher, ein Name, der in der heidnischen (griechischen und römischen) Religionsgeschichte keine unbedeutende Rolle spielt, für uns und an diesem Orte durch seine Beziehung zur altchristlichen Litteratur von Interesse ist. Die volkstümliche, auch von den Schriftstellern aufgenommene Vorstellung im Altertum war, daſs die Sibyllen Prophetinnen gewesen seien, welche da und dort Weissagungen über Städte und Länder, besonders drohenden Inhalts, ausgesprochen und die Ordnung und Weise, den Zorn der Götter zu sünen, kund getan haben. Die Mitteilungen über dieselben sind aber schwankend, unklar und besonders nicht durch hinlängliche Citate von Texten unterstützt, aus welchen die Kritik ein sicheres Ergebnis ziehen könnte. Je jünger die Nachrichten, von desto mehreren, nach verschiedenen Lokalitäten benannten Sibyllen ist die Rede, namentlich tauchen auch ausländische (asiatische) auf, und es ist nicht leicht zu entscheiden, besonders da die Namen nicht überall von Orten, sondern auch von Ländern hergenommen sind, ob Lokalsagen oder andere, weniger feste Anhaltpunkte gebende Data dabei zu Grunde liegen. Daſs die Orakel der Sibylle oder der Sibyllen auch geschrieben, ja gesammelt gewesen, daſs sibyllinische Bücher vorhanden gewesen, ist aus der römischen Geschichte gewiſs, wenn man auch auf die bekannte Sage von Tarquinius nicht viel geben will. Tatsache ist, daſs nichts Zusammenhängendes als Grundlage einer auf befriedigende Ergebnisse fürenden Untersuchung Brauchbares auf uns gekommen ist. Die vorherrschende Ansicht der Philologen heutiger Zeit, im Gegensatze der älteren, welche ernstlich darüber stritten, ob die Prophetinnen inspirirt gewesen oder nicht, ist wol die, daſs überhaupt von historischen Personen auf diesem ganzen Gebiete nicht die Rede sein kann, sondern daſs ursprünglich der Volksglaube sich an Naturphänomene, Naturtöne in Höhlen, Bergschluchten, Wasserstürzen u. dergl. anlehnte und daraus allmählich Gedanken, Worte und Formen schuf, daſs wir also im eigentlichsten Sinne hier Mythenbildung zu erkennen hätten. Im Fortgang dürfte dann die einmal gangbare Vorstellungsweise einerseits dem Betruge, andererseits der Statskunst Vorschub geleistet haben. Was den Namen betrifft, bleibt auch die neuere Wissenschaft mit Ablehnung aller früher versuchten Etymologieen am liebsten bei der von den Alten schon angedeuteten Erklärung durch *Σιὸς βυλλή* stehen, der äolischen Form für *Διὸς βουλή*.. Wir verweisen für alle einschläglichen Untersuchungen auf die bekannten und bewärten Werke von Bernhardy, Griech. Lit. II, 294 ff.; Herrmann, Gottesdienstl. Alterth. der Griechen, § 37; Klausen, Aeneas 1, 201 ff.; Otfr. Müller, Dorier 1, 339 und für die ältere Wissenschaft und Litteratur überhaupt auf Fabricii Bibl. gr. Tom. I.

Für unseren gegenwärtigen Zweck genügt es, auf die Tatsache hinzuweisen, daſs durch das Zusammentreffen von mancherlei Umständen in der Periode des beginnenden religiösen Synkretismus seit Alexander und den Eroberungen der Römer im Osten, einerseits das Interesse an Weissagungen überhaupt im Wachsen begriffen war, wie denn mit der allmählichen Abschwächung des positiven Religionsglaubens Afterglauben aller Art und Neigung zu geheimer Wissenschaft aufkam, andererseits gerade die Volkssage von den Sibyllen den bequemsten Rahmen bot für Alles, was jenem Interesse zu dienen bestimmt war. So darf es uns denn auch nicht befremden, daſs wir nicht nur von einer chaldäischen und ägyptischen, sondern geradezu von einer hebräischen Sibylle hören, und daſs wir selbst sibyllinische Texte besitzen, welche offenbar jüdischen Ursprungs sind. Ältere Kritiker haben zwar allerlei scheinbare Gründe vorgebracht, um die Vorstellung von einer vorchristlichen jüdischen Sibyllistik zu entfernen, allein wenn es auch ganz natürlich war, daſs seit der Erweiterung des geographischen Horizontes und bei der Vorstellung von einer höheren und geheimnisvolleren Weisheit des Orients diesem Prophetinnen und Orakel angedichtet werden konnten, die nur im Occident ersonnen waren, so läſst sich doch angesichts des Inhalts der auf uns gekommenen Bruchstücke ein Einfluſs jüdischer Glaubensmeinungen auf diesen Zweig der Litteratur so wenig leugnen, daſs vielmehr ein Teil derselben als ausschließlich aus diesen geflossen betrachtet werden muſs. Wir brauchen uns dabei nicht auf heidnische Schriftsteller zu berufen, die im allgemeinen von einer hebräischen

jetzt aufgefundenen und noch nicht einmal durchgängig benutzten Handschriften kaum ein Dutzend, und diese gehen nicht nur im allgemeinen so weit auseinander, daſs man sie nach Familien gruppiren und in denselben verschiedene Rezensionen erkennen konnte, sondern sie geben auch im einzelnen einen sehr unzuverläſsigen Text, der einesteils durch offenbar willkürliche Umgestaltung, anderenteils durch die Unwissenheit und Nachläſsigkeit der Abschreiber in einen Zustand geraten ist, wo sehr oft, wir sagen nicht die Herstellung der ältesten Lesart, sondern selbst die Gewinnung eines Sinnes und die Scandirbarkeit eines verwarlosten Verses nur durch Konjektur zu gewinnen ist. Dazu kommt, daſs selbst die Bücher (oder Spezial-Sammlungen) in den einzelnen Handschriften nicht in derselben Ordnung folgen, daſs ganze Stücke da und dort fehlen oder hinzugefügt sind, und daſs die zalreichen Citate bei den Kirchenvätern, vorausgesetzt, daſs sie mit den vorhandenen Texten überhaupt sich vergleichen lassen, verhältnismäßig weniger zur Verbesserung der letzteren füren als zu der Überzeugung, daſs eine solche im absoluten Sinne kaum mehr zu hoffen ist. Denn gerade durch diese Citate gelangt man am sichersten zur Erkenntnis, daſs Vieles für uns verloren ist, was die ersten Jarhunderte besessen und benutzt hatten, daſs den Vätern diese Orakel zum Teil unabhängig von einander vorgelegen haben müssen, so daſs namentlich Lactantius noch verschiedenen Sibyllen zuschreiben konnte, was für uns jetzt (abgesehen natürlich von aller Kritik des Inhalts) sich allenfalls als eine Mehrzal von „Büchern“ darstellt, und daſs diese Bücher selbst zum Teil jüngere Sammelwerke sind, die bei ihrer allmählichen Vermehrung im Laufe der Zeit nicht bloß einfach und äußerlich bereichert, sondern auch überarbeitet (rezensirt) worden sein müssen. Doch genügen die bis jetzt von sehr wenigen Gelehrten gemachten kritischen Vorstudien noch nicht, die Textgeschichte unserer Sibyllinen sicher zu erkennen. Schätzbare Beiträge dazu liefern außer den zuletzt genannten neuesten Herausgebern: Birger Thorlacius, Libri Sibyllistarum veteris ecclesiae crisi subjecti, Kopenh. 1815, welcher sich auch um die innere Kritik zuerst gründlich bemüht hat; Rich. Volkmann, De oraculis sibyllinis, L. 1853; Friedlieb, De codd. Sibyllinorum manu scriptis, Br. 1847, und für Einzelnes die weiterhin zu nennenden Erklärer.

Die Verbesserung des Textes wird auch dadurch erschwert, daſs die Sprachformen und Versregeln nirgends als durchaus feste und gleichförmige erscheinen, was in der Natur der Dinge begründet ist. Die Verfasser sind verschiedene, verschiedenen Ländern und Zeiten angehörende, entweder litteräriſch weniger gebildete oder umgekehrt in der griechischen Litteratur so weit belesene, daſs sie geflissentlich oder unwillkürlich dieselbe auf ihre Rede einwirken ließen. Namentlich sind homerische Formen, Phrasen und Reminiscenzen aller Art häufig, so zwar, daſs an einem Orte, um die auffallende Verwandtschaft nicht zur Instanz gegen die als uralt gedachte Autorität der angeblichen Prophetin werden zu lassen, Homer geradezu beschuldigt wird, diese geplündert und deren Worte sich angeeignet zu haben (III, 419 ff.). Aber auch andere Autoren sind auf diese Weise von den Sibyllisten ausgebeutet worden, und es ist den vorhin genannten Kritikern nicht schwer geworden, auch einem Hesiod, Euripides, Pseudo-Orpheus ihren Anteil an der Redaktion zu vindiziren. Ja in einigen HSS. des 2. Buches stehen zwischen V. 55 u. 56 des eigentlich sibyllinischen Textes 93 Verse, die einfach aus einem späteren Gnomiker (Pseudo-Phokylides, *ποίημα νουθετικόν*, warscheinlich einem alexandrinisch-jüdischen Produkte) abgeschrieben sind. Vgl. überhaupt außer Thorlacius und Volkmann: J. Floder, Vestigia poeseos Homericae et Hesiodeae in oracc. sib. Ups. 1770. Damit aber aus dem Gesagten nicht etwa der voreilige Schluſs gezogen werde, daſs die Sibyllinen überhaupt aus dem Boden der klassischen Litteratur gewachsen seien, muſs hinzugefügt werden, daſs die Gräcität der Septuaginta in ebenso reichem Maße in denselben vertreten ist und daſs, um vom A. Test. zu schweigen, daneben auch eine beträchtliche Zal versifizirter Stellen des N. Test.'s sich nachweisen läſst, oder doch Redensarten, die eben nur daher zu entlehnen waren. Daſs ältere und echt heidnische Orakel hin und wider eingeflochten seien, wird zwar behauptet, läſst sich aber nicht erweisen.

Um nun dem Inhalte näher zu kommen, wollen wir einen kurzen Rückblick auf die bisherigen Untersuchungen vorausschicken. Seit unsere sibyllinischen Texte gedruckt sind, ist eigentlich nie ernstlich ein höheres Alter ihnen zugeschrieben oder ihre Echtheit verteidigt worden. Schon die ersten Herausgeber waren veranlaſst, ihrer Unternehmung, gegenüber der vorherrschenden Miſsachtung, ein relatives Interesse zu vindiziren, und als erst im 17. Jarh. gründliche Philologen und Kritiker wenigstens gelegentlich sich über diese Orakel aussprachen, z. B. Casaubonus, Scaliger, Dodwell u. A., oder in eigenen Schriften, wie Dav. Blondel (des Sibylles célébrées tant par l'antiquité payenne que par les S. Pères, 1649), stand auch alsbald das Urteil fest, sie seien von Christen untergeschoben, und man riet, um deren Ursprung näher zu bestimmen, im allgemeinen auf montanistische Kreise, aus denen sie stammen sollten, als auf solche, deren eigentümlicher religiöser Richtung jene Form und Wendung der Rede am meisten homogen sein mochte. Durch den älteren Vossius (de poëtis gr. 1654) wurde zuerst die Vorstellung empfohlen und begründet, unsere Sammlung rüre von verschiedenen Verfassern her und aus verschiedenen Zeiten, ihre ältesten Bestandteile reichen an's Ende des zweiten Jarhunderts v. Chr. hinauf, die jüngeren gehen über Konstantins Zeitalter herab. Allein weder dieser Schriftsteller noch seine im allgemeinen zustimmenden, im besonderen die Zeitbestimmungen modifizirenden Nachfolger gaben sich die Mühe, mit ihrer Kritik das Einzelne streng und genau zu scheiden. Ja die Gewiſsheit, daſs schon Josephus, vielleicht Clemens von Rom, und (nach Clemens von Alexandrien) sogar der Apostel Paulus sibyllinische Orakel citirt haben, vermochte nun sogar, in diesem vorgerückteren Stadium der Wissenschaft, einige die Echtheit derselben wenigstens teilweise in Schutz zu nehmen (Er. Schmid, De sib. oracc. 1618; Rob. Boyle, De Sibyllis, 1661; Mehring, Deutsche Übers. der Sib. Weiss. 1702 und Vertheidigung der sibyll. Prophezeiungen 1720 u. a. m.), wobei offenbar eine unklare Verwechselung der Begriffe „Echtheit“ und „höheres Alter“ das Beste zur Sache tat. Der jüngere J. Vossius (de oracc. sib. 1680), brachte die allerdings auch teilweise gegründete Meinung auf, die Sibyllinen seien jüdischen Ursprungs, was zu einer längeren Kontroverse, namentlich mit R. Simon, Anlaſs gab, welche für die eingehendere Erforschung des Gegenstandes nicht one Nutzen war. Indessen wurde die Untersuchung bis auf unsere Zeit herab von Niemanden erschöpfend gefürt, und wie früher manche Gelehrte bei ihrem Urteil sich von Rücksichten auf die Ehre der Kirchenväter leiten ließen, so begnügten sich noch die bedeutendsten Historiker des vorigen Jarhunderts, das ihrige in ganz allgemeinen Formeln abzugeben und bald nach dieser, bald nach jener einzelnen Warnehmung sofort generalisirend den Ursprung der vorhandenen Weissagungen auf die eine oder die andere Partei, auf Häretiker, Chiliasten, Gnostiker u. s. w. zurückzufüren. Erst durch unsere Zeitgenossen, die schon genannten neuesten Herausgeber der Texte, Alexandre und Friedlieb, früher schon durch den oben citirten Dänen Thorlacius und durch Bleeks Abhandlung über die Entstehung und Zusammensetzung der acht ersten Bücher, in der Berliner Theolog. Zeitschr. 1819, Th. I, II; ferner durch Lücke's Einleit. in die Apokalypse, 2. Aufl. 1852, zuletzt durch die von Ewald über Entstehung, Inhalt und Wert der (14) sibyllinischen Bücher, 1858, ist die Kritik auf dem Punkte angelangt, wo sie, wenn auch noch nicht überall das letzte Wort zu sagen im Stande, doch eine bedeutende Reihe fester Anhaltspunkte gewonnen zu haben sich rühmen darf. Einzelne Texte sind so dunkel, ihre näheren Beziehungen entweder zufällig für uns oder absichtlich von den Verfassern so verhüllt, daſs Schwanken und Irren kaum zu vermeiden ist. Ein die größere Verschiedenheit der Urteile fast notwendig herbeifürender Umstand ist die wol unleugbare Tatsache, daſs die im großen und ganzen nicht schwer zu scheidenden Hauptbestandteile (Spezial-Sammlungen, Bücher) nicht aus einem Guſse geschrieben sind, sondern heterogene Elemente enthalten, was nun bald durch Interpolationen von späterer Hand, bald durch Einverleibung älterer Bruchstücke von Seiten des letzten Überarbeiters erklärt werden kann. Beide Vorstellungsweisen mögen hie und da berechtigt sein; man sieht aber leicht, daſs sie, auf einen und denselben Abschnitt angewendet, zu ganz verschiedenen

Sibylle reden, denn dies allein würde nach der eben gegebenen Erklärung noch nichts beweisen; aber wir haben auch das Schweigen des Talmuds und Philo's nicht als einen Beweis des Gegenteils anzunehmen, denn letzteren fürte weder seine rein exegetische Methode, noch der von aller Eschatologie abgewendete Blick seines philosophischen Geistes auf dieses Gebiet, und was den Talmud betrifft, so genügt die einfache Bemerkung, daſs der Natur der Sache nach die hebräisch redenden Juden (trotz jenes Namens einer hebräischen Sibylle) hier gar nicht in Betracht kommen, daſs vielmehr nur die mit dem Griechentum auch sonst in Berürung stehenden hellenistischen Juden, vorzüglich die ägyptischen, Interesse, Lust und Geschick zu dieser so eigentümlichen litterarisch-religiösen Arbeit haben konnten. Abgesehen von allen, aus vorliegenden Texten abzuleitenden kritischen Resultaten ist, nach unserem Dafürhalten, das Vorhandensein einer jüdischen Sibyllistik, d. h. einer von griechischen Juden betriebenen Abfassung angeblich sibyllinischer Orakel, wodurch jüdische Ideeen den Heiden bekannt gemacht und empfohlen werden sollten, über allen Zweifel erhoben durch den Umstand, daſs schon Josephus (Antiqq. I, 4, 3) ein solches anfürt, in welchem augenscheinlich die Geschichte vom Turmbau von Babel nach der Genesis verarbeitet ist und das sich in unseren jetzigen sibyllinischen Sammlungen (III, 98 sqq.) fast buchstäblich widerfindet. Man hat zwar behauptet, daſs der von Josephus gebrauchte Ausdruck *θεοί*, im Gegensatz zu dem im versifizirten Texte vorkommenden *ἀθάνατος*, auf einen heidnischen Ursprung füre, allein dieser Umstand erledigt sich leicht, indem man annimmt, Josephus selbst oder, wenn er den Urtext nur aus zweiter Hand haben sollte, sein heidnischer Gewärsmann habe bei der prosaischen Umschreibung des unbrauchbaren poetischen Ausdrucks den sich von selbst darbietenden Plural gewält, als dem Standpunkte der vorgeblichen Prophetin angemessener. Übrigens haben die neueren Untersuchungen der auf uns gekommenen Orakel die ganze Sache außer Zweifel gestellt. Es muſs demnach als Tatsache anerkannt werden, daſs um die Zeit, als das Christentum anfing, sich mit dem Heidentum auch literärisch auseinanderzusetzen, nicht nur der Glaube an die Sibyllen ein weit verbreiteter, volkstümlicher war und zalreiche einzelne, kürzere oder längere Orakelsprüche kursirten, sondern daſs bereits von außen her, also vom Judentum aus, mehrfach der Versuch gemacht war, das Heidentum mit änlichen, angeblich älteren Weissagungen, teils apologetisch im Sinne fremder Ideeen, teils polemisch zu bearbeiten. Der Geschmack der Zeit, die Abwesenheit aller kritischen Methoden in den Kreisen, für welche eine solche geistige Narung bestimmt sein konnte, förderte sowol den Zweck als die Produktion.

Nichts ist daher weniger unbegreiflich, als daſs bald auch in christlichen Kreisen änliche Erscheinungen auftauchten, und zwar geschah dies in einem solchen Umfange und wärend eines so langen Zeitraums, daſs an der Gunst des Publikums so wenig zu zweifeln ist, als an dem Geschick und guten Willen der litterärischen Dilettanten, sich dessen Leichtgläubigkeit zu Nutze zu machen. Dieser Vorwurf der Leichtgläubigkeit trifft aber nicht etwa bloß den großen Haufen, sondern ausdrücklich auch die Theologen und Schriftsteller, von welchen viele unbedenklich die ihnen bekannt gewordenen Orakel christlichen Ursprungs als vermeintlich echte Offenbarungen vorchristlicher Zeit zu apologetischen Zwecken gegen die Heiden brauchten. Und es sind nicht etwa die späteren allein, welche sich, wie aus größerer Ferne, von trügerischem Scheine blenden ließen; vielmehr finden wir gerade bei den älteren Kirchenvätern, so weit sie nämlich mit der Polemik gegen das Heidentum sich befaſsten, den häufigeren zuversichtlicheren Gebrauch der sibyllinischen Weissagungen, wärend weiter herab eine gewisse Zurückhaltung in dieser Hinsicht sich kund gibt, manche sogar durch absolutes Schweigen, wenn auch nicht durch direkten Widerspruch, ihre bessere Einsicht verraten. Schon Justinus, Athenagoras, Theophilus und der alexandrinische Clemens halten sehr große Stücke auf dieses Beweismittel, und wie sehr sie hierin die allgemeine Meinung vertreten, sieht man schon daraus, daſs ihr Zeitgenosse, der heidnische Philosoph Celsus, den Christen und ihren Vorkämpfern den Spottnamen der Sibyllenfreunde oder gar -Fabrikanten (*σιβυλλισταί*, Orig. c. Cels. 5, 61) beilegt. Mit der Wendung

der christlichen theologischen Litteratur zur Dogmatik und inneren Polemik trat allerdings für sie das Interesse an jenem Gegenstande in den Hintergrund, allein die Produktion sibyllinischer Verse hat fortgedauert bis ins fünfte Jarhundert, und einzelne Stimmen, wie die des Historikers Sozomenus, bezeugen immer noch die Geneigtheit zur Anerkennung derselben. In der lateinischen Kirche suchen wir natürlich dieselbe Teilnahme an der Sache nicht, obgleich es auch hier an gelegentlichen günstigen Zeugnissen von Tertullianus abwärts bis Hieronymus nicht fehlt; aber gerade hier ist derjenige Schriftsteller zu nennen, der unter allen den ausgedehntesten, rückhaltlosen Gebrauch von sibyllinischen Orakeln macht, Lactantius. Auch die Schriften des Eusebius und Augustinus liefern noch Beiträge, obgleich beide ihre Bedenken an der Beweiskraft derselben nicht verhehlen.

Es entsteht nun hier die Frage, was denn eigentlich diese christlichen Schriftsteller in Händen gehabt haben, wenn sie die Sibylle citiren? waren es zerstreute Aussprüche, waren es ausgedehntere, zusammenhängende Stücke, oder schon irgend eine Sammlung? Hierüber hat die Kritik noch nichts Endgültiges ermittelt; indessen sind doch schon einige Anhaltspunkte gefunden, von welchen aus die weiteren Forschungen leichter fortzusetzen sein mögen. Doch wird es zweckmäßig sein, ehe wir diese Frage uns näher ansehen, das uns heute noch zu Gebote stehende Material selbst ins Auge zu fassen als das wichtigste Hilfsmittel aller rückschauenden Kritik.

Das Mittelalter, dem die Sibyllen nur noch eine verworrene Erinnerung der grauen Vorzeit waren, hatte die griechischen Texte aus den Augen verloren und dachte auch aus anderen Gründen nie an eine kritische Untersuchung des Gegenstandes. Erst im 16 Jarhundert wendeten einzelne Humanisten ihre Aufmerksamkeit demselben zu, insofern zufällig in ihre Hand gekommene Manuskripte ihnen zuerst die Freude eines interessanten Fundes, nachher die Mittel philologischer Emendation verschafften. So entstanden die Ausgaben des Sixtus von Birken (Xystus Betuleius), Basel 1545, 4°; von Seb. Chasteillon (Castalio), ebendas. 1555, 8°; von Joh. Opsopöus, Paris 1589, 8° u. öfters; später die reichlich mit exegetischem, meist unverdautem Apparat ausgestattete von Servatius Galläus, Amsterd. 1689, 4°, und neben diesen die Abdrücke in mehreren der größeren Sammlungen der Kirchenväter, zuletzt noch bei Gallandi. In allen diesen Ausgaben sind die Orakel in acht Bücher verschiedener Länge abgeteilt, aber im einzelnen zeigt sich der Text im höchsten Grade korrupt und durch willkürliche Änderungen variirt, so dass bei dem relativ geringeren Werte, den die neuere Wissenschaft auf den Inhalt selbst legte, die Mühe der Kritik nur in spärlichem und ungenügendem Maße demselben zugewendet wurde. Da nahmen unsere Zeitgenossen endlich, und zwar fast gleichzeitig von drei Seiten her, die Arbeit mit Umsicht und Gründlichkeit wider auf. Der berühmte Bibliothekar der Ambrosiana zu Mailand, später der Vaticana zu Rom, Kardinal Angelo Mai, entdeckte zuerst ein 14. Buch, das er im Jare 1817 herausgab, später auch das 11., 12. und 13. (Rom 1828), wornach also noch weitere auszufüllende Lücken in Aussicht stehen; ferner mehrte sich auch der Handschriftenschatz für die älteren Bücher; es wurden Versuche gemacht, den Text in verbesserter Gestalt herzustellen, und so entstanden die Ausgaben von C. Alexandre, Paris 1841, 2. A. 1869 und Jos. H. Friedlieb, Leipz. 1852, jene mit der metrischen lateinischen (hier vervollständigten und verbesserten) Übersetzung des Castalio, diese mit einer metrischen deutschen, beide mit kritischen Anmerkungen und Prolegomenen. Endlich bemächtigte sich aber auch die Geschichtsforschung des Gegenstandes, und zwar nach zwei Seiten hin; zunächst um den Ursprung und die Entstehungszeit der einzelnen Elemente der Sammlung zu ermitteln, Älteres und Jüngeres, Heidnisches, Jüdisches und Christliches zu sondern, die nächsten Beziehungen zur Zeitgeschichte nachzuweisen, sodann auch das Verhältnis der Texte zur Geschichte der religiösen Ideeen in Betracht zu ziehen und mit ihrer Hilfe das Material dieses wichtigen Teils der christlichen Historie zu vervollständigen. Über alle diese Punkte wollen wir hier in der Kürze die gegenwärtig gewonnenen Ergebnisse zusammenstellen.

Was zunächst die kritischen Hilfsmittel betrifft, so beträgt die Zal der bis

jetzt aufgefundenen und noch nicht einmal durchgängig benutzten Handschriften kaum ein Dutzend, und diese gehen nicht nur im allgemeinen so weit auseinander, dass man sie nach Familien gruppiren und in denselben verschiedene Rezensionen erkennen konnte, sondern sie geben auch im einzelnen einen sehr unzuverlässigen Text, der einesteils durch offenbar willkürliche Umgestaltung, anderenteils durch die Unwissenheit und Nachlässigkeit der Abschreiber in einen Zustand geraten ist, wo sehr oft, wir sagen nicht die Herstellung der ältesten Lesart, sondern selbst die Gewinnung eines Sinnes und die Scandirbarkeit eines verwarlosten Verses nur durch Konjektur zu gewinnen ist. Dazu kommt, dass selbst die Bücher (oder Spezial-Sammlungen) in den einzelnen Handschriften nicht in derselben Ordnung folgen, dass ganze Stücke da und dort fehlen oder hinzugefügt sind, und dass die zalreichen Citate bei den Kirchenvätern, vorausgesetzt, dass sie mit den vorhandenen Texten überhaupt sich vergleichen lassen, verhältnismäßig weniger zur Verbesserung der letzteren füren als zu der Überzeugung, dass eine solche im absoluten Sinne kaum mehr zu hoffen ist. Denn gerade durch diese Citate gelangt man am sichersten zur Erkenntnis, dass Vieles für uns verloren ist, was die ersten Jarhunderte besessen und benutzt hatten, dass den Vätern diese Orakel zum Teil unabhängig von einander vorgelegen haben müssen, so dass namentlich Lactantius noch verschiedenen Sibyllen zuschreiben konnte, was für uns jetzt (abgesehen natürlich von aller Kritik des Inhalts) sich allenfalls als eine Mehrzal von „Büchern" darstellt, und dass diese Bücher selbst zum Teil jüngere Sammelwerke sind, die bei ihrer allmählichen Vermehrung im Laufe der Zeit nicht bloß einfach und äußerlich bereichert, sondern auch überarbeitet (rezensirt) worden sein müssen. Doch genügen die bis jetzt von sehr wenigen Gelehrten gemachten kritischen Vorstudien noch nicht, die Textgeschichte unserer Sibyllinen sicher zu erkennen. Schätzbare Beiträge dazu liefern außer den zuletzt genannten neuesten Herausgebern: Birger Thorlacius, Libri Sibyllistarum veteris ecclesiae crisi subjecti, Kopenh. 1815, welcher sich auch um die innere Kritik zuerst gründlich bemüht hat; Rich. Volkmann, De oraculis sibyllinis, L. 1853; Friedlieb, De codd. Sibyllinorum manu scriptis, Br. 1847, und für Einzelnes die weiterhin zu nennenden Erklärer.

Die Verbesserung des Textes wird auch dadurch erschwert, dass die Sprachformen und Versregeln nirgends als durchaus feste und gleichförmige erscheinen, was in der Natur der Dinge begründet ist. Die Verfasser sind verschiedene, verschiedenen Ländern und Zeiten angehörende, entweder litterärisch weniger gebildete oder umgekehrt in der griechischen Litteratur so weit belesene, dass sie geflissentlich oder unwillkürlich dieselbe auf ihre Rede einwirken ließen. Namentlich sind homerische Formen, Phrasen und Reminiscenzen aller Art häufig, so zwar, dass an einem Orte, um die auffallende Verwandtschaft nicht zur Instanz gegen die als uralt gedachte Autorität der angeblichen Prophetin werden zu lassen, Homer geradezu beschuldigt wird, diese geplündert und deren Worte sich angeeignet zu haben (III, 419 ff.). Aber auch andere Autoren sind auf diese Weise von den Sibyllisten ausgebeutet worden, und es ist den vorhin genannten Kritikern nicht schwer geworden, auch einem Hesiod, Euripides, Pseudo-Orpheus ihren Anteil an der Redaktion zu vindiziren. Ja in einigen HSS. des 2. Buches stehen zwischen V. 55 u. 56 des eigentlich sibyllinischen Textes 93 Verse, die einfach aus einem späteren Gnomiker (Pseudo-Phokylides, *ποίημα νουθετικόν*, warscheinlich einem alexandrinisch-jüdischen Produkte) abgeschrieben sind. Vgl. überhaupt außer Thorlacius und Volkmann: J. Floder, Vestigia poeseos Homericae et Hesiodeae in oracc. sib. Ups. 1770. Damit aber aus dem Gesagten nicht etwa der voreilige Schluss gezogen werde, dass die Sibyllinen überhaupt aus dem Boden der klassischen Litteratur gewachsen seien, muss hinzugefügt werden, dass die Gräcität der Septuaginta in ebenso reichem Maße in denselben vertreten ist und dass, um vom A. Test. zu schweigen, daneben auch eine beträchtliche Zal versifizirter Stellen des N. Test.'s sich nachweisen läßt, oder doch Redensarten, die eben nur daher zu entlehnen waren. Dass ältere und echt heidnische Orakel hin und wider eingeflochten seien, wird zwar behauptet, läßt sich aber nicht erweisen.

Um nun dem Inhalte näher zu kommen, wollen wir einen kurzen Rückblick auf die bisherigen Untersuchungen vorausschicken. Seit unsere sibyllinischen Texte gedruckt sind, ist eigentlich nie ernstlich ein höheres Alter ihnen zugeschrieben oder ihre Echtheit verteidigt worden. Schon die ersten Herausgeber waren veranlasst, ihrer Unternehmung, gegenüber der vorherrschenden Missachtung, ein relatives Interesse zu vindiziren, und als erst im 17. Jarh. gründliche Philologen und Kritiker wenigstens gelegentlich sich über diese Orakel aussprachen, z. B. Casaubonus, Scaliger, Dodwell u. A., oder in eigenen Schriften, wie Dav. Blondel (des Sibylles célébrées tant par l'antiquité payenne que par les S. Pères, 1649), stand auch alsbald das Urteil fest, sie seien von Christen untergeschoben, und man riet, um deren Ursprung näher zu bestimmen, im allgemeinen auf montanistische Kreise, aus denen sie stammen sollten, als auf solche, deren eigentümlicher religiöser Richtung jene Form und Wendung der Rede am meisten homogen sein mochte. Durch den älteren Vossius (de poëtis gr. 1654) wurde zuerst die Vorstellung empfohlen und begründet, unsere Sammlung rüre von verschiedenen Verfassern her und aus verschiedenen Zeiten, ihre ältesten Bestandteile reichen an's Ende des zweiten Jarhunderts v. Chr. hinauf, die jüngeren gehen über Konstantins Zeitalter herab. Allein weder dieser Schriftsteller noch seine im allgemeinen zustimmenden, im besonderen die Zeitbestimmungen modifizirenden Nachfolger gaben sich die Mühe, mit ihrer Kritik das Einzelne streng und genau zu scheiden. Ja die Gewissheit, dass schon Josephus, vielleicht Clemens von Rom, und (nach Clemens von Alexandrien) sogar der Apostel Paulus sibyllinische Orakel citirt haben, vermochte nun sogar, in diesem vorgerückteren Stadium der Wissenschaft, einige die Echtheit derselben wenigstens teilweise in Schutz zu nehmen (Er. Schmid, De sib. orac. 1618; Rob. Boyle, De Sibyllis, 1661; Mehring, Deutsche Übers. der Sib. Weiss. 1702 und Vertheidigung der sibyll. Prophezeiungen 1720 u. a. m.), wobei offenbar eine unklare Verwechselung der Begriffe „Echtheit" und „höheres Alter" das Beste zur Sache tat. Der jüngere J. Vossius (de orac. sib. 1680), brachte die allerdings auch teilweise gegründete Meinung auf, die Sibyllinen seien jüdischen Ursprungs, was zu einer längeren Kontroverse, namentlich mit R. Simon, Anlass gab, welche für die eingehendere Erforschung des Gegenstandes nicht one Nutzen war. Indessen wurde die Untersuchung bis auf unsere Zeit herab von Niemanden erschöpfend gefürt, und wie früher manche Gelehrte bei ihrem Urteil sich von Rücksichten auf die Ehre der Kirchenväter leiten ließen, so begnügten sich noch die bedeutendsten Historiker des vorigen Jarhunderts, das ihrige in ganz allgemeinen Formeln abzugeben und bald nach dieser, bald nach jener einzelnen Warnehmung sofort generalisirend den Ursprung der vorhandenen Weissagungen auf die eine oder die andere Partei, auf Häretiker, Chiliasten, Gnostiker u. s. w. zurückzufüren. Erst durch unsere Zeitgenossen, die schon genannten neuesten Herausgeber der Texte, Alexandre und Friedlieb, früher schon durch den oben citirten Dänen Thorlacius und durch Bleeks Abhandlung über die Entstehung und Zusammensetzung der acht ersten Bücher, in der Berliner Theolog. Zeitschr. 1819, Th. I, II; ferner durch Lücke's Einleit. in die Apokalypse, 2. Aufl. 1852, zuletzt durch die von Ewald über Entstehung, Inhalt und Wert der (14) sibyllinischen Bücher, 1858, ist die Kritik auf dem Punkte angelangt, wo sie, wenn auch noch nicht überall das letzte Wort zu sagen im Stande, doch eine bedeutende Reihe fester Anhaltspunkte gewonnen zu haben sich rühmen darf. Einzelne Texte sind so dunkel, ihre näheren Beziehungen entweder zufällig für uns oder absichtlich von den Verfassern so verhüllt, dass Schwanken und Irren kaum zu vermeiden ist. Ein die größere Verschiedenheit der Urteile fast notwendig herbeifürender Umstand ist die wol unleugbare Tatsache, dass die im großen und ganzen nicht schwer zu scheidenden Hauptbestandteile (Spezial-Sammlungen, Bücher) nicht aus einem Gusse geschrieben sind, sondern heterogene Elemente enthalten, was nun bald durch Interpolationen von späterer Hand, bald durch Einverleibung älterer Bruchstücke von Seiten des letzten Überarbeiters erklärt werden kann. Beide Vorstellungsweisen mögen hie und da berechtigt sein; man sieht aber leicht, dass sie, auf einen und denselben Abschnitt angewendet, zu ganz verschiedenen

Gesamtansichten füren müssen. Auch haben einzelne Kritiker mehr die Spuren des Mangels an Zusammenhang ins Auge gefaßt und daher die Sammlung in eine größere Anzal Stücke zerlegt, die auch meist als Fragmente sich darstellten, wärend andere mehr darauf ausgingen, größere Ganze herzustellen und die Hauptteile des geretteten Schatzes etwa in der Form zu erkennen, welche sie von der Hand des je letzten Bearbeiters erhalten haben mochten.

Bei dieser Sachlage und angesichts der Hoffnung, daß noch weitere Untersuchungen sich an die bereits vorhandenen anschließen werden, erwartet man wol nicht von uns, daß wir die annoch widerstreitenden Ergebnisse im einzelnen prüfend auf diesem beschränkten Raume darlegen. Wir erreichen wol besser den Zweck dieser Blätter, wenn wir das bis jetzt mit größerer Sicherheit und unter allgemeinerer Zustimmung Ermittelte in bündiger Kürze einem größeren Leserkreise zugänglich machen. In dieser Absicht wollen wir, mit Übergehung dunklerer Elemente, der Reihe nach die bedeutenderen, leichter zu erklärenden Stücke ausheben, gleichsam die Orakel gruppenweise charakterisiren und unser Augenmerk weniger auf die kritischen Vorfragen als auf den für die Geschichte der Religionsideeen wichtigen Inhalt richten.

Daß wir jüdische Orakel in unserer Sammlung besitzen, ist heute wol eine allgemein zugestandene Tatsache, wenn auch noch Einige (Dähne, Alexandr. Religionsphilosophie, 1834, II, 228) nur äußerst weniges auf diese Sphäre zurückgefürt wissen wollen. Die meisten Gelehrten stimmen darin überein, daß der größte Teil unseres dritten Buches von einem ägyptischen Juden herrüre, sei es, daß in dieses Stück noch einzelnes Fremde eingedrungen wäre, wodurch es ein mehr fragmentarisches Ansehen bekommen hätte, sei es, daß V. 97—828 als ein schön geordnetes, zusammengehöriges Ganze erklärt werden dürfte, von welchem nur der Anfang verloren wäre, der sich aber gleichwol teilweise aus den von Theophilus (ad Autolyc. II, 36) aufbewarten Bruchstücken, die jetzt in den Ausgaben als Prooeminm der ganzen Sammlung der Sibyllinen vorangedruckt sind, herstellen ließe. Daraus, daß das sich weniger leicht in den Zusammenhang fügende, einesteils für heidnisches von dem jüdischen Dichter etwa benütztes Schriftgut ausgegeben wird, anderenteils für jüngere christliche Interpolation, mag man ermessen, daß das Gefüge des Werkes selbst im Falle der Zusammengehörigkeit als ein ziemlich loses erscheint und die Anspielungen auf geschichtliche Ereignisse mitunter schwer zu deutende sein müssen. Abgesehen von diesen einzelnen Partieen läßt sich die größte Masse one allzu große Schwierigkeit beurteilen. Das Gedicht hat seinen historischen Standpunkt, d. h. als Epoche, bis zu welcher die angeblichen Weissagungen die wirklichen Ereignisse beschreiben und jenseits welcher die phantastische Betrachtung der Zukunft anhebt, unter der Regierung des siebenten Ptolemäers (170—117 v. Chr.) und zwar, wenn es als ein zusammenhängendes aufgefaßt werden darf, in der letzten Zeit derselben; denn es kennt schon die Zerstörung Karthagos und Korinths durch die Römer (147—146 v. Chr.) warscheinlich auch die Wirren im Seleukidenreiche bis etwa auf die beiden falschen Alexander und Tryphon herab (137 v. Chr.), ja selbst bürgerliche Unruhen in Rom V. 464 ff., was indessen, wenn es auf die Gracchen gehen sollte (132 v. Chr.), als sehr übertrieben betrachtet werden müßte, und eher den Eindruck eines jüngeren Einschiebsels macht, das die zerstörenden Bürgerkriege berücksichtigen konnte. Letztere Deutung scheint um so weniger zu beanstanden, als auch andere Stücke, die nicht zu dieser Hauptmasse gehören (III, 36 ff. 63 ff.), am einfachsten auf die Zeiten des Triumvirats und der Kleopatra gedeutet werden. Der Zweck der Dichtung ist nun offenbar die Bekämpfung des Götzendienstes, mit ganz besonderer Beziehung auf die ägyptische Form desselben, und zwar teils im paränetisch-werbenden Tone für eine reinere Religionserkenntnis, teils in geschichtlich-mythologischer Darstellung, teils und namentlich durch drohende Weissagung. Es versteht sich von selbst bei der Wal der sibyllinischen Einkleidung, daß letzteres überall die Hauptsache ist, und mit vollem Rechte haben daher die Neueren diese Abschnitte in den Kreis ihrer Untersuchungen über die jüdische Apokalyptik hereingezogen (siehe außer mehreren früher genannten Gfrö-

rers Philo, 1831, II, 121 ff.; Hilgenfeld, Die jüd. Apok. in ihrer geschichtl. Entw., 1857, S. 51 ff.). In dieser Hinsicht finden wir hier eine Aufzälung der sich folgenden Weltreiche, doch in anderer Weise als bei Daniel, mit übertreibender Verherrlichung des althebräischen, und mit bestimmter Erwänung des römischen, dessen damals eben neue Eroberungen im Osten noch außer dem danielischen Gesichtskreise liegen. Der in widerholten Ansätzen, abgebrochenen Schilderungen, und gleichsam stoßweise, nicht in schönem Redeflusse geschilderte Jammer wird mit dem Auftritte des Messias enden, dessen baldige Erscheinung widerholt angekündigt wird und welchem Strafe der Gottlosen in ewiger Feuerpein, ausgedehnte Heidenbekehrung, glänzende Restauration Judas, Untergang der feindlichen Weltmächte, und für die Frommen ewige Wonne und Mannagenuſs im Paradiesgarten folgen soll. Übrigens darf man sich hier dies Alles nicht als ein wolgeordnetes fortschreitendes Gemälde denken; je mehr man die Einheit des Verfassers festhalten zu dürfen glaubt, desto mehr muſs dem Werke der Charakter der litterarisch-ästhetischen Vollendung abgesprochen werden. Die älteren Propheten gaben Motive und Bilder für die wichtigsten Wendungen, und das dogmatische Material ist annoch ein höchst einfaches, ja dürftiges, insofern weder die Person des Messias irgenwie definirt oder gezeichnet, noch die Auferstehung erwänt wird, überhaupt die uns aus der Apokalypse des N. T.'s bekannte Scenerie kaum in ihren allgemeinsten Umrissen skizzirt ist. Aber gerade durch diese eigentümliche Beschaffenheit mag dieses Gedicht eine eigene Phase in der Entwickelung der jüdischen Religionsideeen bezeichnen aus einer Zeit, wo uns die Quellen so spärlich fließen und das Volkstum in so mancher Hinsicht eine Umgestaltung erfur.'

Das der Zeit nach nächstfolgende, in sich abgerundete Werk ist das vierte Buch von nicht ganz zweihundert Versen, dessen Zeit leicht zu bestimmen, dessen religiöser Charakter dagegen sehr unbestimmt ist. Die Geschichte wird nach zwölf Geschlechtern dargestellt (wiewol die Bezifferung teils durch den Verfasser selbst, teils durch die Schuld der Abschreiber eine mangelhafte ist), wovon sechs auf das assyrische, zwei auf das medische, zwei auf das persische und griechische Reich gehen, die in kurzen Zügen charakterisirt werden; das elfte Geschlecht ist die Zeit der römischen Weltherrschaft; das letzte fällt natürlich in die messianische Zeit. Die jüngsten geschichtlichen Data, die der Verfasser vor Augen hat, sind die Zerstörung Jerusalems durch Titus, und der Ausbruch des Vesuvs vom Jare 79; das nächste, das er in Aussicht nimmt, ist die Widerkehr eines muttermörderischen Imperators, der sich jenseits des Euphrat geflüchtet hat und von dorther Rom mit Krieg überziehen wird. Damit ist die Epoche der Abfassung hinlänglich bestimmt und wir brauchen uns bei der näheren Erörterung der zuletzt erwänten Hoffnung nicht aufzuhalten, weil sie bei jeder vernünftigen Erklärung der Offenbarung Johannis onehin zur Sprache kommt. Eigentlich christliche Elemente finden sich aber doch keine in der Dichtung; die Schilderung der Frommen am Anfang und Ende ist zu allgemein gehalten und bietet überall nur den Gegensatz zum sündlichen Heidentum; vom Messias oder gar von spezifisch evangelischen Ideeen ist keine Rede. Freilich zeigt der Verfasser auch keine markirten Sympathieen für den zerstörten Tempel; daſs er die Opfer überhaupt verwerfe, ist eine die Worte allzuscharf deutende Erklärung dessen, was er von den heidnischen sagt; und daſs in der Aufforderung zur Bekehrung neben Anderem auch das Baden im Flusse empfohlen wird, wäre, wenn man es durch den christlichen Taufritus deuten müſste, jedenfalls eine geflissentliche Verhüllung desselben, die allerdings bei der Sibylle zum Kostüm gehören könnte. Vielleicht aber darf man überhaupt sagen, daſs der Dichter eben als Judenchrist des gewönlichen Schlages selbst keine Empfindung hatte von der Kluft, welche die in diesem Namen sich verbindenden Elemente trennt. Ewald ist geneigt, das Orakel aus essäischen Kreisen herzuleiten.

Eine wahre Crux interpretum ist das fünfte Buch, über welches die Neueren bis jetzt am wenigsten sich haben einigen können und dessen innerer Zusammenhang so schwer verständlich ist, daſs noch kein Erklärer es übernommen hat, denselben von einem Ende zum andern nachzuweisen. Das Einzige, was hier

gewissermaßen eine Einheit statuiren lassen könnte, ist die Tatsache, daſs sämtliche darin enthaltene Orakel von ägyptischem Standpunkte aus gedichtet scheinen, woraus aber ebenso gut auf den Plan eines Sammlers, als auf die ursprüngliche Einheit geschlossen werden könnte. Die ersten fünfzig Verse zälen prophetisch die Reihe der römischen Herrscher von Julius Cäsar bis Hadrianus auf, in sehr leichter Verhüllung, indem deren Namen durch die Anfangsbuchstaben, zum Teil auch nach der Etymologie (Tiber, Hadria) bezeichnet werden. Der letztgenannte Kaiser wird direkt mit ehrenden Beinamen angeredet und ihm drei Zweige als spätere Herrscher zugesellt. Da letztere sich mühelos auf Antoninus, Marcus Aurelius und L. Verus deuten lassen, so wird man fast notwendig auf das Ende der Regierung Hadrians (138 v. Chr.) als das ungefäre Datum der Abfassung gefürt. In der Schilderung Neros scheint sich die christliche Feder zu verraten, da dieser allein beschuldigt wird, sich für Gott ausgeben zu wollen, und zwar, nachdem er „widergekehrt" sein wird. Das ist der christlich-apokalyptische Ideeenkreis. Im Verlaufe des Buches V. 137 ff. 215 ff. 362 ff. kommt die Sibylle noch mehrmals auf Nero zurück, immer in derselben Weise ihn schildernd, und zugleich mit seinem und Vespasians Namen die Zerstörung des Tempels in Verbindung bringend. Es entsteht hier also die Frage, ob dieses öftere und wie es scheint angelegentliche Erwänen des Erzfeindes anders denkbar ist als bei einem der Zeit nach nahe stehenden Dichter, in welchem Falle wir den bis Hadrian herabfürenden Abschnitt von dem Übrigen trennen müſsten, oder ob, da auch in letzterem in gleicher Weise von Nero die Rede ist, wir den Schluſs ziehen dürfen, daſs weit über dessen Epoche hinaus apokalyptische Erwartungen sich an seine Person geknüpft haben. Die eine wie die andere Ansicht hat ihre Verteidiger gefunden, beide Fragen können aber auch, und dies scheint uns das Natürlichste zu sein, zugleich bejaht werden. Mehr noch interessirt uns auch hier die Tatsache, daſs das christliche Element so schwach vorleuchtet, daſs der größere Teil des Buches von gewiegten Kritikern für ein jüdisches Produkt hat angesehen werden können. Der Mangel an Bestimmtheit der religiösen Anschauung darf uns aber nicht so sehr befremden in Texten, die trotz aller Kunst der Kritik so deutlich den Stempel des litterarischen Synkretismus an sich tragen und bei denen das Hin- und Herschwanken zwischen einer etwaigen persönlichen Überzeugung und dem willkürlich vorgespiegelten Standpunkte in der Natur der Sache liegt. Zudem beschäftigen durchweg den Dichter (oder Sammler) vielmehr die Schicksale der Städte und Länder im einzelnen, als irgend eine großartige eschatologische Conception. Wir möchten daher nicht behaupten, daſs die „gläubigen heiligen Hebräer" (V. 161) keine Christen sein können, und daſs das neue Jerusalem „von einem göttlichen Geschlechte seliger Juden" bewont, dessen Mauern bis nach Joppe hinabreichen sollen und bis zu den Wolken hinauf (V. 247 ff.), nicht dem johanneischen nachgebildet sei, zumal wir darin (V. 413 ff.) einen völkerrichtenden König mit Lohn und Strafe vom Himmel herab erscheinen sehen, der doch wol dieselbe Person sein wird, von der es (V. 255), in einem etwas verworrenen Satze, hieß (beide Male ἀνήρ), er sei der beste der Hebräer gewesen, habe die Sonne in ihrem Laufe aufgehalten und die Hände am fruchtbringenden Holze ausgestreckt, in welchen Worten wir schlechterdings keine Anspielung auf Mösen erkennen können, wol aber eine typologische Verbindung des alttestamentlichen und neutestamentlichen Jesus (Josua). Andererseits ist die Teilnahme des Dichters an dem Schicksale des Tempels und seines Opfers, sowie die Hoffnung auf einen in Ägypten zu errichtenden, mit Opfern zu ehrenden, heiligen Tempel des messianisch-beglückten Volkes Gottes, wenn man letztere nicht etwa geradezu bildlich nehmen will, ein Wink, daſs entweder wirkich jüdische Elemente in dieses Buch aufgenommen sind, oder aber, daſs wir es überhaupt mit einem sich selbst völlig unklaren Judenchristentum zu tun haben.

Dagegen kommen wir nun mit den noch übrigen Texten in eine positiv christliche Sphäre. Was jetzt das sechste Buch heißt, ist ein kurzer Hymnus auf Jesus den Son Gottes, dessen Wunder, Lehre und Tod kurz berürt werden, mit einem prophetischen Fluche über das ihm die Dornenkrone flechtende „sodomiti-

sche" Land. Doch wollen wir nicht unbemerkt lassen, dass bei Gelegenheit der Taufe im Jordan auch das in alten Evangelien erwänte Feuer vorkommt und über die Taube eine zwar unklare, aber jedenfalls sehr von der kanonischen abweichende Vorstellung ausgedrückt wird. Ob wir es etwa hier mit irgend einer Form der Gnosis zu tun haben, wie vermutet worden ist, hängt zum Teil auch von der Frage ab, ob das (von Lactantius zuerst citirte) Stück für sich allein besteht oder vielleicht mit dem folgenden zusammenhängt. Denn auch in dem siebenten Buche stehen mitten unter einzelnen, anscheinend unzusammenhängenden Droh-Orakeln mehrere längere von Christus handelnde, teils hymnenartige, teils prophetisch lautende Stücke, wobei namentlich wider die Taufe im Jordan, aber ebenfalls in eigentümlicher Weise, erwänt (der vorweltliche Logos durch den Geist mit Fleisch bekleidet), dabei aber zugleich ein der Kirche durchaus fremder Opferritus (V. 76 ff.) empfohlen wird. Die einzige geschichtliche Anspielung, aus welcher, die Zusammengehörigkeit des ganzen Buches vorausgesetzt, die Zeit des Verfassers erraten werden könnte, wäre etwa die, dass zur Zeit des größten Verderbens (also wol in der Gegenwart) „andere Perser regieren werden" (V. 40), was man auf die erste Zeit der Sassanidenherrschaft zu deuten versucht ist.

In eine andere Zeit und Sphäre versetzt uns, was jetzt an Fragmenten als achtes Buch zusammengestellt ist. Von vornherein ist es hier auf eine Weissagung des Weltgerichts abgesehen, zu welcher außer den übrigen Schilderungen auch die mehrfache Ankündigung des Endes Roms ein wesentliches Element bildet. Eine fortlaufende Scenenreihe, wie in der johanneischen Apokalypse, ist hier nicht zu finden; der Form nach treten sogar widerholte neue Ansätze und Rückgriffe vor, welche die meisten Ausleger zu einer Sonderung verschiedener Orakel zu berechtigen schienen; im ganzen macht aber doch der sehr verdorbene Text der größeren Hälfte des Buches (V. 1—360), in welchem hin und wider die nötigen Übergänge zu fehlen scheinen und viele Verse zur Hälfte wirklich fehlen, den Eindruck der Zusammengehörigkeit. Historisch schließt sich der Dichter an dasjenige frühere Orakel, das bei Hadrian stehen geblieben war; er geht von diesem sehr deutlich bezeichneten Kaiser aus, gibt ihm noch drei Nachfolger seines Hauses und (wenn hier nicht eine jüngere Stimme einfällt) kennt auch noch einen König von anderem Hause mit seinen Sönen (Septimius Severus), zu dessen Zeiten im J. 948 (der Stadt Rom nämlich, nach dem Zalwert ihres Namens ῥώμη) das Ende kommt, das wäre um 194—196 n. Chr. Indessen ist wol zu beachten, dass der „muttermörderische Flüchtling", also der Antichrist Nero, schon zur Zeit des dritten Nachfolgers Hadrians scheint kommen zu sollen (V. 70), als welchen wir Commodus betrachten können, so dass man jene auf die Zeit des Septimius gehende Weissagung als eine jüngere, korrigirende betrachten müsste. Wie dem sei, uns interessirt mehr noch die Tatsache, dass keines der früheren Orakel sich so ausfürlich mit christlichen Ideeen beschäftigt wie dieses. Nach der einen Seite hin ist es die Schilderung des Gerichtes, nach der anderen die Rekapitulation der Geschichte Jesu, seiner geistige und leibliche Wunder verrichtenden Wirksamkeit, seiner Leiden und seiner Auferstehung, was in wortreicher Beredsamkeit ausgefürt wird, letzteres aber so gut wie ersteres im prophetischen Futurum. Mitten in der Schilderung des Gerichtes, unmittelbar nach einer Stelle, wo die Verse ganz zerstört sind, liest man jetzt jene berühmten 34 Zeilen (V. 217 bis 250), die unter dem Namen des sibyllinischen Akrostichs bekannt sind und deren Anfangsbuchstaben die Worte bilden: Ἰησοῦς Χρειστὸς [sic] Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός. Diese Verse kannte schon Lactanz, der einige derselben citirt, aber von ihrer rätselbildenden Eigentümlichkeit nichts zu wissen scheint. Bald nach ihm fürt sie Eusebius ausdrücklich mit Beziehung auf diese letztere an (a. a. O.), und auch Augustinus (Civ. Dei 18, 23) kennt sie in einer lateinischen Übersetzung und bespricht ihren akrostichischen Charakter. Von da an wurden sie häufig besonders abgeschrieben, am warscheinlichsten wol aus Eusebius, und überhaupt als das wichtigste und merkwürdigste vorchristliche Orakel auf den Heiland betrachtet und gepriesen. Indessen ist es wol unzweifelhaft, dass erst ein jüngerer Leser, vielleicht durch Zufall auf einige one Absicht des Dichters in ihren Anfangsbuch-

staben wort- oder silbenbildende Verse aufmerksam geworden, die übrigen so umarbeitete, daſs obiger Satz zuletzt vollständig herauskam. Denn nicht nur kann mit der ersten Zeile nichts für sich Bestehendes angefangen haben, auch die letzte hängt sich one alle Unterbrechung an das weiterhin Folgende; ferner citirt Lactantius wenigstens Einen Vers mit einem andern Anfangsbuchstaben, als den wir jetzt lesen und der zum Akrostich nötig ist, und das letztere kennen nicht alle Zeugen als aus 34 Versen bestehend, sondern einige schließen mit dem 27., so daſs die Zeilen mit *σταυρός* wegfallen. Endlich erklärt sich so am leichtesten die unerhörte Schreibart *Χρειστός*. Auch hier haben also mehrere Hände einander nachgearbeitet. Die zweite kleinere Hälfte des achten Buches (V. 361—501) enthält nichts spezifisch Sibyllinisches, wol aber mehrere sehr deutlich als Bruchstücke größerer Dichtungen sich kundgebende Überreste christlicher Poesie; zuerst eine wirklich schöne Anrede Gottes an die ihn verkennende Menschheit, die plötzlich mitten in einem Verse bei der Erwänung Jesu Christi abbricht; sodann eine am Anfang offenbar verstümmelte Lobpreisung des Schöpfers, teilweise ihn anredend, in welche die Geburt Jesu aus der Jungfrau eingeflochten ist, nicht prophetisch, wie in einem früheren Stücke, sondern geschichtlich berichtend, und zwar in einer Weise, die ein schon sehr ausgebildetes Dogma über die Mutter Gottes voraussetzt und die Kenner der Kirchengeschichte veranlaſst hat, das Fragment ans Ende des 4. Jarhunderts zu verweisen; endlich noch, widerum one Anfang und mit verstümmeltem Ende, ein kürzeres Stück aus einer Betrachtung über die Pflichten der christlichen Frömmigkeit.

Aller Warscheinlichkeit nach sind die im Bisherigen noch nicht besprochenen Bestandteile der früher bekannten Sammlung (Buch 1. 2) die jüngsten. Kein christlicher Schriftsteller der vier ersten Jarhunderte citirt einen Vers daraus, und auch dem Inhalte nach unterscheiden sie sich von allem Früheren. Namentlich ist die Abwesenheit aller irgend deutlichen Beziehungen auf die römische Geschichte merkwürdig und die Bestimmung der Abfassungszeit kann nur nach allgemeinen Gesichtspunkten versucht werden. Dagegen zeichnet sich dieser Teil durch eine größere Abrundung aus, wir möchten sagen durch eine rhetorische Planmäßigkeit, welche wol die Hauptursache gewesen ist, daſs man bei der endgiltigen Sammlung gerade diese Bücher vorangestellt hat. Denn das Gedicht beginnt mit dem Berichte über Schöpfung und Sündenfall, ganz nach der Genesis, läſst dann verschiedene, immer schlimmere Geschlechter der Menschen erstehen, bis im fünften Gott sich an Noah wendet und ihn zum Bußprediger bestellt; seinen vergeblichen Reden folgt die Flut. Dies Alles ist einfach aber wortreich ausgefürt und auch darum merkwürdig, weil die Sibylle als Noahs Schwiegertochter mit in die Geschichte eingefürt wird und von diesem Standpunkte aus nun auch die Zukunft weissagt, so daſs dieser Dichter zuerst unter allen auch der Einkleidung nach mit dem Heidentum bricht. Auf Noah folgen wider mehrere Geschlechter; das erste ist das des „goldenen" Zeitalters, dann folgt das der Titanen, weiterhin das messianische. Hier beginnen aber schon die Dunkelheiten. Zwar deutlich verrät sich die christliche Feder, indem der Name des Messias (V. 325) zu sechs Buchstaben, wovon vier Vokale, zusammen 888 an Wert (*Ἰησοῦς*) angegeben wird; allein wer die im goldenen Zeitalter regierenden heiligen drei Könige sein sollen, nach einem äußerst verdorbenen Texte (V. 291 ff.), ist nicht sofort klar. Mehrere Erklärer denken one weiteres an die Söne des Kronos und berufen sich darauf, daſs überhaupt in dem Gedichte die griechische Mythologie in wundersamer Weise (wie etwa in der modernen Litteratur) zu poetischem Gebrauche verwendet ist; andere jedoch denken lieber an die Söne Noahs, oder an die drei Patriarchen der hebräischen Urgeschichte. Die Titanen wären dann Kollektivbezeichnung für die ganze Reihe heidnischer Reiche bis auf die messianische Zeit herab. Ein anderes Rätsel in diesem Stücke (V. 141 ff.), die Selbstbezeichnung Gottes an Noah: vier Sylben, neun Buchstaben, wovon fünf Konsonanten, im Gesamtwert von 1697, hat noch Niemand zu lösen gewuſst. Die sämtlichen Neueren übergehen es mit bescheidenem Stillschweigen. Bei Jesus angekommen, redet die Sibylle von den Magiern, dem Täufer, der Flucht nach Ägypten, den Wundern im ein-

zelnen, der Leidensgeschichte und Auferstehung, den Aposteln, der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung der Juden. Hier endigt, one eigentlichen Schluſs, das erste Buch; das zweite beginnt mit einem neuen Ansatze zur Weissagung und beschäftigt sich der Hauptsache nach mit der Beschreibung des Weltgerichts mit häufiger Berücksichtigung der eschatologischen Reden in den Evangelien. Da dieses ins zehnte Geschlecht gesetzt wird, so scheint allerdings zwischen den jetzt getrennten Büchern eine Lücke zu sein, durch Ausfall eines Stücks, welches von dem neunten Geschlechte müſste geredet, also die Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis auf die Epoche der Abfassung prophetisch geschildert haben. Mit diesem mutmaßlich ausgefallenen Stücke sind uns aber auch die Mittel genommen, diese Epoche näher zu bestimmen; was Neuere hin und wider von Anspielungen auf die Verfolgung des Diocletian oder auf die Völkerwanderung glauben gefunden zu haben, ist bei weitem nicht präzis genug, um jeden Zweifel zu beseitigen. Nur die völlige Unbekanntschaft der Kirchenväter, selbst des Sibyllomanen Lactantius, mit diesem klarsten, abgerundetsten, durchsichtigsten unserer Gedichte, und die Abwesenheit aller Spuren des Chiliasmus zwingt die Kritik, es für jünger als die andern anzusehen. Von dem großen Einschiebsel im zweiten Buche aus Pseudo-Phokylides ist schon oben die Rede gewesen.

Was nun endlich die jüngst aufgefundenen Bücher (XI.—XIV.) betrifft, so hat, wie es scheint, die Wissenschaft noch nicht Zeit gehabt, darüber ins Reine zu kommen; so weit gehen annoch die wenigen Stimmen auseinander, die sich bis jetzt darüber haben vernehmen lassen. Wir wollen in aller Kürze unsere Leser mit dem Inhalte bekannt machen. Das elfte Buch beginnt mit der Sintflut und dem Turmbau zu Babel und fürt dann die Weltgeschichte durch die Reiche der Ägypter, Perser, Griechen bis zu den Römern herab. Bei Gelegenheit der ersteren ist auch von Joseph und dem Auszug der Israeliten die Rede. Bei den Römern angekommen, geht der Dichter auf den trojanischen Krieg, die Flucht des Aeneas, den Homer zurück, sofort aber schnell zu Alexander und den Diadochen über, verweilt länger bei den Ptolemäern und endigt mit Kleopatra, Cäsar und dessen unmittelbaren Nachfolgern und ihren Beziehungen zu Ägypten. Das Buch schließt mit einer Bitte der Sibylle um Ruhe vom Wansinn der Begeisterung und kündigt sich so deutlich als einen ersten Gesang eines größeren Ganzen an. Eigentümlich ist der verschwenderische Reichtum von chronologischen Angaben und Rechnungen in allen Teilen der Geschichte, die aber nicht auf allgemein bekannten Daten beruhen und wol zum Teil verderbt sein mögen. Das religiöse Element tritt ganz zurück, doch ist sofort klar, daſs der Verf. mit der biblischen Erzälung bekannt ist. Unverkennbar ist, daſs das folgende Buch sich als zweiter Gesang anschließt; es nimmt die römische (oder besser die Welt-) Geschichte bei Augustus auf und fürt die ganze Reihe der Cäsaren auf, sehr leicht kenntlich durch die Angabe des Zalwertes ihrer Anfangsbuchstaben, bis auf Alexander Severus, mit alleiniger Übergehung der Nachfolger des Septimius, was möglicherweise eine Textlücke verrät, da selbst ein Didius Julianus und Pescennius Niger nicht vergessen sind. Sehr merkwürdig ist auch hier die gänzliche Abwesenheit aller Beziehungen auf religiöse Ideen. Nirgends wird des Verhältnisses der einzelnen Kaiser zum Christentum erwänt, auch bei Nero nicht, und einen Domitianus nennt der Dichter einen von allen Sterblichen geliebten und von Zebaoth begünstigten. Doch heißt Vespasianus der Vernichter der Frommen. Vereinzelt und unklar steht, in einem unsicheren Texte, mitten in der Schilderung der Regierung Augusts (V. 30 f.) die Erscheinung des *κρύφιος λόγος ὑψίστου*, in welchem, troß des Anscheins, ich mich nur schwer entschließen würde, den Mensch gewordenen Logos zu erkennen (da er zugleich *σαρκοφάγων* genannt wird, was Friedlieb künlich in *σαρκοφέρων* ändert, und ihm die Vermehrung der römischen Macht zugeschrieben wird), wenn nicht auch V. 232 gesagt wäre, daſs unter dem ersten römischen Herrscher das „Wort des unsterblichen Gottes auf die Erde gekommen sei“. Das Buch schließt mit der Erwänung der ersten Siege der Sassaniden über die Römer und mit einer neuen Bitte der Sibylle um Ruhe. Übrigens sind die oft ausfürlichen Schilderungen der einzelnen Regierungen vielfach

für unsere Geschichtskenntnis unerklärlich. Letztere Bemerkung trifft auch das dreizehnte Buch, welches am Anfang lückenhaft und verstümmelt erscheint, auch viel kürzer ist als die vorhergehenden und sich fast ausschließlich mit asiatischen Kriegen beschäftigt, wobei die meisten römischen Herrscher sehr unkenntlich geschildert sind. Die Reihe scheint mit den Maximinen zu beginnen, obgleich die Zalrätsel, wie sie vorliegen, nicht zutreffen; deulich ist Philippus bezeichnet, auch Decius (doch unter der Ziffer seines Namens Trajanus), ferner Gallus, Valerianus und Gallienus. Neben diesen Cäsaren scheinen aber auch andere Fürsten in allerlei dunkeln Worten bezeichnet zu sein, unter ihnen noch ganz zuletzt Odenat, und überhaupt die morgenländischen Ereignisse der zweiten Hälfte des dritten Jarhunderts dem Dichter in viel größerem Maße bekannt gewesen zu sein, als wir sie aus der historia Augusta oder sonst lernen können. Auch dieses Buch hat wider den gewönlichen Schluss und bestärkt so den Leser in der Vorstellung von einer gleichsam in Gesänge abgeteilten Gesamtkomposition. Religiöse Beziehungen finden sich auch hier nicht, am allerwenigsten ein Ausgang in irgend einen eschatologischen Ideenkreis. Ist uns nun aber das Bisherige im allgemeinen klar gewesen, so dass über die Hauptpersonen, die der Dichter im Auge hat, selten ein Zweifel entstehen konnte, so ist dagegen das letzte Buch geeignet, den Erklärer zur Verzweiflung zu bringen. Die Reihe der römischen Herrscher wird fortgesetzt; noch über zwanzig werden mit ihren Anfangsbuchstaben bezeichnet, dazwischen aber öfter andere nur mit Hinweisung auf allgemeine Verhältnisse oder auch besondere Ereignisse. Aber ihre Namen aufzufinden ist rein unmöglich. Gerade die wichtigsten Kaiser, die ein Späterer gar nicht übergehen konnte, ein Diocletianus, die ganze flavische Familie, die Kaiser der letzten Jarzehnte des 4. Jarhunderts kommen bestimmt nicht vor, ebensowenig sind die Byzantiner zu erkennen, und gerade die angegebenen Anfangsbuchstaben finden sich in der Wirklichkeit entweder gar nicht oder doch nicht in dieser Folge. An vielen Stellen sieht man deutlich an der verschwommenen Zeichnung, dass der Dichter bestimmte Persönlichkeiten gar nicht im Auge gehabt hat. Die geweissagten Begebenheiten sind endlose Kriege in allen Teilen des Orients, aber auch mehrfache Zerstörungen Roms mit folgendem Wideraufbau, und nirgends eine Hinweisung auf einen Mann oder eine Tatsache, die sofort erkennbar wäre und doch an einer Stelle wenigstens einen Halt böte. Rechnet man zu allem diesen den Umstand, dass die Zeit von Alexander Severus bis Gallienus verhältnismäßig genau und ausfürlich geschildert war, so liegt allerdings der Gedanke nahe, der Inhalt des vierten Gesanges sei nichts als eine müßige, den Leser äffende Träumerei. Ewald freilich wirft diesen Gedanken weit weg und gibt sich Mühe, einzelne Namen und Personen, wiewol mit großer Freiheit der Kombination, zu bestimmen, wobei er im Anfang bis auf Caracalla zurückgreifend, am Ende bei Konstantinus Pogonatus anlangend, die Epoche des Dichters ums Jar 670 setzt, einige Jarzehnte nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber. Aber diese werden kaum einmal im Vorbeigehen genannt, wie noch andere Völker, one alle Beziehung auf ihr welthistorisches Auftreten und ihre Religion; von der Trennung des Orients und Occidents, von Byzanz, von der Christianisirung des Reichs in seinen Häuptern, von der Invasion der nordischen Barbaren ist nicht die leiseste Spur zu entdecken. Einen Theodosius würde kein Grieche mit T bezeichnet haben; ein Heliogabalus kann nicht O oder V heißen; und überhaupt passt die sibyllinische Schilderung so wenig auf die geschichtliche Wirklichkeit, als diese irgendwo ein Analogon in unseren Texten findet. Das Ende des Ganzen ist besonders unklar. Der Verfasser lässt Rom unter einem „letzten Geschlecht der Lateiner“ glücklich und lange, „als von Gott selbst“ regiert werden und wendet sich dann schließlich zu der besonderen Geschichte Ägyptens, das seine eigenen Schicksale und Kriege hat, wobei auch die Juden besiegt werden, „die kampfmutigen Männer“ und Alexandria ein klägliches Ende nimmt. Zuletzt aber kommt Friede und Tugend, und ein heiliges Volk regiert die ganze Erde. Nach allem Gesagten dürfte man wol berechtigt sein, den Dichter für einen Ägypter zu halten, der unter Gallienus die Welt- und Kaisergeschichte in sibyllinische Verse gebracht hat und sich das Vergnügen machte,

sie aus eigenen Mitteln zu verlängern, one alles religiöses, besonders messianisches Interesse, wenn man nicht die Vorstellung, daſs am Ende doch einmal Friede auf Erden werden würde, eine messianische nennen will. Bei dieser Beschaffenheit des Inhalts braucht man auch nicht zu fragen, warum das Gedicht von den Kirchenvätern nicht benutzt worden ist, und warum, da es doch nicht das jüngste, es sich in der letzten Zusammenstellung ganz am Ende befindet? Über die Bücher I. II und XI hat H. Dechent, Frankf. a. M. 1873, eine Abhandlung veröffentlicht, worin dieselbe im Gegensatz zu der hier dargelegten Ansicht in eine viel frühere Zeit versetzt werden und für jüdische Produkte erklärt werden. Seine Gründe sind sehr beachtenswert, es würde aber eine eingehende Prüfung hier zu weit füren.

Diese Zusammenstellung selbst, oder die Sammlung der sibyllinischen Orakel, so weit sie uns vorliegt, ist offenbar in später Zeit und in christlichem Interesse gemacht worden. Demjenigen Schriftsteller, welcher den häufigsten Gebrauch von derselben machte, dem Lactantius, müssen sie noch als besondere Gedichte, nicht als Bücher eines einzigen Werkes vorgelegen haben; wenigstens unterscheidet er bei seinen Citaten verschiedene Sibyllen, da wo wir, abgesehen von den Resultaten der Kritik, nur die einzelnen Abteilungen einer einzigen Sammlung vor uns haben. Auch dürfte es nicht zu gewagt sein anzunehmen, daſs, als diese letztere gemacht wurde, die Texte bereits bedeutende Lücken boten und unheilbar verdorben waren; denn eben die Zerstreutheit des Materials muſs das Zerbröckeln desselben befördert haben, wärend die Sammlung zugleich ein Mittel der Erhaltung war. Indessen wird dadurch die Annahme nicht ausgeschlossen, daſs vor der Zeit, wo Jemand die ganze Sammlung veranstaltete, wie wir sie jetzt übersehen können, einzelne Abteilungen bereits näher mit einander verbunden gewesen wären. Im Gegenteile bestätigt sich diese Annahme schon durch die Tatsache, daſs in den meisten Handschriften nur die acht ersten Bücher sich befinden, sowie durch die andere, daſs in mehreren das achte Buch am Anfang steht. Wann aber der letzte Diaſkeuaſt seine Arbeit vornahm, läſst sich nicht leicht ausmachen. Der mehreren Ausgaben beigedruckte griechische Prolog eines Ungenannten (der sich wirklich für den Sammler und Ordner ausgibt), enthält darüber nichts, und seine Anpreisung des theologischen Nutzens des Werkes, in Betreff der orthodoxen Glaubenslehre, wobei er allerdings die Tragweite der einschläglichen Texte überschätzt, weist eben nur im allgemeinen auf die Zeit des Abschlusses des Systems, und könnte ebenso gut schon im fünften als im achten Jarhundert oder später geschrieben sein. Doch möchten wir schon um des Bischen Gelehrsamkeit willen, das über die alten Sibyllen, ihre Namen und Orte darin zusammengetragen wird, nicht zu tief herabgehen.

Im Gegensatze zu dem Urteil dieses Vorredners möchten wir aber die theologische Bedeutung, besser gesagt die Dogmengeschichte unserer Sibyllinen nicht zu hoch anschlagen. Es läſst sich allerdings, wenn man eigens darauf ausgeht, eine reiche Lese von Versen zusammenstellen, in welchen religiöse Anschauungen und selbst Formeln zum Vorschein kommen (vgl. Thorlacius, Conspectus doctrinae christianae qualis in Sibyllistarum libris continetur in den Misc. hafn. 1816 T. 1), allein Eigentümliches und Charakteristisches ist doch wenig darin, da auf der einen Seite nur der Gegensatz gegen das Heidentum und seine sittliche Verderbnis betont ist, andererseits aber von den Bewegungen im Schooße der Kirche keine Notiz genommen wird. Eher könnte man in negativer Weise diese Texte benützen, um hervorzuheben, wie wenig in gewissen Kreisen die Kraft der evangelischen Ideeen nachwirkte und wie die Geister sich in ganz anderer Richtung beschäftigten. Das Traurigste dabei ist aber nicht, daſs die Christen auch in dieser speziellen Sphäre eine jüdische Methode der Apologetik sich aneigneten, sondern daſs diejenigen, welche an der Spitze der Kirche standen und sie zuerst in die Banen der Wissenschaft zu leiten unternahmen, die für uns jetzt noch in Dingen der Kritik (und leider auch der Theologie) auf dem Stule der Richter sitzen sollen, sich zum Teil durch ihr Urteil über unseren Gegenstand ein so klägliches Zeugnis der Befähigung dazu ausgestellt haben. Vgl. meine Gesch. des A. T. § 489. 537, und die Straßburger Revue de théol. Apr. 1861. **Ed. Reuß.**

Sidon, Sidonier, Phönizier. Wie 1 Mos. 10, 15 gilt die Stadt Sidon auch Just. 18, 3, Curt. Alex. 4, 1, 15; 4, 4, 15 als ältester Sitz canaanitischer Entwicklung. In den ältesten Zeiten war sie wol größer und bedeutender als irgend eine andere phönizische Stadt; in Jos. 11, 8; 19, 28 heißt sie „die große", הָרַבָּה. Homer kennt von den phönizischen Städten sie allein; wenigstens ist bei ihm nur von Sidoniern die Rede, Il. 6, 289; 23, 743, Od. 15, 415; 17, 424. Da auch die tyrischen Könige Ethbaal in 1 Kön. 16, 31, und Lulii in den K.-Inschr. (Schrad.², S. 286. 288) Könige der Sidonier heißen, so erhellt, daſs der Sidonier-Name allmählich die weitere Bedeutung von Phönizier, wenigstens von Südphönizier, annahm und die Tyrier mit-, ja, da letztere allmählich in den Vordergrund getreten waren, sogar voran bezeichnete, natürlich nur so lange, als sich die Sidonier noch nicht, wie später in Jeremias Zeit, zu einem besonderen Reiche abgelöst hatten, vgl. 5 Mos. 3, 7; Jos. 13, 6; 1 Kön. 16, 5; 2 Kön. 23, 13. Der Name Phönizier, durch den sich eigentlich nur ein geographischer Begriff ausdrückt, kommt weder bei den Phöniziern selbst, noch auch bei den Hebräern vor, — daher es denn auch nicht ganz ungerechtfertigt sein wird, wenn der sie behandelnde Artikel hier unter Sidon gestellt wird. Nicht bloß als nächste Nachbarn Israels, die unter Salomo beim Tempelbau halfen, sonst aber mit ihrem Baalsdienst so leicht verfürerisch wirkten, sondern auch als die Repräsentanten jenes großen, schwerlich auf sie beschränkten, aber doch vor allem durch sie bezeichneten asiatischen Einwanderstromes, der schon in den ältesten Zeiten die Küsten des Mittelmeeres besetzte und die durch Zeus in Stiergestalt symbolisirte Naturreligion nach Europa und Afrika brachte, in mehrfacher Beziehung fast schon ebenso wirksam, wie später die jüdische und noch später die arabische Einwanderung, — haben die Phönizier für die Religionsgeschichte eine Bedeutung, die sie auch für die Theologie wichtig macht. Die Punkte, auf welche in Betreff derselben einzugehen ist, sind folgende:

1. Das Land und seine Bevölkerung. Nördlich vom Karmel-Vorgebirge und von dem sich daran anschließenden Busen von Acca zieht sich ein schmales Küstenland hin, welches durch den sich westlich vom Hermon im scharfen Winkel dem Mittelmeere zuwendenden el Litany-Fluſs halbirt wird. Etwa eine geogr. Meile südlich vom Litany liegt Sur, das alte Tyrus; nördlich von ihm, etwas weiter entfernt, Sarâfend, das statt des $^3/_4$ Stunde dem Meere näher gelegenen, nach 1 Kön. 17, 9 zu Sidon gehörigen Zarpath oder Sarepta, Luk. 4, 26, entstanden ist, — weiterhin Szaida, früher Sidon, dann Beirût mit seiner Bucht und Dschebêl (Gebal, Byblos), ferner Tarâbulus (Tripolis) mit einem besonders tief und lang geschwungenen Busen, endlich Aradus.

Tyrus lag, wie auch die meisten anderen phönizischen Küstenstädte, einer Insel oder Inselreihe gegenüber, welche allmählich durch Aufschüttung mit dem Festlande verbunden wurde, in einer 3 Meilen langen und 2 Meil. breiten Ebene, mit einer schönen Aussicht auf die Abhänge des sich im Osten erhebenden Gebirges. Neben der eigentlichen Stadt, die später Palätyrus genannt wurde, gab es auch ein Inseltyrus. Beide lagen warscheinlich nahe bei einander. Strabo scheint Alt-Tyrus 30 Stadien südlicher als Inseltyrus anzusetzen; in der Richtung von Norden nach Süden gehend sagt er: *μετὰ Τύρον ἡ Παλαίτυρος ἐν τριάκοντα σταδίοις*, 16, 12, p. 521). Aber wenn nicht noch in Strabos Zeit, so doch früher begannen wenigstens die Vorstädte schon am Tell Mâschuk, der sich mehr westlich als südlich von der früheren Insel und dem jetzigen Sur erhebt. Die Abhänge dieses Hügels sind voll antiker Trümmer; auch Sarkophage und Ölkeltern hat man an demselben gefunden. Und östlich davon, besonders auf der östlichen Hügelkette, dehnte sich die Nekropolis von Tyrus aus, vgl. Socin-Bädecker. — Der Name Tyrus צוֹר, phön. צר, ist warscheinlich nicht, wie Hitzig (Urgesch. u. Myth. der Phil.) will, nach dem arab. ṣaur als Palmen- oder Sprudel-Quellort, sondern nach צוּר als Fels zu deuten, obwol derselbe ursprünglich nicht צוּר ausgesprochen sein kann: die Phönizier haben wol statt des o ein u und y, aber nicht

eine umgekehrte Umlautung beliebt, vergl. Schröd. S. 120 f. 125. 132. Über die Verwandlung des emphatischen Zischlautes in das griechische und lateinische T in diesem Namen vgl. J. Olshausen, Monatsber. der Berl. Acad. 1879, S. 550 ff. Die Bezeichnung als Fels paſst allerdings eigentlich nur auf Inseltyrus; aber es ist auch ganz wol denkbar, daſs dies wesentlich ebenso frühzeitig wie Palätyrus entstanden und für den Namen der ganzen Niederlassung maßgebend gewesen ist, vgl. Eb. und Guthe, Pal. II, S. 75. Wenn anders die Ansiedler auf Schifffart ausgingen, empfahl sich ihnen die Insel sogar mehr als das Festland. Denn erstere hatte sowol nord- als auch südöstlich einen Hafen: nordöstlich den sidonischen, südöstlich den ägyptischen. Der Name Palätyrus ist, weil erst in einer späteren Zeit entstanden, in welcher irrtümliche Ansichten über das Alter der Landstadt herrschen konnten (vgl. Strabo, 16, 2, 24; Diod. 17, 40; 19, 59, Menand. bei Jos. Arch. 9, 14, 2, Plin. 5, 17, Curt. 4, 2, 18), nicht beweisend. Irgendwelche beachtenswerte Nachrichten über die Priorität der einen oder andern Örtlichkeit gibt es nicht. Die Ansicht, daſs Inseltyrus erst nach der Zerstörung von Palätyrus in der chaldäischen Zeit entstanden sei (Marsham, Canon chron. p. 304 sq., Mannert, Geogr. 6, 1, 284, Niebuhr, Geschichtsvortr. 1, 98; 2, 284), ist den Nachrichten des Dios gegenüber keinenfalls haltbar, vgl. Jos. c. Ap. 1, 17, obwol man aus letzteren nicht mit Reland (Pal. p. 1050), Vitringa (comment. in Jes. I, p. 664), Des Vignoles (Chron. de l'histoire s. I, p. 22), Hengstenberg (de rebus Tyr. 1 sq.) folgern kann, daſs die Inselstadt sogar älter als Palätyrus sei.

Sidon, in 1 Mos. (10, 15; 49, 13) צִידֹן, in den übrigen Büchern immer צִידוֹן, und nur im gentile צדנים, צידנים, wärend die Münzinschriften immer ganz defektiv צדן, צדנם schreiben (Ges. thes. p. 1153 sq., Movers, Phönizier II, 1, S. 86, Anm. 1), von צוּד, eigentl. jagen, dann bei diesen, vorzüglich auf Fische Jagd machenden, Küstenstämmen auch fischen — hatte ebenfalls einen Doppelhafen, einen nördlichen, der von einer Inselreihe geschützt war, und einen südlichen, vor dem sich eine felsige, südwestlich gerichtete Halbinsel hinzog. Die Umgebungen der Stadt waren fruchtbar und haben noch heute große Baumgärten, in welchen Bananen und Palmen wachsen. Überhaupt war die Lage besonders herrlich: die grüne Ebene, die sich nach Osten ausbreitet, reicht bis an die Vorberge des Libanon, über welche die beschneiten Höhen des Dschebel Rihân und Tômâth Rîha emporragen.

Berytus, das jetzige Beirût, dessen Namen Renan von dem aram. ברות = Cypresse, auch Pinie, ableitet, weil letztere das Symbol der Stadt war, trat in den älteren Zeiten zurück. Ob es mit Berothai, der Stadt Hadadesars, des Königs von Zoba, 2 Sam. 8, 8, und Berotha, der im Norden, — wie es scheint zwischen Hamat und Damascus — gelegenen Grenzstadt, Ez. 47, 16, identisch ist, ist nicht bestimmt zu ersehen. Es wird erst von den griechischen (Βήρυτος) und römischen Geographen erwänt und kommt erst in der Geschichte der römischen Zeit vor, bei Nonnus im 5. Jarhundert (Dionysiaca XLI) als eine Amme heiteren Lebens, sonst auch als ein Sitz der Wissenschaften gerühmt. — Gebal dagegen, von den Griechen Byblos genannt, jetzt Dschebêl, auch Dschubâl, Dschabla (zu unterscheiden von dem nördlichen Dschebala, dem Gabala des Strabo), war schon frühzeitig ein Hauptort wenigstens in religiöser Beziehung. Besonders hatte der El Eljon seinen Kultus in dieser Stadt. Schon im Papyrus Anastasi I. (aus der 19. Dynastie) heißt sie eine „Mysterienstadt". Das dazu gehörige Ländchen, das sich nördlich an das von Berytos anschloſs, erstreckte sich östlich über die reizendsten Berggegenden und reichte bis auf den Kamm des Libanon hinauf, wo hoch oben zwischen dem Sunnin südlich und den anderen höchsten Gipfeln nördlich Aphek, jetzt Afka mit seinem berühmten Tempel des El Eljon oder Adonis lag, den schon der mythische König Kinyras erbaut haben sollte. Auf der Südseite des Adonisflusses (Nahr Ibrahim), der hier seine Hauptquellen hatte, stellen noch heute Skulpturen den Tod des Adonis durch einen Eber und die um ihn weinende Göttin dar. Ursprünglich hatten die Gibliter ihre Stadt in einiger Entfernung vom Meere auf einem Berge gehabt — Paläbyblos —; aber bald

zog sich die Hauptbevölkerung nach der felsigen, fast unzugänglichen Küste hinab und hatte hier ihre eigenen Könige bis in Pompejus Zeit, der den letzten derselben enthaupten ließ. Die Gründe, welche Movers für die nichtcanaanitische Herkunft der Gibliter geltend machte, sind nicht wirklich beweisend, vgl. Phön. II, S. 103. Nur mögen sich fremde, besonders syrische Elemente bei ihnen stark miteingemischt haben. Gebal fiel dem Stamme Aser zu, wurde aber von ihm nicht unterworfen, Jos. 13, 5. Salomo bezog von hier Steinmetzen für den Tempelbau, 1 Kön. 5, 32. Ezechiel erwänt die gebalitischen Schiffsbauer, c. 27, 9. — Tripolis (die Dreistadt) an dem nördlichen großen Busen, von tyrischen, sidonischen und arvadischen Auswanderern in fruchtbarer und äußerst anmutiger Gegend gegründet, gewann zwar erst später die Bedeutung einer phönizischen Bundesstadt, hatte aber sicher schon früher existirt und hatte demnach ursprünglich einen andern, uns freilich unbekannten, phönizischen Namen gehabt.

Nördlich von Tripolis, fast in gleicher Breite mit Cypern, wonten kleinere canaanitische Völkerschaften, die in 1 Mos. 10, 17 f. als besondere Stämme aufgefürt werden, die aber auf Grund ihrer Stammverwandtschaft und gemeinsamen Interessen mit den Sidoniern und Tyriern vielfach zusammenhielten und daher ebenfalls noch als Phönizier betrachtet zu werden pflegten. Es waren die Arkiter, die Siniter, die Zemariter und Arvaditer. Über die Arkiter s. Bd. I, S. 645 f., Robins. III, S. 939, Neue bibl. Forsch. S. 754 ff. — Die Siniter dürften ihren Sitz in Σιννᾶ (oder Σιννᾶν, Strabo 16, 2, 18), bei Hieron. Sin, einer festen Stadt im Libanon gehabt und dem noch von Breydenbach 1483 gefundenen Flecken Syn, nördlich von Tripolis, $^1/_2$ M. von Nahr Arka, den Namen gegeben haben, sodass Ps. Jonathan und Targum zu 1 Chron. 1, 15 nicht ganz mit Unrecht das dort gelegene Orthosias, vgl. 1 Makk. 15, 37, damit identifizirten. — An die Zemariter erinnert die Stadt Simyra, auch Σίμυρος genannt, am Eleutheros (bei Strabo 16, 2, 12, Ptol. 5, 15, 4, Plin. 5, 17), der Ruinenort Sumra (bei Shaw, R. 234) oder Jahmura (bei Buckingham R. II, S. 415 f.), 24 engl. Meilen südöstlich von Tortosa (Antaradus). — Die Arvaditer endlich, die Ἀράδιοι in der Alex., bewonten die kleine, nur 7 Stadien im Umfang messende, aber hohe und felsige, nördlich von der Mündung des Eleutheros gelegene Insel Aradus, vgl. 1 Makk. 15, 23, jetzt Ruwâd oder Ruweida, von 3000 Muhammedanern bewont. Nach Strabo 16, p. 753 war Arad eine sidonische Kolonie, nach Euseb. erst 761 gegründet; da aber aradische Schiffe schon unter Tiglath Pilesar I. (ungefär 1100 v. Chr.) erwänt werden (vgl. Del. Par. S. 281, Schrader K. A.² S. 104), muss es schon viel früher Aradier gegeben haben. Warscheinlich haben sie sich auf dem Festlande nicht viel später, wenn nicht sogar früher als auf der Insel niedergelassen; Antaradus, etwas südlicher als die Insel gelegen, hat diesen seinen griechischen Namen allerdings erst mit Beziehung auf Aradus erhalten, hat zuerst aber sicher einen etwas anderen Namen gehabt. Nach Strab. 16, 2, 12 ff., Herod. 7, 98, Arrian Alex. 2, 13 waren sie schon frühzeitig sowol an der Küste entlang als auch landeinwärts bis nach Hamath hin mächtig, wie denn der Ort Aradus südlich vom Carmel, die Insel Aradus bei Creta und die gleichnamige Insel im persischen Meerbusen schon durch ihren Namen ihren weithin reichenden Verkehr bezeugen. Sie galten für geübte Seeleute, Ez. 27, 8. 11, hatten eigene Könige, Arrian. Alex. 2, 90, und trieben nicht unbedeutenden Handel, besonders später unter seleucidischer Herrschaft, ja fürten da noch, mit den Römern verbündet, 1 Makk. 15, 23, die früher von Sidon und Tyrus ausgeübte Herrschaft zur See längere Zeit fort. Über die Münzen, die noch spät ihre Selbstständigkeit und Macht bezeugten, vgl. Michael. Bibl. orient. VIII, 13 sqq., Eckhel, Doctr. numm. I. III. 393 sqq. — Wesentlich desselben Stammes waren auch die noch bedeutend nördlicher, am Orontes wonenden Hamathiter, vergl. Bd. V, S. 567, wie gegen de Goejes Zweifel (Theol. Tijdschrift IV, 1870, S. 239 ff.) außer anderen Gründen (Delitzsch, Par. 278) auch die dort gefundenen Inschriften beweisen (vgl. Sayce in Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. VII, 2, S. 248 ff.). Im übrigen mochten die Bewoner

Cölesyriens syrischen oder noch anderen Stammes sein (vergl. über die Hatti in diesen Gegenden Schrader K. A.² S. 107 ff.) und eigene Reiche bilden, wie denn auf dem Wege von Berytus nach Damascus gegen Christi Zeit hin und noch nachher neben einander zwei besondere Fürstentümer, Chalkis und Abilene, bestanden, s. Bd. I, S. 87 f.; — canaanitische, den Phöniziern verwandte und enger verbundene Elemente drangen one Zweifel doch schon frühzeitig mit ein. Auch die Bewoner von Lais (Leschem), gleich südlich vom Hermon, die von den Danitern überfallen und ausgerottet oder vertrieben wurden, Richt. 18, 7. 28, scheinen Canaaniter gewesen zu sein und unter Sidons Schutzherrschaft gestanden zu haben, vgl. Keil zu Richt. 10, 12.

Die Grenzen des Gebietes der Phönizier lassen sich weder im Süden noch im Norden genau bestimmen. Doch war, was die Südgrenze betrifft, das noch südlich vom Carmel gelegene Dor nach Jos. vit. 8 und Steph. Byz. s. v. eine phönizische Gründung; noch in späterer Zeit wurde es vom persischen Großkönig (warsch. Artaxerxes Mnemon) dem sydonischen König Eschmunazar überlassen, vgl. Bd. XI, S. 777. Acco und Achsib, nördlich vom Carmel, nicht weit von Tyrus gelegen, standen nach Menander (Joseph. Arch. 9, 14, 2) wenigstens in assyrischer Zeit unter tyrischer Herrschaft. Was die Nordgrenze betrifft, so wurde die Küste bis nach Arados hin noch in der Zeit der späteren römischen Kaiser, Diocletian — Justinian, als phönizisch bezeichnet. Sie war vom tyrischen Gebiet ab gerechnet an 30 Meilen lang, kam also der Länge Palästinas fast gleich, wenn auch stellenweise nur ½ M., und selbst wo sie am breitesten, nur 3 M. breit. Sie erfreute sich jedenfalls vieler Vorzüge. Vom Lande her war sie ziemlich unzugänglich. Östlich schloss sie mit dem Libanongebirge, dessen Gipfel je weiter nach Norden, desto höher emporsteigen, ab, vgl. Bd. VIII, S. 639. — Südlich gegen das Land Israels hin erschwerten die nicht unbedeutenden Gebirgszüge Obergaliläas den Zugang. Die Straße von der Ebene Accas her fürt, ehe man Tyrus erreicht, über zwei, etwa zwei Meilen von einander entfernte Vorgebirge, zuerst sich dem Meere ziemlich nahe haltend über die steilen Felsen des Ras en Nakûra (scala Tyriorum), dann an einem Bachbett entlang und an den durch ihre Säulenreste und Inschriften berühmten Ruinen von Um el Amud (Awamid), weiterhin an denen von Iscanderuna (Alexandroskene, in der Kreuzfarerzeit Scandarium oder Scandalium) vorüber über das Vorgebirge el Abyad, das promontorium album der Kreuzfarer. Sie ist hier eine Viertelstunde lang in den weißen Mergelfels der vorspringenden Klippe in der Weise gebaut, daß sie östlich vom Felsen überragt, westlich von einem senkrechten, etwa 60 Met. tiefen Absturz begrenzt wird. — Dieser Wolgeborgenheit des Landes kam seine Fruchtbarkeit gleich. Der Prophet Hosea (9, 13) nennt Tyrus eine Pflanzung auf lieblicher Aue, und Dionysius, der Perieget, rühmt Sidon als blumenreichen Ort an den schönen Wassern des Bostrenus; er spricht auch von der anmutigen Erde von Berytus, v. 911—914. Zwischen Meer und Gebirge hingestreckt erfreute sich Phönizien einer durch küle Winde gemäßigten Temperatur. Die Bäche, die ihm vom Libanon her zufließen, geben ihm, ob auch meistens nur kurz, eine vergleichsweise reiche Bewässerung. Nördlich von Tyrus mündet der Nahr el Kâsimiye, der als Nahr el Litany, südsüdwestlich gerichtet, fern aus der Bekâa herkommt; er wird gewönlich, aber wol mit Unrecht, mit dem Leontes identifizirt, der nach Ptol. 5, 4 und Strabo 16, 2, p. 520 nördlicher zwischen Sidon und Berytus mündete (vgl. Robins. III, S. 687); nördlich von Sarafend der Nahr es Zaharâni, nördlich von Sidon zuerst der Nahr el Auwali oder Auli, auch el Barûk, früher Bostrenus genannt, dann der Nahr Dâmûr oder el Kâdi (Tamyras), — in die Bucht von Beirût außer dem Nahr Beirût der Nahr el Kelb, Hundsfluss (Lykus), der aus der Milch- und der Honigquelle entstanden durch die letzten Vorberge zum Meer hin einen schon von Ramses II und Sanherib mit ihren Bildern und Inschriften geschmückten Pass bricht und sich bei Felstrümmern, die eine Hundsgestalt haben, ins Meer ergießt (vergl. die Sage über den Namen des Hundsflusses bei Ritter XVII, 1, S. 62. 310 f.); südlich von Byblos der Nahr Ibrahim (Adonisstuss), und in den Busen von Tripolis der Nahr el Kebir (Eleutheros). — Die Menge und Man-

nigfaltigkeit der **Produkte** machten Phönizien schon frühzeitig berühmt. Beschatteten Cypressen und Cedern, welche das beste Material zum Schiffsbau boten, das Gebirge (gegenwärtig besonders noch bei Bscherre, südöstlich von Tarâbulus), so schmückten Gruppen von Palmenbäumen, die eine nicht geringere Höhe erreichten, die Küste (heutzutage besonders noch südlich von Beirût, vergl. Burckhardt, R. I, S. 314); die Abhänge der Berge trugen Obstbäume und Weinstöcke, und die Matten in den Gründen und auf den Höhen lieferten reichen Futterertrag; es fehlte weder an Getreide noch an Gartenfrüchten. Zudem bot das Gestade die die Purpurfärberei ermöglichenden Schneckenarten, ebenso die zur Bereitung des Glases nötige Kieselerde dar. Selbst Metalle, woran das übrige Canaan so arm war, wenigstens etwas Eisen und warscheinlich auch Kupfer ließen sich bei Zarpath und nördlicher gewinnen. — Sicher war dies so reich gesegnete Ländchen schon frühzeitig gut bevölkert. Die Inschriften des dritten Tutmes, der als Sieger eingedrungen war, nennen schon zalreiche Ortsnamen, und die Tribute, die er aus den phönizischen Gegenden nach Ägypten abführte, waren bereits sehr bedeutend. Besonders dicht wird sich Ort an Ort gereiht haben, als die Israeliten in Canaan eingedrungen waren und Phönizien den Vertriebenen die sicherste Zuflucht bot. Die vorhin besprochenen Küstenstädte waren nur 5 oder 6 deutsche Meilen von einander entfernt, und einige von ihnen, namentlich Sidon und Tyrus, gewannen allmählich eine weite Ausdehnung. Wie Renans Ausgrabungen lehrten, reichte Sidon östlich 700 Meter über Zzaida hinaus, und Tyrus hatte nach Plinius h. n. 5, 17. 18 einen Umfang von $3^3/_4$ geogr. Meilen.

2. **Die Landes- und Volksnamen.** Der Name Phönizien, *Φοινίκη*, Hom. Odyss. 4, 83; 14, 291, Phoenice, Cic. Ac. 2, 20 (nicht Phoenicia, obwol diese Form nach der zweifelhaften Lesart Cic. Fin. 4, 20 von Forbiger und fast allen Neueren vorgezogen worden ist, vergl. Forb. Handb. 2, S. 659) kommt erst bei den Griechen vor und hat sich von diesen aus auch den Römern mitgeteilt. Er erinnert an die Palmen, *φοίνικες*, die den Griechen besonders von Phönizien aus zukommen mochten, wie denn der Palmenbaum später, wie tyrische und sidonische Münzen beweisen, ein Symbol Phöniziens, und auf jüdischen, römischen und phönizischen Münzen auch ein Symbol Palästinas war (Mov. Phön. II, 1, S. 4: Eckhel, Doctr. numm. vet. III, S. 385. 391 ff. 365—387). Schwerlich aber hat jener Name wirklich, wie trotz Aristoteles allerdings noch Reland (Pal. S. 501) und Movers (Phön. I, S. 4) behaupteten, die Bedeutung von Palmenland gehabt. Der Phönizier würde dann *Φοινίκιος* genannt sein; er heißt aber *Φοῖνιξ* und *Φοῖνιξ ἀνήρ*, Odyss. 14, 288, lat. Phoenix, Plin. VII, 56 f. Das Verhältnis ist wol das umgekehrte. Nicht die Palme hat Phönizien, sondern Phönizien hat den Palmen den Namen gegeben. Ebensowenig aber ist es warscheinlich, daſs „Phönizien“ mit dem Namen des auf den ägyptischen Denkmälern oft erwänten Volkes Pun oder Punt zusammenhängt (gegen Maspéro, Gesch. der Morgenl. Völk. deutsche Ausg. S. 168). Diese Puna treten nicht in der Nachbarschaft Canaans, sondern nur auf der weihrauchreichen, arabischen Südküste (Lepsius, Nub. Grammat. S. XCVII) und besonders in dem Weihrauchlande Ostafrikas, auf der Somaliküste bis Cap Gardafui auf (Mariette, Listes géogr. des Pylones, 1875, Brugsch, Gesch. S. 110 und die alt-ägypt. Völkertafel in den Abhandl. des 5. internat. Orient. Congr. 1882, Sect. 3, S. 51 f. 58 f.). Sie scheinen nicht einmal mit dem biblischen Put, der von der Alex. wol mit Recht auf die Libyer gedeutet wird (gegen Ebers, Ägypten und die Bücher Mos. S. 64 ff.), geschweige mit den Puniern oder Phöniziern etwas zu tun zu haben. Wäre wirklich ein Zusammenhang vorhanden gewesen, so würden wol nicht erst die Griechen den Namen „Phönizier“ gebraucht haben. Sie ihrerseits haben denselben sicher in einem sich aus ihrer Sprache ergebenden Sinn genommen. Die Nebenform Puner oder Pöner aber, die vielleicht sogar als ursprüngliche Form zu gelten hat, macht es nur warscheinlich, daſs *Φοῖνιξ* mit *φοινός*, *φοίνιος* und *φοινήεις* desselben Stammes ist. Es bedeutet demnach zuerst und eigentlich „rot“, sei es feuerrot oder blutrot (sodaſs man *φόνος*, *φένω*, *φείνω* damit zusammenstellen möchte), sei es kastanienrot oder braun (das Rot der Pferde, Il. 2, 454),

auch wol purpurn (als Nomen daher „Purpur", wenn nicht der Purpur seinen Namen *φοίνιξ* erst von Phönizien, änlich wie Damast den seinen von Damascus, erhalten hat). Fast alle Worte, die mit *φοίνιξ* zusammengesetzt sind, gehen auf die Farbe. „Phönizier" hießen die betreffenden Stämme also als die roten, sehr warscheinlich aber nicht wegen ihrer purpurfarbenen Kleidung (gegen Strabo I, 42 und Gesenius, Monum. Phoen. p. 308 Anm.), sondern von ihrer dunklen Hautfarbe, wofür schon die Analogie der Edomiter (אֱדֹם), der Himjariten (حِعْيَرُ), der *Ἐρυθραῖοι* u. a., besonders aber auch der Umstand, dass sie gerade von den *Ἐρυθραῖοι* ausgegangen sein sollen (vgl. Bd. III, S. 116), spricht. Wirklich werden sie auf den alt-ägypt. Monumenten zwar nicht immer, aber doch öfter dunkler als die Semiten dargestellt, vgl. Leps. Nub. Gramm. CXIX ff., Brugsch, Altägypt. Völkert. S. 76 f. Den Griechen werden sie jedenfalls dunkel genug vorgekommen sein, vgl. Knob. Völkert. S. 242 f. 317 f. –

Die Phönizier selbst scheinen sich im allgemeinen nur als Canaaniter, im einzelnen nur als Sidonier, Tyrier ꝛc. bezeichnet zu haben. Nach Sanchuniathon bei Euseb. Praep. evang. I, 10, p. 39 ed. Colon. sprachen sie von einem Gott oder Ahnherrn *Χνᾶ*, der auch *Φοίνιξ* geheißen habe. Auch nach Chöroboscos hieß ihr Stammvater *Χνᾶς*, vgl. Anecd. Gr. ed. Becker III, p. 1181. Noch auf den phönizischen Münzen findet sich der Name *Χνᾶ* (bei Eckhel IV, S. 409), vergl. Bd. III, S. 115. Ja noch die punischen Bauern im 5. Jarhundert n. Chr. nannten sich nach Augustin Canani (expos. epistolae ad. Rom.). Da die Phönizier schon von vornherein, besonders aber seit der Unterwerfung und Ausrottung der übrigen canaanitischen Stämme die Hauptträger des canaanitischen Namens waren, so wurde „Canaan" auch von den Hebräern speziell von der phönizischen Küste gebraucht, vgl. Jes. 23, 11, ebenso von den Ägyptern, vgl. Rosellini Monum. stor. III, p. 340 f. 437 f., Mov. Phön. II, 1, S. 21, — wie denn auch Hecatäus von Milet sagt: *οὕτω* (sc. *Χνᾶ*) *πρότερον ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο.* Noch im Neuen Test. heißt das Weib aus dem Gebiete von Tyros und Sidon *Χανάναια*, Matth. 15, 22. — Bei den Ägyptern hieß das Land der Phönizier, der Kefa, außer Canaan auch Keft, später *Χάρ*, *Χάλ* (Leps. Nub. Gramm. CI). Bei den Assyrern findet sich gewönlich der allgemeinere Name mat acharri, Hinter- oder Westland (Schrad. K. A.[2], S. 90 ff.), daneben aber auch nach Delitzsch (Par. S. 270) Canana.

3. Die Sprache. Als Canaaniter redeten die Phönizier, wie nach Gesenius Untersuchungen besonders Movers und Schröder gegen Ewalds abweichende Anschauung dargetan haben, im wesentlichen dieselbe Sprache, wie die übrigen canaanitischen Stämme, die Sprache Canaans, Jes. 19, 18, welche sich die Israeliten in ihren Vorfaren statt des frühzeitig in Harans Gegend ausgebildeten syrischen Dialektes (vgl. 1 Mos. 31, 47) von den Canaanitern aneigneten, welche die Canaaniter aber ihrerseits bei ihrem früheren, engen Zusammensein mit den Semiten im erythräischen Arabien von den letzteren überkommen haben mochten. Selbst spezifische Hebraismen wie der Artikel הַ, die Pluralendung ים, der Vokal i im Piel, das Imperfekt יקח von לקח, auch bestimmte Wendungen der hebräischen Syntax kehren im Phönizischen wider (vergl. Schröder S. 25). Natürlich aber waren provinzielle Eigentümlichkeiten, deren sich ja etliche auch schon bei den nördlichen israelitischen Stämmen finden, nicht ausgeschlossen. So waren manche Wörter oder Wortformen, die im biblischen Hebraismus archaistisch klangen oder doch seltener vorkamen, im Phönizischen sehr gewönlich, ja alltäglich (z. B. פעם, Fuß, אלף im Sinne von Stier, שאר Fleisch, נעם = gut, ירח = Monat, פעל für עשה); manche wurden in modifizirtem Sinn gebraucht; manche waren sogar dem Phönizischen ganz eigentümlich (so das Relativum אש, wofür in der späteren Zeit auch ש, besonders als Genetivzeichen, יתן = נתן, אלן = Gott, שנא = aufrichten, aufstellen, setzen; es gab ein Jphil statt des Hiphil, ein suff. der 3. Pers. sing. ◌ֵם, ◌ֵי, was freilich noch nicht ganz sicher ist. Da sich übrigens manche

der phönizischen Eigentümlichkeiten auch in der talmudisch-rabbinischen Sprache finden (vergl. Schröd. S. 23), so läſst sich annehmen, daſs sie dem Hebräischen nicht einmal völlig fremd, wenn auch auf die Volkssprache beschränkt waren. Der Vokalismus, der uns freilich durch keinerlei Zeichen, sondern nur durch die Aussprache der Eigennamen und durch die bei Plautus überlieferten Sprachreste bezeugt ist, stimmt mit dem Hebräischen im allgemeinen gut genug zusammen. Nur wurden statt der hellen Laute sehr häufig die dunkeln gesprochen. — Durch die Kolonisation der Phönizier verbreitete sich ihre Sprache weiter als irgend eine andere des Altertums. Auch erhielt sie sich vergleichsweise lange in Gebrauch. Als sie in Phönizien durch die Griechen, im engeren Gebiet von Karthago durch die Römer verdrängt wurde, behauptete sie sich noch in den Städten des inneren karthagischen Landes, in der Syrtenregion, in Numidien und Mauretanien. Hieronymus, Augustinus und Procopius erwänen das Punische noch als lebende Sprache (Mov. in Ersch und Gr. S. 428. 433—34), und warscheinlich hat es sich erst durch das Arabische beseitigen lassen.

4. Die Religion. Als Gott verehrten die Phönizier und die ihnen verwandten Völker eigentlich nur die eine große allgewaltige Macht, von welcher sie sich und ihre Umgebung abhängig sahen und welche ihnen besonders als die Kausalität alles Entstehens und Vergehens in Betracht kam. Sie waren eher Pantheisten als Polytheisten. Änlich wie selbst die Indogermanen ihre devas im allgemeinen, hatten sie ihren El (die Babylonier ihren Ilu), und bezeichneten ihn, one dabei auf niedere Götter zu reflektiren, als den Eljon, den höchsten Gott; denn dieser Gott Melchisedeks, 1 Mos. 14, 18f., ist als allgemein canaanitisch, bei Philo Byblius auch als phönizisch bezeugt. Am liebsten aber nannten sie ihn Baal, Herr, oder Malk, vornehmlich Baal Melkart, Stadtkönig. Indes erhoben sie sich nicht dazu, sich die Gottheit als überweltlich vorstellig zu machen. Sie sahen sie zuerst und vor allem in der Kraft des physischen Lichts und hielten daher zumeist Sonne und Mond oder besonders hell leuchtende Sterne wie Venus und Jupiter nicht bloß für die Symbole, sondern auch für die Träger und Erscheinungsformen ihrer Kraft und Herrlichkeit. Sie sahen sie auch in der Fülle des Lebens, wie sie sich für sie vorzugsweise im Stier oder im fruchtbaren Fisch darstellte, und erachteten daher die Gestalt dieser Tiere für ihr angemessenes Bild. Eine gewisse Zersplitterung der Gottheit lag daher doch auch ihnen nahe genug, und obwol sie die Individualisirung nicht in der Weise der phantasiereichen und plastisch darstellenden Indogermanen durchfürten, machten sie doch einen Ansatz dazu. Was den Unterschied der hervorbringenden und zerstörenden Tätigkeit der Gottheit betrifft, so mochte der Gott, welchen die alttestamentlichen Schriften als den das Kindesopfer fordernden, grausigen Molech (Alex. Moloch) bezeichnen, nicht ein dem belebenden, woltätigen Baal Melkart entgegengesetztes Prinzip, vielmehr mochte er mit letzterem identisch sein; nur mochten die Einen an ihm mehr die eine, die Anderen mehr die andere Seite hervorheben und verehren, wie Baudissin (vergl. die Artikel „Baal und Bel“ II, S. 227 ff., und „Moloch“ X, S. 168) gegen Movers geltend macht. Der Adonis, dessen Tod sie beklagten, wenn sich der Adonisfluſs (Nahr Ibrahim) von der durch Regengüsse herabgeschwemmten Erde rot färbte, dieser hinschwindende Sommergott, den Aphrodite, d. i. Astarte, suchte und widerauferweckte, weil das Leben der Natur aus dem Tode immer wider neu ersteht, mochte im Grunde derselbe sein, der sonst auch als El und El eljon mit Kindesopfern verehrt und daher von den Griechen für Kronos gehalten, auch mit Saturn identifizirt wurde. Wenigstens sagt Philo Byblius von dem Ἐλιοῦν (El eljon) oder Ὕψιστος dasselbe aus, was Lucian von Adonis berichtet. Adonis ist wol von den Griechen irrtümlich für den Eigennamen eines besonderen Gottes gehalten worden. In Ez. 8, 14 wird dafür das warscheinlich accadische Thammuz (dumu-zi = Son des Lebens) gebraucht. Allein schwerlich werden sich Alle der Einheit mit gleicher Klarheit bewuſst geblieben sein. Im Grunde war die Versuchung, die verschiedenen Seiten der Gottheit für verschiedene Personen zu halten, für die meisten sehr groß. Die männliche und weibliche Seite, die man nach kreatürlicher Analogie in der Gottheit unterschied, ließ man jedenfalls aus-

einanderfallen; daſs man sich Baal je androgyn gedacht habe, ist wenigstens nicht zu erweisen (vgl. Dillmann über *ἡ Βάαλ*, Monatsber. der Berl. Academie vom 16. Juni 1881), obwol man die weibliche Seite doch auch wider bloß als das Antlitz oder als den Namen der männlichen Seite faſste und bezeichnete. Man stellte dem Baal eine Astarte oder Aschera, dem Sonnengott eine Mond- und Venusgöttin zur Seite und dachte sie sich, dem zeugenden Baal entsprechend, als Gebärerin (Mylitta, was jedoch nicht = מולדת), dem zerstörenden entsprechend als kriegerische, sich in sich abschließende, jungfräuliche Astarte (Tanit in Karthago). Man erkannte neben dem El eine Baaltis an. Man unterschied außerdem von Baal Melkart, dem Gott der Gemeinde und des Volks, den erhabenen Himmelsbaal, Baal Samim (בעל השמים) oder ewigen Baal, Belitan (איתן), welcher die göttliche Unendlichkeit repräsentirte. Und wenn man den ersteren später, besonders in Babylonien, nicht bloß zur Sonne, sondern daneben auch, ja vorwiegend zum Planeten Jupiter in Beziehung setzte, so machte man letzteren zum Gott des Saturn. Tyrus hatte einen Tempel des Herakles (Melkart) und einen anderen des Zeus (Baal Samim), vergl. Herod. 2, 44. Leicht aber teilten sich die verschiedenen Städte oder Gegenden in die verschiedenen Götter oder Göttergestaltungen und beförderten dadurch das Polytheistische noch mehr. Die tyrische Astarte war die gebärende, die sidonische die jungfräuliche. Schon vor Hiram hatte man polytheistisch die schützenden Gottheiten der einzelnen Städte zu dem System der 7 großen Götter (Kabiren) zusammengefaſst, und ihnen dann den Esmun (vielleicht den „achten") zum Schutze des Friedens und Gesetzes, des Handels und Genusses vorangestellt. — Noch bedenklicher aber, als diese Zertrennung der Gottheit, war ihr physischer, ethisch indifferenter Charakter und die dadurch bedingte Weise ihrer Verehrung. Man wuſste sie nicht anders als mit physischen Gaben zu ehren, steigerte nun aber diese zu einer grausigen Höhe. Man schor sich eine Glatze, gab durch Selbstverwundung etwas von seinem Blute hin, verschnitt sich, ja fügte zu dem Thieropfer das Kindesopfer; denn man meinte, die zerstörende Gottheit giere nach dem kreatürlichen Leben und müsse irgendwie befriedigt werden. Um der Astarte angenehm zu sein, prostituirten sich Frauen und Jungfrauen; Frauen und Männer stellten sich sogar dauernd in ihren Dienst sich geschlechtlich preisgebend und wurden dadurch קדשות und קדשים (Luth. Huhren und Huhrer). Die Unterdrückung der besseren natürlichen Gefüle, ja die scheußlichste Unnatur schien verdienstlich, der Fleischesdienst selbst wurde zum Gottesdienst. Es ist wol möglich, daſs der canaanitische Kultus in den älteren Zeiten noch eine mildere Form gehabt hat. Daſs sich indes die spätere Ausartung, die besonders in den Seestädten, aber von da aus auch im Libanon zur vollen Entwicklung gelangte, bereits frühe anbante und ganz in der Konsequenz dieser Religion lag, ergibt sich besonders aus dem Gegensatz, in welchen sich der Mosaismus von vornherein dazu stellte. Dieser Gegensatz muſste sich um so schärfer gestalten, als auch die ganze übrige Sittlichkeit auf einer ziemlich niedrigen Stufe fand. Die Zweideutigkeit der phönizischen Verträge und die phönizische Treue waren selbst bei den Heiden berüchtigt. Die Punier galten für ungastlich, finster, unfromm, treulos und wollüstig (Münter, Rel. der Karth. S. 250).

5. Handel und Kultur. Mehr noch als die anderen, in 1 Mos. 10 als hamitisch bezeichneten Stämme zeichneten sich die Phönizier durch ihren Sinn für Handel aus. Sie ihrerseits verbanden damit alsbald die Vorliebe für das Küstenland und die See. Das enge Verhältnis, in welchem sie der Lage ihres Landes nach ebensowol zu Ägypten als auch zu Arabien und Babylonien standen, brachte es mit sich, daſs sie in den Verkehr, welchen die Ägypter schon frühzeitig mit dem Weihrauchlande, mit Südarabien, oder welchen die arab. Stämme untereinander hatten, miteintraten und ihre Nachbarn nicht bloß mit ihren phönizischen, sondern auch mit anderen eingehandelten Produkten und Waren versahen. Dieser Verkehr nun fürte sie zur Erweiterung ihrer Kenntnisse und zur Pflege verschiedener Fertigkeiten. Frägt es sich aber, was sie, so ausgerüstet, zu erzeugen und zu arbeiten im Stande waren, so haben die Griechen sie sicher mit Unrecht

für die Urheber von fast allen Erfindungen und Entdeckungen gehalten. Die Buchstabenschrift, die sie nur weiter verbreiteten, war warscheinlich schon in Ägypten ausgebildet. Für alles das, was zur höheren geistigen Kultur gehört, hatten sie offenbar weder besondere Neigung noch Fähigkeit. Strabo rühmt ihnen schon im Altertum eine Pflege der Philosophie, der Astronomie und Arithmetik nach, 17, p. 367. Aber sicher waren ihre betreffenden Bestrebungen praktisch und auf ihre nächsten Bedürfnisse, besonders auf die der Schifffart, berechnet. Auf dem Gebiete der eigentlichen Kunst blieben sie, scheint es, immer sehr abhängig. Das Organ für die Normen und Formen des Schönen scheint ihnen ebensosehr, wie den verwandten Stämmen, gefehlt zu haben. Nach ihren Skulpturwerken, ihren Gefäßen und Geräten, welche sich uns auf ägyptischen Abbildungen andeuten, nach den Schmucksachen, die sich in den Gräbern Mykenes oder bei Spata im Hymettos erhalten haben, nach der Form und Art des Sarges Eschmunazars (warscheinlich aus dem 4. Jarhundert v. Chr.) und selbst auch nach der bei Palestrina in Italien gefundenen phönizischen Schale mit ihren Bildern haben die Phönizier sowol den Ägyptern als auch den Babyloniern und Assyrern nachgeamt, ägyptisch waren auch ihre Tempelbauten (Lucian, De dea Syr. § 23), die Byssuskleidung und Tiara ihrer Priester (Sil. Ital. Pun. III, 24). Oft haben sie die Nachamung nur handwerksmäßig und schlecht betrieben; zuweilen haben sie das Ägyptische mit dem Babylonischen verschmolzen. An der großen, zu Kurion bei Amathus auf Cypern gefundenen Schale tritt diese Verschmelzung besonders deutlich hervor (vergl. Ceccaldi, Les fouilles de Curium, Revue Arch. 1877). Ganz anders dagegen verhielt es sich mit ihnen im Gebiete der Technik im weiteren Sinne. Hier waren sie unstreitig geschickte und tüchtige Arbeiter und entwickelten manche Erfindung, die Andere gemacht hatten, in der Art weiter, daſs sie an dem Ruhme derselben mit einigem Recht partizipirten. Von ihrer hoch entwickelten Industrie zeugen besonders die Tributlisten der ägyptischen Denkmäler, auf denen bunt gewirkte Gewänder, Glaswaren, Schmucksachen in Silber, Gold, Elfenbein und Edelstein, Hausgeräte aus Metall und Thon erwänt werden. Für ihr Geschick in der Bearbeitung der Metalle, die sie von den schon frühzeitig damit vertrauten Babyloniern gelernt haben mochten, sprechen nicht bloß die Gußwerke des tyrischen Künstlers Hiram beim salomonischen Tempelbau, sondern auch die sidonischen Mischkrüge von Erz und Silber, reich an Erfindung, die bei Homer gerühmt, die Rüstungen und Schmucksachen, die Ez. 27, 5. 7 erwänt und neuerdings in den Gräbern Griechenlands in reicher Fülle gefunden werden. Von ihrer Tüchtigkeit und ihrem Eifer im Bergbau zeugt die Fülle des Kupfers, welches sie aus Cypern, zeugen die Goldschätze, die sie aus Thasos, und die Menge des Silbers, das sie aus dem Silberberge Iberiens (Sierra Morena), zu gewinnen wuſsten. Die Kunst, Glas herzustellen, welche die Sage auf phönizische Kaufleute am Belusbache bei Acco zurückfürt (Tacit. hist. 5, 7), soll den Chinesen schon 2000 v. Chr. bekannt gewesen sein, und die Ägypter sollen im Glasblasen schon ebenso früh eine bewundernswürdige Geschicklichkeit gehabt haben. Aber nach Plin. h. n. 5, 17; 36, 66 hielt man doch dafür, daſs das schönste Glas bei Sarepta, der Schmelzstadt (von צרף), geschmolzen werde. Die kunstvolle Weberei und Buntwirkerei der Sidonier, die sie vielleicht von den Babyloniern erlernt hatten, rühmt Homer, Il. 6, 289 ff. 23, 742, Odyss. 15, 115 ff. 425, vgl. Äneid. 4, 75; von ihrer Fertigkeit in der Bildschnitzerei redet Philo, Opp. 2, 579. Die Purpurfärberei vor allem, die auch an den Küsten Kleinasiens, Griechenlands und Nordafrikas sehr frühzeitig bekannt gewesen sein soll, übten die Tyrier so stark, daſs sie in ihr noch spät als unübertroffene Meister dastanden, ja daſs noch heute die bei Tyrus gefundenen Hügel von den Schalen der Purpurschnecke, die sie nicht bloß daheim, sondern auch an den Gestaden von Cypern, Rhodus und Creta, von Griechenland und Euböa sammelten, davon Zeugnis ablegen (vgl. Bd. IV, S. 490), obwol sie auch von Elissa, Aram und Mesopotamien Purpur einhandelten, Ez. 27, 7. 16. 24. — Am besten verstanden sie sich sicher auf den festen Bau und die zweckmäßige Einrichtung der Schiffe; besonders galten die Byblier als Meister in diesem Fach. Zu den gewönlichen Handels-

schiffen (Gaulos), die vorn und hinten gleichmäßig abgerundet, mit 20—30 Ruderern versehen wurden, fügten sie für Krieg und Raub die Fünfzigruderer, und für größere Unternehmungen die besonders stark gebauten Tarsisschiffe, Jes. 2, 16. Ihre Kauffahrer konnten gegen 500 Mann an Bord nehmen. Zu den Rudern derselben verwendeten sie Eichenholz, zu den Masten Cedernstämme, zu den Segeln zuweilen blauen und roten Purpur, Ezech. 27, 4—7. Ihre Schiffe furen schneller als selbst die Galeeren Venedigs im 15. Jarhundert; sie legten durchschnittlich in der Stunde eine Meile zurück; vom Polarstern, dem „phönizischen Stern" geleitet, hielten sie sicherer die Richtung, als die Schiffe der Griechen, die dem großen Bären folgten. Obwol sie in der Regel nur von Anfang März bis Ende Oktober unterwegs waren, hatten sie doch den Ruhm, selbst gegen den Wind segeln und auch in stürmischer Jareszeit glückliche Farten machen zu können. — Daſs sie auch im Häuser- und Mauerbau geübt waren, dafür spricht die Sage der Griechen, daſs Kadmos ihre Vorfaren den Steinbau gelehrt habe und der Ruhm der Mauern von Theben. Nach 1 Kön. 5, 6 versah sich Salomo mit Bauleuten und Steinhauern aus Tyrus, und nach Ez. 27, 5 ff. war das tyrische Königshaus, änlich wie der Tempel in Jerusalem, aus Werkstücken errichtet, welche Holzgetäfel mit Gold- und Edelsteinverzierungen hatten. Leider sind weder von den alten Tempeln noch von sonstigen Bauwerken irgendwelche Reste von Bedeutung auf uns gekommen. Am besten erhalten sind die Felsgräber der alten Städte, besonders auch die von Tyrus, welche änlich wie die in den Felswänden westlich von den Trümmern Karthagos mehrere Stockwerke von Nischen über einander haben. Aus der Art der Mauerreste und Tempeltrümmer (besonders in Antaradus, wo noch die besten Reste altphönizischer Baukunst gefunden werden) möchte man schließen, daſs die Phönizier vorwiegend Blöcke größter Dimensionen, anfangs nur wenig zugehauen und one Glättung der Außenfläche, verwendeten, daſs ihre Bauwerke, einfachen und schweren Charakters, Würfeln änlich und mit Monolithen gedeckt waren (vgl. Renan, Miss. p. 60 sqq.). Indes kann es doch daneben auch leichtere Bauten gegeben haben; die Leichtigkeit ihres Baues macht es selbst erklärlich, daſs sie völlig verschwanden. Nach Strabos Bericht (p. 754. 756) hatte Tyrus in seiner Zeit sehr hohe Häuser, höhere als Rom. Besonders waren nach ihm die zalreichen Bewoner von Aradus bei der Kleinheit des Felsens genötigt, die Häuser viele Stockwerke hoch zu bauen.

6. **Die Verfassung.** In all den bedeutenderen phönizischen Städten bestand von Alters her die Königsherrschaft, die sich aus dem patriarchalischen Ansehen der Stammältesten wol wie von selbst entwickelt hatte. Die Gemeinsamkeit der Interessen mag die verschiedenen Könige, die übrigens alle zu der einen, besonders in Sidon zalreich vertretenen Familie der Beliden gehören, d. h. von Baal abstammen wollten, vergl. Curt. 4, 1, oft genug zu gemeinsamem Handeln verbunden haben. Aber von einem festeren Zusammenhalten, wie es sich bei den Philistern zeigt, findet sich nichts. Und ebensowenig ist davon etwas zu bemerken, daſs Sidon oder Tyrus die anderen Städte von sich abhängig gemacht hätte. Nur müssen wol die tyrischen Herrscher, wie schon oben geltend gemacht wurde, lange Zeit hindurch auch über Sidon mächtig gewesen sein. Erst als die einen wie die anderen ihre Selbständigkeit verloren hatten und unter der gemeinsamen Oberherrschaft der Perser vereinigt waren, bildete sich eine gewisse Föderativform. Die Tyrier, Sidonier und Aradier setzten damals einen gemeinsamen Rat in Tripolis ein. Um die Könige her machte sich, natürlich beratend und beschränkend, eine Aristokratie geltend, welche aus den Geschlechterältesten bestand (Ez. 27, 9, Renan, Miss. pag. 199), welche warscheinlich aber von den vornehmen Kaufleuten, die Jes. 23, 8 Fürsten heißen, vermehrt und gehoben wurde. Im 4. Jarhundert v. Chr. scheinen in Sidon 5—600 zum Senat gehört zu haben (Diod. 16, 41. 45; Justin. 18, 6). Je größer aber der Reichtum und je allgemeiner Wolleben und Üppigkeit wurden, desto mehr wird auch der große Hause an der Herrschaft haben teilnehmen und die Gesetze nach seinem Gelüste habe einrichten wollen. Die Kolonieen boten für die aufstrebenden Elemente Raum, wurden

aber noch öfter, wie die Erzälung von der Gründung Karthagos und Arvads beweist, Zufluchtsstätten für die Vornehmeren, die dem Pöbel weichen mussten. Die Mutterstädte waren in Gefar, der Massenherrschaft zu verfallen. Jedenfalls eignete sich das Volk allmählich einen Anteil an der Regierung an (Jos. Arch. 14, 12, 4. 5; Curt. 4, 15). — Die Verfassung der Kolonieen gestaltete sich derjenigen der Mutterstädte warscheinlich sehr änlich. Auf die Städte von Cypern übertrug sich sogar auch ein erbliches Königtum. In den anderen Kolonieen wurden statt des Königs Beamte, gewönlich zwei nebeneinander, seis von der Mutterstadt, seis von den Kolonisten selbst, an die Spitze gestellt, — Sufeten, Richter, wie sie auch Tyrus vor Abibaal und Hiram gehabt haben soll und später in Abhängigkeit von Chaldäa eine zeitlang erhielt, Liv. 28, 37; Mov. Phön. II, 1, S. 490 ff. 529 ff. Daneben hatten mitausgewanderte Priester und ihre Nachkommen das Priestertum an den Tempeln (Serv. ad Aeneid. I, 738). In Karthago wurden die beiden Sufeten später järlich neu gewält. Sie hatten die Exekutive, und dreißig Altersmänner bildeten mit ihnen die Regierungsbehörde. Das Verhältnis zu der Mutterstadt war nur lose, mehr mercantil und religiös als politisch.

7. Die Geschichte. Ob die Canaaniter, voran die Sidonier, aus ihrer südlichen Heimat, auf welche ihre nicht gering anzuschlagende Herleitung von den Hamiten in 1 Mos. 10, 15 hinweist (vergl. Bd. III, S. 116), auf welche sogar auch Justin (18, 3), wenn auch nur dunkel, schließen läſst, zuerst am Euphrat hinaufgezogen und dann erst von Nordosten her nach Canaan gekommen, oder, wie arabische Schriftsteller wollen (Maspéro, Geschichte der orient. Völker, deutsch S. 168), quer durch die arabische Wüste vorgedrungen sind, läſst sich nicht einmal vermuten. Aus der Voranstellung Sidons in 1 Mos. 10, 15 folgt nur, daſs Sidon vor den anderen canaanitischen Stämmen mächtig gewesen, nicht daſs letztere von ihm ausgegangen sind. Übrigens würde sich durch die Reihenfolge der übrigen canaanit. Namen nicht bloß eine Bewegung nach Süden (in v. 17 f.), sondern ebensosehr auch eine nach Norden andeuten. Jedenfalls wird man in dem Vordringen der Canaaniter nach Westen den Anfang jener größeren Völkerbewegung erkennen müssen, die sich weiterhin in den Unternehmungen nach den weiten Küstenländern des Mittelmeers geltend gemacht hat. Nach 1 Mos. 12, 6; 13, 7; c. 23 u. a. Stst. waren sie über Canaan bereits ausgebreitet, ehe noch die terachitische Wanderung bis dorthin vordrang. Nach der eigenen Überlieferung der Tyrier war Tyrus und der Melkarttempel daselbst schon 2750 v. Chr. erbaut worden, Her. 2, 44, und nach demjenigen, was wir durch Tutmes III, Sethos I und Rhamses II über die Zustände in Canaan erfaren, muſs man die tyrische Ansiedelung wenigstens vor 2000 v. Chr. ansetzen; die sidonische aber ist noch älter. Nach Duncker (Gesch. des Alterth.[5], I, S. 315. 317. 319; II, S. 40) können die Anfänge der Kultur in Kanaan nicht später als um die Mitte des dritten Jartausends v. Chr., und die Gründung von Sidon und Gebal nicht wol erst nach 2000 angesetzt werden. — Die Philister saßen damals warscheinlich noch erst in Gerar und im Südlande (vgl. Bd. XI, S. 630), und möglich ist es, daſs die Sidonier oder Phönizier vorerst die ganze Küste südwärts bis über Gaza hinaus in Beschlag nahmen, daſs sie erst später vor den vordrängenden Philistern zurückwichen. Vielleicht hatten sie ihre Kolonieen sogar bis nach Ägypten hinein vorgeschoben, wenn anders das Delta damals noch nicht von den Ägyptern selbst besetzt war (vgl. Ebers, Ägypten rc. S. 130 f.). Die Meinung Manethos u. a., daſs die Phönizier mit den im Anfang des 17. Jarhunderts aus Ägypten vertriebenen Hyksos identisch seien, ließe sich dann dahin verstehen, daſs beide miteinander Zusammenhang hatten, daſs namentlich das Zurückgehen der einen auch das der andern herbeifürte. Die mächtigen Pharaonen, die sich gegen die Hyksos erhoben, im 17.—14. Jarhundert, Tutmes I und die anderen bis auf Rhamses II drangen nach den ägyptischen Denkmälern bis nach Phönizien vor und verwüsteten Zemar (Simyra), Arathutu (Aradus) und Arkatu (Arka). Rhamses II grub seine Bilder in die Felsen bei Berytus ein. Die Störung jedoch, welche sie der schon damals blühenden phönizischen Entwickelung zufügten,

scheint nicht sehr tiefgreifend gewesen zu sein. Unter Rhamses II und III nahm der König von Arados neben den Cheta schon wider eine bedeutende Stellung ein, — troß der Eroberung seiner Stadt durch Tutmes III Als Ägypten mit den Cheta Feieden geschlossen hatte, gewann Asien sogar ein Übergewicht, dem erst Rhamses III. ein Ende bereitete.

Fast scheinen die nördlichen Städte, Aradus und besonders auch Gebal, welches vielleicht das Kepuna (Kepni) der Hieroglyphen ist, am ersten geblüht zu haben. Die älteren Kolonieen an den benachbarten Küsten und auf Cypern sollen von Gebal ausgegangen sein, vergl. Strabo 16, 755, Lucian, De dea Syr. 6. Selbst litterärische Tätigkeit und Bildung scheinen sich hier frühzeitig entwickelt zu haben; nach Ebers (Riehms Handwörterbuch S. 318b) haben sich schon im 16. Jarhundert die Schriften und Rezepte eines Arztes aus Gebal bis nach Ägypten verbreitet. Seit dem 16. Jarhundert wurde jedoch Sidon die Metropole der Küste (die „große", Jos. 11, 8; 19, 28), und erlangte eine Macht, die man sich etwa wie die der italienischen Städte und Republiken im Mittelalter, wenn nicht noch größer zu denken hat. Als die Kinder Israel von Südosten her vordrangen, hatte dieser Handelsort jedenfalls seine reicheren Hilfsquellen und dazu auch ein frischer pulsirendes, durch die größeren Ziele in der Ferne kräftiger angeregtes Leben vor den tiefer im Lande wonenden Canaaniterstämmen voraus. Die Kinder Israel dachten nicht ernstlich daran, die nach Jos. 19, 28 f. dem Stamme Aser zugeteilten phönizischen Küstengebiete wirklich anzugreifen, hatten dazu aber auch keine besondere Veranlassung. Nachdem in Richt. 10, 6 bemerkt ist, dass sie, wie andern heidnischen Göttern, auch denen der Sidonier dienten, werden in 10, 12 die Sidonier unter ihren Drängern erwänt. Allein Bertheau und Keil nehmen wol mit Recht an, dass hier nicht sowol die Sidonier selbst, denen als Handelsvolk eine gewaltsame Unterdrückung Israels kaum zugetraut werden kann, als vielmehr Jabin u. A., die sich unter die Schutzherrschaft der mächtigen Küstenstadt gestellt haben werden, gemeint seien. Keinenfalls wird hier zwischen den eigentlichen Sidoniern und den etwa in ihr Gebiet aufgenommenen Canaanitern unterschieden sein. — Warscheinlich haben die damaligen Ereignisse nur zur Hebung Sidons beigetragen. Dass die Amoriter das Reich der Cheta zerstörten und auf diese drückten (nach Dunck. II, S. 41), besonders aber auch, dass die Kinder Israel die Canaaniterstämme nach Norden zu vorschoben, diese Tatsachen dürften die Folge gehabt haben, dass das südliche Phönizien an Bevölkerung wesentlich gewann. Unverkennbar wurde der Drang der Sidonier, sich nach Westen auszubreiten, dort neue Verbindungen anzuknüpfen und neue Gebiete zu besetzen, gerade jetzt besonders stark. Ihr Belos, d. i. Baal, soll Cypern schon vor dem trojanischen Kriege beherrscht haben. Und wirklich besetzten sie Cypern, gründeten sie auch die Stadt Kith (Chith, bei den Griechen Kittion), nach welcher sie die ganze Insel Chittim nannten, bereits in einer Zeit, in der sie sich noch der babylonischen Keilschrift bedienten, und bürgerten diese Schrift in der vereinfachten Gestalt der cyprischen Schrift hier so sehr ein, dass sie auch von den Griechen noch, die wol erst im 8. Jarhundert dorthin kamen, auf Münzen und Inschriften in Gebrauch genommen wurde. Sie gründeten und befestigten um dieselbe Zeit (warscheinlich schon im 13. Jarhundert) viele Pflanzstädte in Cilicien und Karien, am Marmara- und am schwarzen Meer; sie fassten etwa seit dem Jare 1200 auch an den Küsten von Hellas festen Fuss und hielten als Ansiedler sowol über das griechische Festland, über Argolis, Attica und Böotien hin, wo Kadmus ihr Repräsentant wurde, als auch über Creta und die anderen Inseln, wo Minos sein Gebiet erhielt, ihren Zug, ja breiteten allmählich ihre Kolonieen auch über die Küsten Siciliens und Italiens, Nordafrikas (Hippo, Hadrumetum, Ityke oder Utica u. a.) und Sardiniens aus (vergl. Dunck. II, S. 42. 64 f.).

Der Schwerpunkt der phönizischen Entwicklung rückte aber allmählich noch weiter nach Süden. Etwa um 1100 v. Chr. gewann Tyrus das Übergewicht. In welchem Verhältnis Tyrus bis dahin zu Sidon gestanden hatte, ist unklar. In Jes. 23, 7 heißt es von der ersteren, dass ihr Anfang von den Tagen der Urzeit

her sei; dem Herodot (2, 44) erzälten die Priester des Baal Melkart, dass ihr Tempel und ihre Stadt damals (etwa 450 v. Chr.) bereits 2300 Jare gestanden hätten (nach Movers II, S. 185 warscheinlich auf Grund einer sorgfältigen chronistischen Annalistik; an die Gründung von Städten und Heiligtümern hätten sich nach 4 Mos. 13, 23; 1 Kön. 6, 1 gewönlich Ären angeschlossen); Strabo nennt nach Posidonius 17, 756 Tyrus die älteste Stadt der Phönizier; in Dion. Perieg. v. 911 heißt sie *Τύρος ὠγυγίη*, die uralte. Andererseits sagt Justin (18,3), dass die Phönizier sie erst viele Jare nach Sidon, als letzteres von dem Könige der Ascalonier erobert war, erst vor dem Jare der Zerstörung Trojas gegründet hätten. Josephus (Arch. 8, 3, 1) behauptet, dass sie erst 240 Jare vor dem Tempelbau zu Jerusalem erbaut sei. Letztere Nachrichten bloß auf Inseltyrus im Unterschied von Palätyrus zu beziehen, ist rein willkürlich. Warscheinlich hatte Tyrus wirklich schon seit den ältesten Zeiten existirt; erwänt es doch bereits der erste Sethos unter den von ihm bezwungenen Städten; aber zu Macht und Bedeutung mochte es erst in der sidonischen Zeit, wo Schifffart und Handel einen so gewaltigen Aufschwung nahmen, emporkommen. Wenn es in Jos. 19, 29 und 2 Sam. 24, 7 mit עיר מבצר צר gemeint ist (wie Knob. und Keil annehmen, wärend Andere darunter eine zu Aser gehörige Stadt verstehen), so kann man daraus schließen, dass es damals zu einer Festung ausgebaut war. In Sir. 46, 18 meinte der Grundtext mit צרים warscheinlich nicht das nom. pr. „die Tyrier", sondern das appell. „die Widersacher", vergl. Fritzsche zu d. St. Daraus, dass Sidon sich auf Münzen als Mutter nicht blos von Kambe, Hippo, Kittion, sondern daneben auch von Tyrus bezeichnet (vgl. Mov. II, 134), folgt nichts weiter, als dass es eine zeitlang ein Übergewicht über letzteres gehabt hat. Auf anderen Münzen heißt Tyrus die Mutter der Sidonier, אם צדנם, vgl. Gesen. Monum. phoen. p. 263.

Die Geschichte der tyrischen Blüte knüpft sich von vornherein an bestimmte Königsnamen. Es sind besonders die im A. Test. genannten, in Betreff deren uns Josephus auch die namentlich von Menandros aus Ephesus aufbewarten phönizischen Nachrichten mitgeteilt hat. Vorangehen Abibaal und sein Son Hiram, der Zeitgenosse Davids und Salomos. Abibaal, dessen Name mehrfach vorkommt (auch auf einem in Florenz aufbewarten, mit einem Königsbilde und einer altphönizischen Inschrift geschmückten Sardonsteine), soll, nachdem früher zwei Schoftim regiert hatten, als erster König auf den Thron von Tyrus gelangt sein. Möglicherweise war er aus der königlichen Familie, die bis dahin in Sidon geherrscht hatte, hervorgegangen, sodass er auch in dieser Stadt Anerkennung fand. Jedenfalls scheint jene Unterordnung Sidons, die durch die Bezeichnung der tyrischen Könige Ethbaal und Lulii als sidonischer Fürsten bezeugt wird, schon jetzt oder doch bald darnach zustande gekommen zu sein. Hatte nun Herakles, d. i. Baal Melkart nach der Sage der Griechen bis jetzt bereits über alle Küstenländer, soweit die Wogen des Mittelmeeres die phönizischen Schiffe trugen, Macht gewonnen, so wagten sich fortan die Tyrier sogar auch auf das weite atlantische Meer, gründeten Gades (Gadeira) in dem Silberlande Tarschisch, d. i. im Tale des Guadalquivir, um hier Gold, Zinn und Erz in reicher Fülle zu heben, ja bald wurden sie bis nach einer großen, wunderbar fruchtbaren und schönen Insel, Libyen gegenüber, warscheinlich Madeira, verschlagen (Diod. 5, 19. 20). Nordwärts drangen sie bis über die Rheinmündung hinaus vor und holten den Bernstein, den schon Homer mehrfach erwänt (Dunck. II, S. 63. 205). Über Hiram, der den Verkehr mit dem fernen Osten hinzufügte, vgl. den Art. Bd. VI, S. 150.

Auf Hiram folgte (nach Menander bei Jos. c. Ap. 1, 18) sein Son Beleazar (nach besserer Lesart bei Rufin Baleastartus, vgl. Mov. Phön. 2, 340), dann sein Enkel Abdastartus. Letzterer wurde von den Sönen seiner Amme, denen er nach phönizischer (auch karthagischer und hebräischer) Sitte, — vgl. Verg. Aen. 4, 632, Appian, 8, 28; 1 Mos. 35, 8 — großen Einfluss gestattet hatte, erschlagen. Nachdem aber der älteste derselben die Herrschaft 12 Jare inne gehabt hatte, und viele Geschlechter, um der Unterdrückung zu entfliehen, in die Kolonieen davongezogen waren, besonders nach Ithyke (Utika), (Justin 8, 4, 2),

scheint Hirams Familie den Thron zurückgewonnen zu haben. Astartus und seine Brüder Aserymus (Astarymus) und Pheles dürften Brüder des Abdastartus gewesen sein. Gegen den Brudermörder Pheles (פְּלְאִי) aber erhob sich Ethbaal (nach tyrischer Aussprache mit Bindevokal Ithobaal), der Oberpriester der Astarte, den Movers (Phön. II, S. 345) und Schlottmann (S. 36) für den Son des Abdastartus halten, mit dem aber warscheinlich eine neue Familie zur Regierung kam. Er war der Vater der Isebel, die Ahab von Israel zum Weibe nahm, und stand wegen seines frommen Eifers in so hohem Ansehen, dass die Tyrier das Aufhören jener Dürre und Hungersnot, die in Ahabs Zeit über Israel hinaus auch Phönizien heimsuchte, vor allem auf das Gewicht seiner Fürbitte zurückfürten. Ahab hatte an Tyrus wol ein Gegengewicht gegen die damals immer heftiger vordringenden Syrer zu gewinnen gehofft, 1 Kön. 20, 34; 2 Kön. 10, 32 f.; 12, 18; 13, 3. 4. Wirklich ließ Ethbaal an der nördlichen Grenze Phöniziens gegen jene das noch in der späteren Zeit wichtige Kastell Botrys ausbauen, Jos. Arch. 18, 13, 2. Ebenso sorgte er aber auch für Neugründung von Kolonieen. Er ließ südlich von Ithyke (Utika) das wichtige Auza im Innern Mauretaniens anlegen (nach Menander bei Jos. Arch. 8, 13, 2) und bald noch andere Ansiedelungen bis ins Innere des Landes hinein nachfolgen. Ethbaal regierte 32 Jare, nach Duncker 917—885 v. Chr. Schon unter seinem Son Balezor, der (nach Synkellos) nur 8 Jare regierte, und besonders unter seinem Enkel Mattan (Mutton), der, 8 Jare alt, auf den Thron gelangte und denselben (nach Synk.) 25 Jare inne hatte, kamen die Streitigkeiten der mächtig auftretenden Volkspartei gegen Adel und Priestertum zum Ausbruch, welche nicht bloß für Tyrus, sondern für den ganzen Westen wichtige Folgen hatte. (Josephus gibt die Regierungsjare der beiden letzten anders an; sie stimmen so aber nicht zu der zweimal von ihm erwänten Gesamtsumme der Regierungsjare der tyrischen Könige.) Mattan bestimmte, als er, 32 Jare alt, starb, etwa 835 v. Chr., dass neben seinem neunjärigen Son Pygmalion auch seine nur wenige Jare ältere Tochter Elissa (אליעזרה), die mythisch mit der Mond- und Unterweltsgöttin Dido (נדידה, vergl. Schröd. S. 126) verwechselt worden ist, an der Regierung teilhaben sollte. Sie war nach Justin 18, 4, 3, vergl. Aeneid. 1, 143 die Gemalin des Bruders des Mattan, des Azerbas oder Sychäus, d. i. אֲזִכַּרְבַּעַל oder זִכַּרְבַּעַל (über die Identität beider Namen s. Serv. ad Aeneid. 1, 343, Mov. II, 1, S. 355), der als Hoherpriester des Melkart nächst dem Könige der erste Mann im State war und den minderjärigen Pygmalion vertreten musste. Die Volkspartei aber sorgte dafür, dass Azerbas auf einer Eberjagd meuchlings erstochen und in einen Abgrund gestürzt wurde, was nach Mov. II, 357 der historische Kern der viel verschlungenen Sage ist, — und machte den jetzt sechszehnjärigen Pygmalion, der wol um das Verbrechen wusste, zum Alleinherrscher. Elissa, die ihren Bruder wegen der an ihrem Gemal begangenen Untat verabscheute (Justin. 18, 4, 9), entschloss sich daher mit einigen Häuptern und Senatoren, aus dem der Pöbelherrschaft verfallenen State auszuwandern, bemächtigte sich der zu Getreidekäufen ausgerüsteten Schiffe im Hafen und der darauf befindlichen königlichen Gelder, segelte über Cypern nach Nordafrika und erbaute dort in der Nähe von Ithyke, der älteren Kolonie, Karthago, d. i. קרתח חדשה, die neue Stadt, um die Mitte des 9. Jarh.'s v. Chr. (vgl. Timaei fragm. 23, ed. Müller; Appian. Rom. hist. 8, 1). Indem Züge aus dem Mythus der gehörnten Mondgöttin, der wandernden Astarte (Dido), welcher die Kuh zugehörte, auf das Geschick der Elissa übertragen wurden, entstand die bekannte Geschichte von dem Ankauf des mit einer Ochsenhaut umspannten Bodens, durch die sich auch die Tributpflichtigkeit der ersten Ansiedler andeuten mochte, vgl. Mov. I, 609 ff.

Eine änliche Entwicklung hatte in Sidon etwa 100 Jare später (nach Eus. chron. Armen. ed. Auch. 2, 177 im 4. Jare der 4. Olymp., d. i. 761 v. Chr.) eine entsprechende Folge. Um dem Drucke von seiten der Volkspartei zu entgehen, entflohen einige vornehme Geschlechter von hier nach der Insel der Aradier, und

trugen dazu bei, dass die Macht dieses Stammes zur See und auf dem Festlande schnell emporblühte.

Wärend das Aufblühen Karthagos noch zur Erweiterung der tyrischen Macht zu dienen schien, redeten die Propheten in Israel bereits von einem Gericht, das auch die phönizischen Städte heimsuchen werde. Das künftige Geschick der „Kronenspenderin" Tyrus, „deren Kaufleute Fürsten", Jes. 23, 8, kam ihnen als ein besonders schlagender Beweis dafür in Betracht, dass der Herr die Hoheit aller Zier entweihen, alle Geehrten der Erde gering machen werde, Jes. 23, 9. Schon Amos 1, 9 läßt das rund herum aufziehende Gewitter auch auf die Tyrier einschlagen. Änlich droht ihnen Joel (4, 4). Jesaia (c. 23) weissagt, dass selbst das reiche und stolze Tyrus dereinst tief herabkommen und später, wenn es sich wider erhoben habe, seinen Erwerb dem Herrn weihen werde. Jeremja (25, 22; 47, 4) weissagt gegen Tyrus und Sidon nur allgemeiner, besonders aber erhebt er in Zedekias Zeit (27, 3), wo sich die Vorderasiaten gegen Babel zum Entscheidungskampf rüsteten und Zedekia sich in ein Bündnis mit ihnen einließ, sein drohendes Wort (denn Zedekia, nicht Jojakim ist 27, 1 zu lesen). Ezechiel (c. 26—28) stellt an Tyrus, am tyrischen Könige und ebenso an Sidon einen änlichen Erweis der göttlichen Machtherrlichkeit und Strafgerechtigkeit in Aussicht, wie ihn der Verf. von Jes. 13 und 14 an Babel und dessen König schildert. Auch nach Sach. 9, 3 soll Tyrus dem von Norden her über die Küste ergehenden Gericht troß seiner Befestigungen erliegen.

Dass der Hafenort Eloth von den Edomitern, als sie von Joram abfielen, 2 Kön. 8, 20 ff., weggenommen und der Handel auf dem roten Meer für längere Zeit unmöglich gemacht wurde (vgl. 2 Kön. 14, 22; 2 Chr. 26, 2), mochten die Phönizier noch nicht allzuschwer empfinden. Bedenklicher war die Gefar, die von Seiten der allmählich immer stärker vordringenden asiatischen Weltmacht für sie ebenso sehr wie für Israel und Juda drohte. Schon im 9. Jarhundert mussten sich ihre Könige immer wider zu Tributzalungen an die assyrischen Herrscher verstehen, an Asurnaßirhabal (883—859), vergl. Schrad.², S. 157. 169, und ebenso an Salmanassar II (859—823), welcher auch den mit Ahab von Israel und Benhadad von Damascus verbündeten König von Arvad Matinbaal (854) bei Karkar schlug, vergl. Schrad.², S. 196 und 207. Im 8. Jarhundert woren Hiram II von Tyrus, Sibittibihli von Byblos und Matanbiil von Arvad dem Tiglatpilesar II (738 und 734) tributär, vergl. Schrad.², S. 253 und 257. Besonders fraglich aber wurde das Geschick der Küste, als die Assyrer das Reich Israel eroberten. Der damalige König von Tyrus, Eluläus (der in den K.-Inschr. des Sanherib Lulii, König von Sidon, heißt und Sidon wirklich inne hatte, immerhin aber eigentlich König von Tyrus war, da sonst wol ein König von Tyrus außer ihm erwänt sein würde, vergl. Schrad.², S. 286. 288), hatte sich gegen die Assyrer aufgelehnt und den Tribut verweigert. Die abgefallenen Cyprier (*Κιτταῖοι*) hatte er nach Menander (Jos. Arch. 9, 14, 2) wider unterworfen. Salmanassar (oder erst Sargon) begann nun den Kampf damit, dass er ein Heer nach Cypern hinüberschickte, vielleicht um die Insel von neuem aufrürerisch zu machen, jedenfalls um die von dort für die Tyrier zu erwartende Hilfe abzuschneiden (so, wenn mit Joh. Brandis, Allgem. Monatsschr. 1854, 2, *ἐπὶ τούτους πέμψας* bei Josephus l. c. beizubehalten, und nicht vielmehr mit Rawlinson, Monarchies 2, 405, *ἐπὶ τοῦτον*, sc. *'Ελουλαῖον, πέμψας* zu lesen ist). Dann überzog er Phönizien selbst mit Krieg und hatte zwar keine sehr glänzenden Erfolge, — am wenigsten nach der Darstellung der Phönizier; nach dieser machte er, one etwas ausgerichtet zu haben, bald wider Frieden. Erst als ihm Sidon, Ake (d. i. Acco, vergl. Etym. magn. und Steph. Byz.), ja sogar Alt-Tyrus und andere Städte one Zweifel zwangsweise 60 Schiffe und 800 Ruderer geliefert hatten, versuchte er die Unterwerfung von neuem. Und auch da noch gelang es den Tyriern, mit 12 Schiffen einen glücklichen Ausfall zu machen und durch den Sieg ihr Ansehen bedeutend zu steigern. Fünf Jare lang begnügten sie sich, von dem Fluss und den Wasserleitungen abgeschnitten, mit dem Wasser aus gegrabenen Brunnen. Immerhin aber müssen sie sich nach den assyrischen Denk-

mälern schließlich doch unterworfen haben. Von Sargon heißt es, dass er die Tyrier aus der Bedrängnis, welche ihnen eine jonische Flotte an der cilicischen Küste bereitete, ebensogut wie das Land Kui, d. i. Cilicien, für sich, als wären sie sein gewesen, rettete, vgl. Schrad.[2] 169. Auch war das Abhängigkeitsverhältnis von Dauer. Sobald sie wider unabhängig zu werden versuchten, schlug es zu ihrem Nachteil aus. Noch Eluläus selbst beteiligte sich nach Sargons Tod an dem allgemeinen Aufstand Vorderasiens. Aber Sanherib nötigte ihn „mitten ins Meer", „nach Cypern" zu entfliehen und setzte statt seiner den Tubalu (Ithobal II) zum König ein (und zwar nach Schrader S. 291 immer noch über Sidon so gut wie über Tyrus). Die Fürsten von Arvad und Byblos waren unter denen, die ihren Tribut entrichteten (Schrader zu 2 Kön. 18, S. 280 ff. u. 303). Weiterhin waren Baal von Tyrus, die Fürsten von Arvad und Byblos und zehn cyprische Fürsten dem Asserhaddon botmäßig (Schrader S. 355). Sidon, das sich gegen die chaldäische Zeit hin von Tyrus abgetrennt und unter eigene Könige gestellt haben muss, Jer. 25, 22; 27, 3; 47, 4, empörte sich unter seinem Könige Abdimilkuth nach der Thronbesteigung Asserhaddons (681), wurde aber dafür im folgenden Jare geschleift. Gegen Assurbanipal (seit 668) hofften Baal von Tyrus und Jakinlu von Arvad auf die Hilfe der Äthiopen; aber vergebens. Die Lage des Königs von Arvad wurde bald so bedrängt, dass er sich selbst entleibte. Möglich ist es, dass die Phönizier in der Zeit, wo Pharao Necho II mit den Assyrern und Chaldäern um die Herrschaft in Vorderasien rang (um 609 und weiterhin) zu den Ägyptern hielten. Nach Herod. 4, 42 ließ Necho (607) Afrika von phönizischen Seeleuten umschiffen und es frägt sich, ob dabei bloß an solche, die seit der Eröffnung des Landes durch Psammetich in Ägypten angesiedelt waren, — deren gab es allerdings so Viele, dass sie in Memphis ein eigenes Stadtviertel inne hatten, — oder auch an eigentliche Phönizier zu denken ist.

Zu den Chaldäern standen sie, Jer. 25, 22; 47, 4, von Anfang an in Gegensatz. In Zedekias Zeit nahmen sie an dem Entscheidungskampf gegen Nebukadnezar sogar hervorragend Anteil, vgl. Jer. 27, 3. Fraglich ist es nun aber, inwieweit es den Chaldäern gegen sie gelungen, mit andern Worten, inwieweit Jes. 23 und besonders Ez. 26—28 an ihnen wörtlich und ganz oder nur anfangsweise erfüllt worden ist. Wärend noch Hengstenberg (de rebus Tyr. Berol. 1832), Hävernick, Drechsler und Keil die Eroberung durch Nebukadnezar behaupteten, wärend auch Ewald der Meinung war, dass die Tyrier endlich die Stadt verlassen und sich mit ihren Schiffen aufs Meer geflüchtet hätten, leugneten die meisten Anderen, wie Gesenius, Winer, Hitzig und Smend diesen Erfolg. Schon manche ältere Ausleger hatten die Weissagung auf Alttyrus beschränkt, weil sie die Eroberung von Inseltyrus nicht nachweisen zu können meinten. Durch Movers aber (II, 1 S. 413 ff.) machte sich allgemeiner die Ansicht geltend, dass die Stadt zwar nicht erobert oder wol gar zerstört worden sei, dass sie sich aber unterworfen habe. Nebukadnezar ging erst nach der Eroberung Jerusalems (588) an die Belagerung von Tyrus; denn Ezechiel (26, 1) weissagt letztere noch im 11. Jare (der Wegfürung Jojakims), d. i. im letzten Jare des Zedekia, wo Jerusalem zerstört wurde, und setzt in V. 2 Jerusalems Eroberung voraus. Vor allem kam es ihm darauf an, die Ägypter von Judäa, — erst in zweiter Linie, sie auch von Phönizien auszuschließen. Übrigens stand er selbst noch (nach 2 Kön. 25, 21; Jer. 39, 5) in Hamath, und möglicher Weise hat er sich von dort aus sofort und unmittelbar gegen Tyrus gewandt. Josephus (c. Ap. 1, 21) irrt sich aber und ist mit sich selbst in Widerspruch, wenn er sagt, dass Nebukadnezar im 7. Jare seiner Regierung die Belagerung von Tyrus begonnen habe. Als sein siebentes Jar hat er das betreffende wol nur deshalb bezeichnet, weil er das eilfte des Zedekias mit dem eilften Jojakims verwechselt hat. Es scheint, dass die Chaldäer änlich wie später Alexander die Inselfestung durch Aufschüttung eines Dammes zu erreichen suchten, Ez. 26, 10, vgl. 29, 18. Jedenfalls fand Alexander, als er seinerseits einen Damm auffüren ließ, das Meer eine weite Strecke hinein seicht, vgl. Arrian. Anab. Alex. 2, 18, 3. Der Krieg zog sich aber, wie Josephus gelegentlich nach Philostratus (Arch. 10, 11, 1) und nach ungenannten

phönizischen Quellen (c. Ap. 1, 21) angibt, 13 Jare hin und nur von einer Belagerung, nicht von einer Eroberung weiß er zu reden. Ezechiel sagt in 29, 18, dass dem Nebukadnezar und seinem Heer von seiten Tyrus nicht der Lon für die schwere an der Stadt getane Arbeit zuteil geworden sei, und fügt bei (in v. 19. 20), dass ihm in Ägypten dafür eine Entschädigung werden sollte. Warscheinlich fanden es beide Teile schließlich geraten, es nicht bis zum Äußersten kommen zu lassen. Immerhin aber scheinen die Chaldäer doch eine Unterwerfung der Tyrier erzielt zu haben, die schon drückender war, als das frühere tributäre Verhältnis. Dass Ezechiel seine Weissagung in c. 26—28, auch wenn sie völlig unerfüllt geblieben wäre, niedergeschrieben und in sein Buch mitaufgenommen hätte, ist rein undenkbar. Dagegen ist es nicht unwarscheinlich, dass die Nachrichten, welche die Tyrier selbst darüber überlieferten, die Erfolge der Chaldäer änlich wie früher diejenigen der Assyrer geringer darstellten, als sie in Wirklichkeit waren. Der chaldäische Geschichtsschreiber Berossus erzälte, im 3. Buch seiner chaldäischen Geschichte, von Nebukadnezar, ὅτι καὶ τὴν Συρίαν καὶ τὴν Φοινίκην ἅπασαν (also doch auch wol Tyrus) κατεστρέψατο und erwänte neben den judäischen, syrischen und ägyptischen Gefangenen auch die phönizischen, die Nebukadnezar habe nach Babel transportiren lassen (vgl. Jos. Arch. 10, 11, 1 und besonders c. Ap. 1, 19). Dazu aber kommt, dass die phönizischen Quellen selber sehr bestimmt erkennen lassen, dass die Tyrier in der Folgezeit von den Chaldäern völlig abhängig gewesen sind. Nach ihnen fiel das Ende der Regierung des Ithobal mit dem Ende der Belagerung der Stadt zusammen, — dem dürfte nicht so gewesen sein, wenn Nebukadnezar ihn nicht abgesetzt hätte. Nach Ithobal regierte Baal 10 Jare; nach diesem setzten die Tyrier Sufeten ein und nach 18 Jaren holten sie sich Merbal, 4 Jare darauf dessen Bruder Hirom aus Babel als Könige, — die Chaldäer mussten wol ihre Königsfamilie gefangen gefürt haben; jedenfalls hatten sie auf die Einsetzung ihrer Könige Einfluss (vgl. Jos. c. Ap. 1, 21). — Inwieweit der Krieg des Pharao Uahabra oder Hophra (des Apries der Griechen, † 570), der nach Herod. 2, 161 ein Heer nach Sidon fürte und mit „dem Tyrier“ zur See kämpfte, nach Diod. 1, 68 die Phönizier und Cyprier mit Hilfe griechischer Matrosen besiegte, Sidon eroberte und mit großer Beute nach Ägypten heimkehrte, inwieweit dieser Krieg auf die Gestaltung der phönizischen Verhältnisse einwirkte, muss hier dahingestellt bleiben. Unverkennbar jedoch erhellt sowol aus den Andeutungen über ihn, als auch anderweitig, dass Tyrus seit Nebukadnezars Belagerung nicht mehr an der Spitze der phönizischen Städte stand, dass Sidon wider in den Vordergrund trat und fast bis zur Mitte des 4. Jarhunderts die Hegemonie behauptete. Dabei war die Abhängigkeit der Phönizier von den östlichen Großmächten bereits so fest begründet, dass der Übergang der Herrschaft von den Chaldäern an die Perser darin keine Änderung bewirkte. Doch handelt es sich in Esr. 3, 7 nicht um einen Befehl, sondern um eine Erlaubnis des Cores und zwar nicht für sie, sondern für die Juden.

Die persische Oberherrschaft, die in einem alten Fragment bei Hier. adv. Jovin. 1, 45 als Bündnis bezeichnet wird, schloss eine gewisse Freiheit der Bewegung nicht aus und war im ganzen leicht zu ertragen. Änlich wie die Philister und andere Völkerschaften behielten unter ihr auch die phönizischen Städte, obwol unter Darius Hystaspis der fünften Satrapie zugeteilt, ihre eigenen Könige oder Sufeten. Die Perserkönige mussten sie um so rücksichtsvoller behandeln, als sie zur See one ihre Hilfe nichts auszurichten vermochten (Thucyd. 1, 16). In der Bundesstadt Tripolis, in welcher der Perserkönig eine Wonung mit Parkanlagen hatte, in der sich auch die Satrapen aufhielten, Diod. 16, 4, 1, beriet ein Synhedrium von 300 Senatoren, unter dem Vorsitze Sidons, ihre gemeinsamen Angelegenheiten. So kam es jetzt selbst für die Tyrier, besonders aber für die Sidonier zu einer Nachblüte, bei der sie in die großen Weltfragen noch einmal bedeutungsvoll mit einzugreifen vermochten (Eingehenderes bei Schlottmann, Die Grabschrift Eschmunazars, Halle 1868, S. 54 ff). Die Flotte, mit deren Hilfe Kambyses 526 Ägypten eroberte, gehörte zumeist ihnen. Weil sie sich weigerten, gegen die Karthager, ihre Stammesgenossen, zu kämpfen, musste Kambyses

von seinen Plänen gegen dieselben abstehen, Her. 3, 19. Unter Darius erkämpften sie den entscheidenden Seesieg über die Jonier, nach welchem sich Milet ergeben muſste, Her. 6, 14. Unter Xerxes wonten die Könige von Sidon und Tyrus an der Spitze der Flottenfürer einem Kriegsrate bei, Her. 8, 67, und kämpften bei Salamis mit, Her. 8, 90. Später (394) setzten sie mit ihren Schiffen den Conon in den Stand, gegen die den Persern feindliche spartanische Flotte aggressiv vorzugehen und sie bei Knidus zu vernichten, Diod. 14, 79. Den Evagoras, der sich einen großen Teil von Cypern unterworfen hatte, und nun, mit Ägypten im Bunde, Persien bedrohte, Tyrus sich bereits dienstbar machte, überwanden die Sidonier in einer ungeheuren Seeschlacht bei Kittium, vgl. Schlottmann a. a. O. S. 60 ff. Bei alledem aber sollten schließlich gerade die Perser das sich an Phönizien vollziehende Gericht recht wesentlich vollenden. Verhängnisvoll wurde für die phönizischen Städte besonders der Umstand, daſs sie nach noch völligerer Selbständigkeit strebend sich wider einmal an Ägypten anlehnten. Nachdem sie schon unter dem alten Artaxerxes II (Mnemon) den Ägypter Pharao Tachos im Kampf mit den Persern in ihr Land eingelassen hatten (361), gingen sie (351) unter Artaxerxes III (Ochus), die Sidonier an der Spitze, zu Pharao Nectanebus, welchen Agesilaus emporgebracht hatte, über und ermordeten die persische Besatzung. Mentor aber, der Anfürer der griechischen Hilfstruppen, verließ die ägyptisch-phönizische Partei, als er den Ochus mit einem großen Heer anrücken sah und vermochte auch den sidonischen König Tennes (תנית nach Ges. Monum. Phoen. p. 415), zum Verräter zu werden. Als die Sidonier die Feinde in ihrer Stadt sahen, verbrannten sie sich mit ihren Schätzen. Ochus aber ließ auch den Tennes töten und die Asche der Stadt mit ihren Gold- und Silberbestandteilen für große Summen verkaufen, Diod. 16, 41—45. Die Stadt wurde zwar in etwas wider hergestellt; ihre alte Bedeutung konnte sie aber nicht wider gewinnen. Der Vorsitz bei den Beratungen in Tripolis ging fortan an Aradus über. Von den beiden früher so blühenden Städten behauptete jetzt nur noch Tyrus einige Bedeutung.

Schon längst aber drohte ihnen noch von einer anderen Seite eine neue und fast größere Gefar. Immer dreister und mächtiger waren die Griechen als Nebenbuhler zur See aufgetreten, und nicht bloß im ägeischen Meer, sondern auch weiter umher hatten sie die Phönizier zurückgedrängt. Sie hatten sich Rhodos unterworfen; schon im 9. Jarh. hatten sie sogar auf Cypern festen Fuß gefaſst. In Unteritalien hatten sie Kyme und andere Städte, auf Sicilien Naxos (738 v. Chr.), Syracus (735) u. a. gegründet. Um 650 hatte sich ihnen auch Ägypten geöffnet; 630 hatten sie Kyrene in Nordafrika, gegen 600 Massilia in Gallien angelegt und selbst mit Tartessus waren sie, den Phöniziern zu Verdruſs und Schaden, in Verbindung getreten. Da Tyrus und Sidon jetzt durch die asiatischen Großmächte geschwächt wurden, hatten es die Griechen gegen sie um so leichter. Auf Cypern und Sicilien kam es geradezu zu einem Racenkampf, und in der Zeit, wo die Perser die Griechen bekriegten, entbrannte er am heftigsten. Wärend die Phönizier, wie schon erwänt wurde, auf Cypern und an der jonischen Küste rangen, kämpften die Karthager auf Sicilien. Es war, als ob über Baal Melkart schon jetzt mehr und mehr ein Höherer mächtig werden wollte, als ob sich letzterer wenigstens bereits die Wege banen ließe. Vor allem wichtig waren in dieser Beziehung die Unternehmungen Alexanders des Gr. Durch ihn vollendete sich nun auch Tyrus Geschick. Wärend sich die kleineren Küstenstädte nach der Schlacht bei Issus 333 an ihn ergaben, wärend sich ihm auch das eben widererstandene Sidon aus Haſs gegen die Perser (Arrian 2, 15; Jos. Arch. 11, 8, 3; Curt. 4, 1. 15) alsbald unterwarf und sich seine Fürsorge sicherte, verwehrte es ihm Tyrus, einzuziehen und das Opfer auf der Inselstadt darzubringen (Arr. 2, 16), obgleich es ihm als Zeichen der Anerkennung eine schwere goldene Krone geschickt hatte (Justin 11, 10. 10). Um sich seine Unabhängigkeit zu bewaren, leistete es ihm, änlich wie nachher auch Gaza, den hartnäckigsten Widerstand. Die Einwoner der Altstadt begaben sich auf die Inselstadt; die Weiber und Kinder wurden nach Karthago geschafft. Alexander aber ließ nach In-

seltyrus hinüber einen großen Damm aufschütten. Zwar mußte er sieben Monate warten; aber als die übrigen phönizischen Fürsten, als auch der cyprische Anfürer die persische Flotte verlassen und ihre Schiffe ihm zugefürt hatten, gelang es ihm, Ende Juli 332, Tyrus zu erstürmen. 8000 Tyrier fielen im Kampf, 30,000 wurden als Sklaven verkauft. Wärend Aradus nunmehr den Handel zumeist an sich zog, wurde Tyrus fortan ein Hauptwaffenplatz der Macedonier (Diod. 17, 40 ff.; Arr. 2, 17 ff.; Curt. 4, 2. 4). Durch Alexanders Damm war es dauernd mit dem Festland verbunden, Plin. h. n. 5, 17; Mela 1, 12, 2; von Ptol. 5, 15. 27 wird es daher als *Τύρος ἡ πρόσγειος* bezeichnet.

In der Zeit der Diadochen gehörte Phönizien zuweilen den ägyptischen, vorwiegend jedoch den seleucidisch-syrischen Machthabern, 2 Makk. 4, 18. 44; 1 Makk. 11, 59. In der Makkabäerzeit stand es mit Cölesyrien unter einem (syrischen) Strategen, 2 Makk. 3, 5. Von Pompejus wurde es a. 64 zur römischen Provinz Syrien geschlagen. Im Gegensatz zu den in Libyen wonenden Phöniken, den *Λιβοφοίνικες* (Strabo 17, 3 S. 835), bezeichnete man die asiatischen jetzt als *Συροφοίνικες*, Mr. 7, 26. In der römischen Zeit behielten die phönizischen Städte zwar noch einen Rest ihrer alten Verfassung, nicht aber die Königswürde. In der Tat waren sie zu unbedeutend dazu geworden. Der Occident hatte nun einmal das Übergewicht gewonnen und Phöniziens Größe war unwiderbringlich dahin. „Sub tutela Romanae mansuetudinis acquievit“, heißt es Curt. 4, 4, 21. Und in der Tat, Tyrus war, wie Jesaia (23, 15) es geweissagt, zur Ruhe gebracht worden.

Allein auch das Wort von dem Widererwachen, von der Wideraufnahme des alten Erwerbes und der Heiligung desselben (Jes. 23, 15 ff.) sollte an ihm allmählich erfüllt werden. Der alte Handels- und Unternehmungsgeist fing in der römischen Zeit an, sich von neuem zu regen, Strab. 16, 759; Jos. Arch. 15, 4, 1; Apg. 12, 20. Die Tyrier hatten immer noch durch Purpurbereitung und -Färberei einen gewissen Ruhm; sie zeichneten sich auch noch als Baukünstler und Bildhauer aus, Plin. h. n. 9, 60. 21. 22; 35, 36; Philo, Leg. ad Caj. p. 1024. Tyrus wurde wider eine gewerbreiche Handelsstadt. Es scheint, daß es sich besser erholte als Sidon, und vor diesem von neuem einen gewissen Vorrang gewann. Denn daß es im N. Test. stets voran genannt wird, scheint nicht bloß vom geographischen Gesichtspunkt aus zu erklären zu sein. Hieronymus bezeichnet Sidon im Onom. als urbs insignis, Tyrus aber nennt er die erste und größte Stadt Phöniziens, welche noch immer mit aller Welt Handel treibe (im Comment. zu Ez. 26, 7 u. 27, 2). Weil aber an Galiläa am nächsten gelegen, wurde es von Jesu Tätigkeit am ehesten berürt, Matth. 15, 21; Luk. 6, 17, vgl. auch Matth. 11, 21; Luk. 10, 13. Bald bildete sich dort eine christliche Gemeinde, in welcher prophetische Gaben walteten, und Paulus ließ sich von derselben auf seiner Reise nach Jerusalem sieben Tage festhalten, Apg. 21, 3—7. Als er nach Rom gebracht wurde, fand er auch in Sidon Freunde, die ihn verpflegten, Apg. 27, 3. Später hatten beide Städte ihre Bischöfe; Tyrus wurde ein Erzbistum, vgl. Reland, Pal. 1054. Noch unter den Saracenen 636—1125 blühten sie fort. Das erste Heer der Kreuzfarer zog 1099 von Antiochien her an Tripolis, Beirût, Sidon, Tyrus und Acca vorüber. Tripolis wurde 1104—1109 von Raymund von St. Giles belagert und erobert, wobei eine große arabische Bibliothek von 10,000 Bänden verbrannt sein soll. Beirût nahmen die Kreuzfarer 1110 nach 75tägiger, Sidon 1111 nach sechswöchentlicher Belagerung unter Balduin I. Die Festung Tyrus war so stark, daß die Kreuzfarer sie erst 25 Jare nach der Einnahme Jerusalems, als die arabischen Befehlshaber uneins geworden waren, nach einer mehrmonatlichen Belagerung unter Balduin II, a. 1124, einnehmen konnten. Benjamin v. Tudela, der die Stadt 1060 besuchte, rühmt ihre Schönheit und die Festigkeit ihres Hafens und ihrer Ringmauern. Ihre Glas- und Töpferwaren waren die besten im Morgenlande. Auch Zuckersiedereien hatte sie. Am spätesten erobert, blieben Tyrus, Sidon und Beirût am längsten in den Händen der Franken. Saladin, der 1187 das übrige Palästina gewann, belagerte Tyrus 1189 vergeblich. Barbarossas Gebeine wurden hier 1190, nachdem sein Herz in Tar-

sus, sein Fleisch in Antiochien bestattet war, in der vielleicht an der Stelle der alten Basilika des Paulinus (vom Jare 323) von den Venetianern gegründeten Kirche des h. Markus, von der nur noch ein kleiner Teil erhalten ist, beigesetzt (s. das Nähere darüber bei Sepp in der Sammlung von Vorträgen von Virchow und Holtzendorf, Ser. 14, Heft 330 und vgl. Z.D.P.V. II, 1879, S. 257 ff.). Sidon und Beirût hatte Saladin zwar unmittelbar nach der Schlacht bei Hattin 1187 one Mühe eingenommen. Aber beide wurden 1197 durch die neuen Kreuzheere (besonders aus Deutschland) zurückerobert. Beirût erhielt Amalrich als König von Jerusalem und Cypern. Sidon, das damals noch erst von Melik el ʿAdil zerstört war, wurde von den Christen wider aufgebaut und bewont und nach neuen Heimsuchungen durch die Saracenen von Ludwig IX 1253 mit hohen Mauern und mächtigen Türmen versehen. 1260 brachten es die Templer in ihren Besitz, one es freilich gegen die Mongolen unter Hutagu schützen zu können. Erst hundert Jare nach dem Ende der Frankenherrschaft ging auch die phönizische Küste an Ägypten verloren. Sultan Kilawu eroberte 1289 Tripolis, welches 180 Jare unter den Franken geblüht hatte und besonders durch seine Seidenweberei (4000 Webestüle) berühmt war. Sultan Aschraf nahm 1291 Acca im Sturm und schon am Tage darauf fiel ihm auch Tyrus one Widerstand in die Hände. Um nicht der Mordgier seiner Söldlinge zu erliegen, verließen die Einwoner von Tyrus, zu Schiff entfliehend, des Nachts die Stadt trotz ihrer vierfachen Türme auf der Landseite, nach 167järiger fränkischer Herrschaft. Die Eroberer zerstörten sie und seitdem hat sie nie mehr eine Bedeutung gewonnen. Sidon wurde damals ebenfalls eingenommen und geschleift; ebenso Beirût.

Mit Syrien zugleich kamen auch diese Städte zu Anfang des 16. Jarh. unter die Osmanlis, unter denen sie ihr Dasein zunächst nur schwach zu fristen vermochten. Der Versuch des Drusenfürsten Fachr ed Dîn zu Anfang des 17. Jarh., sie wider zu heben, gelang nur in geringem Grade. Tyrus fiel im Anfang des vorigen Jarh. in die Hände der Metâwili, der heterodoxen (schiitischen) Fanatiker Palästinas und Syriens. Durch Hansar, einen Schech derselben, wurde es 1766 neu gegründet. Durch das Erdbeben 1837 fast zerstört, wurde es von Ibrahim Pascha wider hergestellt. Aber noch vor 20 Jaren war es ein schmutziges Dorf mit engen Gassen und elenden Häusern. Und seitdem hob es sich nur langsam. Am nördlichen Tor hat es jetzt einige gepflasterte Straßen und einige recht gut ausgestattete Bazare. Es liegt auf der Nordwestecke der ehemaligen Insel und wird durch einen schmalen Sandstreifen von der Ebene im Lande getrennt, die sich immer mehr in eine mit Maulbeer- und Orangenhainen geschmückte Oase verwandelt. Die Zal der Einwoner, von denen die Hälfte Metâwili oder auch orthodoxe Muhammedaner sind, beläuft sich auf 5000. Sie treiben noch immer Färberei, nur verstehen sie sich nicht mehr auf Purpur. Der nördliche Hafen ist nur wenig versandet, hat aber nur geringen Verkehr. Die Franziskaner haben hier ein Kloster, ebenso die Josephsschwestern; die englische Mission hält Schulen. — $1^1/_4$ Stunde südöstlich auf dem Wege nach dem Christendorfe Kâna bezeichnet die Tradition (aber man weiß nicht, ob schon vor der Auffindung durch den Engländer Monro 1833) eine Basis von mächtigen Steinen, darüber eine nach allen Seiten überragende dicke Felsplatte, die einen großen Sarkophag mit einem starken, pyramidalen Felsdeckel trägt, im ganzen 6,4 Meter hoch, dahinter eine Felsenkammer, in die eine Treppe hinabfürt, als Kabr Hiram, Hirams Grab. Der Bau scheint aus vorgriechischer, älterer Zeit herzurüren und phönizisch zu sein, hat aber keine Inschrift. — In Szaida und Beirût brachte es Fachr ed Dîn durch Begünstigung der Occidentalen, besonders der Franzosen dahin, dass der Handel in einigem Umfang wider aufblühte, obwol er die Häfen gegen die Türken noch erst selbst möglichst unzugänglich gemacht hatte. Er wurde aber gefangen genommen und in Stambul erdrosselt. Der Handel von Damaskus, der sonst nordwärts nach Aleppo ging, wandte sich jetzt allmählich westlich, teils nach Szaida, teils nach Beirût. Letzteres war schon 1650 doppelt so groß als ersteres; ersteres wurde aber doch wärend des 17. und 18. Jarh. der Centralort des europäischen Handels. Die Exportartikel waren besonders Baumwolle

und Seide, Reis, Galläpfel, Öl und Asche. Durch Dschezzâr Pascha wurde jedoch auch dieser letzte Aufschwung Szaidas wider zerstört. Er vertrieb die Franzosen von dort, und der Strom des europäischen Handels wandte sich nunmehr hauptsächlich nach Beirût. 1840 wurde Szaidas Hafenkastell, das nördlich von der Stadt auf einem Felseninselchen liegende Meerschloſs, Kal'at el Bahr, von der aliirten europäischen Flotte stark beschossen. Ebenso wie die im südöstlichen Stadtteil gelegene Citadelle, Kal'at el Meſſi, ist es noch ein Überrest aus dem 13. Jarh. 1860 sollen auf Anstiften des türkischen Befehlshabers im Bezirk von Szaida 1800 Christen niedergemetzelt sein. Die Einwonerzal der in ihren Gärten noch immer so schön gelegenen Stadt, deren nördlicher Hafen noch zugänglich, deren Rhede aber sehr schlecht ist, beträgt gegen 10,000 Seelen, wovon ungefär 7000 Muhammedaner, besonders Metâwili sind. Die Franziskaner haben in ihr ein Kloster, die Jesuiten eine Schule, ebenso die Josephsschwestern, die damit ein Waisenhaus verbinden, die amerikanischen Missionare eine Station. — Beirût litt durch die Beschießung der Engländer 1840, durch die es für die Türken zurückerobert wurde, nur wenig Schaden. 1860 wurde es der Zufluchtsort vieler von den Muhammedanern gefärdeten Christen. Seine Einwonerzal soll in 25 Jaren von 20,000 auf 80,000 gestiegen sein. Die verschiedensten Länder und Kirchen haben hier ihre Missions- und Bildungsanstalten. Die deutschen halten ein Waisenhaus für 130 einheimische Waisenkinder mit einem Pensionat, worin eine Kapelle mit protestantischem Gottesdienst in deutscher und französischer Sprache. — Dschebêl ist nur noch ein Dorf mit einigen Hundert Einwonern, zeichnet sich aber durch ein Schloſs und mehrere Kirchen — nach Renan aus der Kreuzfarerzeit — aus. — Tripolis endlich, jetzt Tarâbulus, hat an 17000 Einwoner (nur ein Viertel davon sind Christen) und nimmt sich mit seinen vielen Kirchen, Moscheeen und weißglänzenden Häusern trefflich aus. Ihre Hafenstadt el Mîna, nach der man auf einer Pferdebahn durch einen großen grünen Wald und herrliche Baumgärten hinausfärt, hat etwa 7000 Einwoner, welche besonders Schwammfischerei treiben.

Litteratur: Von den eigenen Schriftwerken der Phönizier, namentlich der Geschichtsschreiber Theodotus, Hypsicrates und Mochus, die Tatian adv. Gent. c. 37 erwänt (Mochus wird von Athenäus, Strabo und Jos. Arch. 1, 3, 9 vor dem trojanischen Krieg angesetzt) und von den tyrischen Jarbüchern, aus denen Menandros von Ephesus und Dios schöpften, ist uns nur erhalten, was uns Josephus aus den beiden letzteren in der Arch. und c. Ap. mitteilt. Über Sanchuniathon vgl. Bd. XIII, S. 364. — Die phön. Inschriften, die in Phönizien selbst nur wenig (5), in andern Ländern viel reichlicher gefunden sind, gehen nicht über das 4. Jarh. v. Chr. zurück; die größte ist die auf dem 1855 bei Szaida gefundenen Sarkophag des sidonischen Königs Eschmunazar (vgl. Schlottmann, Die Inschrift des Eschm., Halle 1868). Gesammelt und erklärt sind sie von Gesenius (Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta quotquot supersunt, Lips. 1837), von Schröder (Die Phön. Sprache, Halle 1869) und Levy (Phöniz. Studien, Heft I—IV, Breslau 1856—70). Sie erscheinen jetzt in dem in Paris herausgegebenen Corpus inscriptionum Semiticarum. Die Sprache ist am gründlichsten von Schröder l. c. behandelt. Von Levy vgl. „Phöniz. Wörterbuch, Breslau 1864. Vgl. Stade, Morgenländische Forschungen, Leipzig 1875, S. 167 ff. — Über die ägyptischen und assyrischen Inschriften am Hundsfluſs vergl. Boscaven in Transactions of the Society of Bibl. Archaeol. VII, 1881, p. 331 sq. Über Land und Volk: Ritter XVII, 1, S. 390 ff.; Robins. Pal. III, Guerin, Descript. de la Pal. III; Bertou, Essai sur la topogr. de Tyr, Par. 1843; Poulain de Bossay, Recherches sur Tyr etc. in Recueil de Vogages par la Société de Geogr. VII, 2, p. 455 sq., Par. 1864; Renan, Mission en Phénicie 1864, dazu seine Planches 1874; Prutz, Aus Phönizien, Leipzig 1876 (veranlaſst durch die Ausgrabungen, welche Prutz und Sepp in Tyrus auf der Stätte der Kreuzfarerkirche in Beziehung auf Barbarossas Grab angestellt haben); Bädeker (Socin), Pal. und Syrien, 2. Aufl. 1880; Ebers und Guthe, Pal. II. S. 37 ff. — Über die Geschichte: Hengstenberg, De rebus Tyriorum, Berlin 1832, beson-

ders Movers, Die Phönizier I—III, Breslau 41—50, dazu auch von demselben der mehrfach berichtigende, große Artikel „Phönizien“ in Ersch und Gruber, sectio III, Bd. 24, S. 438 ff.; Duncker, Gesch. des Alterthums, 5. Aufl. II; Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums I, Stuttg. 1884. — Über die Religion: De Vogüé, in Melanges d'Archéologie orient., Paris 1868, p. 224 ff. (wichtig als Sammlung des neueren, von Movers noch nicht berücksichtigten Materials); Ganneau, Le dieu Satrape et les Phéniciens dans la Peloponnèse im Journ. Asiat. 1877, 2; Baudissin, Semit. Studien, I (1876) und II (1878). — Über die Kunst: Gerhard, Über die Kunst der Phöniz., Berlin 1848; Helbig im Bulletino dell' Instituto di correspondenza archeologica, Roma, Nr. 6, Juin 1876, p. 117 sq. (cenni sopra l'arte Fenicia); auch Annales de l'institut de correspondance archéol. tome XLVIII, 1876, p. 197—257; besonders Ganneau, La coupe Phénicienne de Palestrina im Journ. Asiat. 1878, 2, p. 232 sq., 444 sq.

Fr. W. Schultz.

Sidonius, Caius Sollius Apollinaris, ist ein merkwürdiger Vertreter der klassischen Bildung in Südgallien im 5. Jarhundert. Aus einem der vornehmsten Geschlechter dieses Landes stammend, wurde er um 430 in Lyon geboren. Obgleich seine Familie eine christliche war, wurde er doch in der überlieferten heidnisch-antiken Weise erzogen und ausgebildet. Eine Frucht dieses grammatischen und rhethorischen Unterrichts waren Gedichte und Deklamationen, durch welche Sidonius schon früh im Kreise seiner Freunde sich Beifall erwarb. In der Tat besaß er aber auch dichterische und rednerische Begabung. Und er verstand es wol, diese Talente im Interesse seines Ehrgeizes zu verwerten. Durch seine Panegyrici wusste er die Gunst der Machthaber zu gewinnen, oder sie, wo sie ihm feindlich gesinnt waren, zu versönen. So trug ihm eine solche lobhudelnde Dichtung auf seinen Schwiegervater, den Kaiser Avitus, die Auszeichnung einer Bildsäule auf dem Trajansforum, eine andere auf den Kaiser Anthemius die Stadtpräfektur ein (468). Das hohe Ansehen, das solche Auszeichnungen dem Sidonius verliehen, war offenbar das Motiv seiner Wal zum Bischof der Urbs Arverna, des heutigen Clermont-Ferrand, im J. 472 — eine Wal, welche er trotz seiner ganz weltlichen Gesinnung nicht ausschlug, weil sie ihm ein neues Feld des Ehrgeizes eröffnete. Indessen bewärte sich Sidonius in der neuen Stellung. Mit Energie und Klugheit verteidigte er seine Bischofsstadt längere Zeit gegen die Angriffe der Westgoten. Als sie endlich fiel, wurde er zwar gefangen gesetzt, aber durch die Fürsprache des Rates Eurichs, Leo, der in Sidonius den berühmten Autor ehrte, bald wider frei, ja, warscheinlich infolge eines Panegyricus auf den Westgotenkönig, seinem Bischofssitz zurückgegeben. Von seiner Gemeinde sehr beklagt, starb er um das Jar 487.

Bei weitem die meisten seiner Gedichte sind vor seinem Episkopat verfasst und diese sind durchaus profaner Natur: außer den Panegyrici namentlich Epithalamien und Gedichte auf Örtlichkeiten, wie auf die Stadt Narbo und auf das Schloss eines Freundes Leontius; die antike Mythologie muss hier überall in freigebigster Weise den Schmuck liefern. In dieser Gelegenheitspoesie schließt sich Sidonius an Claudian und Statius, sie auch im einzelnen nachahmend, an. Auch nicht ein Zug verrät da das Christentum des Verfassers. Nur in einem Gedicht, dem an den Bischof Faustus gerichteten Eucharisticum, bemüht sich Sidonius einen geistlichen Ton anzuschlagen, was ihm aber schlecht gelingt. Nach seiner Bischofswal wollte er der profanen Poesie als unvereinbar mit der neuen Würde entsagen und hat dies Gelübde auch selten gebrochen. Doch hat er als Bischof einige geistliche Gelegenheitsgedichte von geringer Bedeutung, welche in seiner Briefsammlung sich zerstreut finden, verfasst; er hatte indessen höhere Pläne, indem er die Märtyrer Galliens zu besingen die Absicht hatte.

Wichtiger als seine Poesie ist die Prosa des Sidonius: eine Sammlung von Briefen in 9 Büchern, welche er seit 473 edirte. Ihr sind außer Gedichten, wie oben erwänt, auch Lobreden und Nänien auf Gönner und Freunde, ja selbst eine Predigt einverleibt, die er als Bischof bei der Wal eines andern hielt. Diese Briefsammlung hat kein geringes historisches Interesse, auch in Betreff der kirch-

lichen Verhältnisse Südgalliens, s. namentlich den Brief an Basilius. In kulturgeschichtlicher Beziehung ist sie besonders durch die feine Detailmalerei, auf welche Sidonius vortrefflich sich verstand, von großem Wert. Auch im Briefstil aber waren seine Muster nicht christliche Autoren, wie ein Hieronymus, sondern Plinius und Symmachus. — Die Kanzelberedsamkeit des Sidonius wird von den Zeitgenossen gerühmt, obgleich oder vielleicht weil sie, auch nach jener Bischofswalrede zu schließen, ein Werk der künstlichen profanen Rhetorik jener Zeit war.

Litteratur: Sidonii opera Sirmondi cura et stud., 2. Ausg., Paris 1652; Oeuvres de S. Ap., texte latin, publiées pour la prem. fois dans l'ordre chronologique d'après les mss., précéd. d'une étude sur S. Ap. par Baret, Paris 1879; Germain, Essai litt. et histor. sur Ap. S., Montpellier 1840; Fertig, Sidonius und seine Zeit, nach seinen Werken, 3 Programme, Würzburg 1845. 46, Passau 1848; Kaufmann, Die Werke des Sidonius als eine Quelle für die Geschichte seiner Zeit, Göttingen 1864; Derselbe, Sidonius, im Neuen Schweizer. Museum, 5. Jahrg., Basel 1865; Châtelain, Etude sur Sidoine Apoll., Paris 1875; Büdinger, Apoll. Sidonius als Politiker, Wien 1881. (Aus den Sitzungsber. der phil.-hist. Cl. der Wiener Akad. 97. Bd.). Vgl. auch meine Gesch. der Litteratur des Mittelalters, Bd. I, S. 401—410. **Ebert.**

Sidonius, eigentlich Michael Helding, katholischer Theologe der Reformationszeit. Geboren 1506 in dem den Grafen von Werdenberg, später zu Zollern gehörigen Flecken Langenenslingen ($1^1/_2$ Stunden von Riedlingen, daher auch in den Tübinger Universitätsregistern als Riedlingensis bezeichnet), eines Müllers Son, bezog er 1525 die Universität Tübingen, wurde hier Weihnachten 1528 Magister, setzte dann seine Studien in Mainz fort, wo er warscheinlich auch die Priesterweihe erhielt. Nachdem er hier seit 1531 als Rektor der Domschule fungirt, wurde er 1533 Nachfolger Friedrich Nausea's als Prediger am Dom und erwarb sich unter seinen Glaubensgenossen den Ruf eines hervorragenden Kanzelredners. Erzbischof Albrecht machte ihn 1537 zum Weihbischof und Vicarius in spiritualibus, und Paul III. verlieh ihm dabei den Titel eines Bischofs von Sidon i. p. i. — daher sein Beiname Sidonius. (Katholischerseits pflegt man sich über die Unwissenheit des Flacius lustig zu machen, der das Institut der Bischöfe in partibus nicht gekannt und daher Sidonius oftmals als einen, der faktisch im Morgenlande amtirt habe, bezeichne; aber man braucht nur seine Confutatio catechismi larvati Sydonis Episcopi 1549 Bl. A. 4 zu lesen, um sich zu überzeugen, dass die ernste Miene, mit welcher Flacius von der geistlichen Wirksamkeit Heldings im Orient redet, bittere Satire auf das ihm wolbekannte Institut jener Titularbischöfe ist.) Zugleich wurde er Kanonikus am Unterstift St. Moritz und bei St. Stephan. 1543 machten ihn die Mainzer zum Dr. theol. Als Albrecht in jenem Jare den Jesuiten Petrus Faber die ersten geistlichen Exerzitien in Mainz abhalten ließ, nahm Helding daran Teil. Bei dem Religionsgespräch in Worms 1540/41 war er anwesend, one jedoch irgendwie hervorzutreten (Corp. Ref. III, 1217. IV, 86). 1545 erschien er als Abgesandter Albrechts bei der Eröffnung des Tridentiner Konzils, der einzige deutsche Bischof, und dieser dazu nur Titularbischof. Da Albrecht starb, so bestätigte ihn das Domkapitel als Vertreter; der neuerwälte Erzbischof Sebastian rief ihn jedoch zurück, wärend andererseits der Kaiser ihn zum Regensburger Kolloquium zitirte. Helding lehnte letzteren Ruf ab und kehrte nach kurzer Zeit von Trident nach Mainz zurück. (v. Druffel, Kaiser Karl V. und die Römische Curie, III, München 1883, S. 49 ff.; Derselbe: Joh. Hoffmeister, S. 47; M. J. Schmidt, Gesch. der Deutschen, Ulm 1785, VI, 26. 27). Doch behielt ihn der Kaiser seitdem im Auge als einen Mann, den er für seine kirchlichen Vermittlungspläne gebrauchen könnte. Er wurde zum kaiserlichen Rat ernannt, König Ferdinand empfahl ihn für die Bearbeitung eines Interim. Er erschien auf kaiserlichen Ruf auf dem „geharnischten" Augsburger Reichstage, fungirte dort als Reichstagsprediger, der besonders die Unterscheidungslehren zum Gegenstande seiner Kanzelvorträge wälte, und wurde einer der Mitarbeiter am Augsburger Interim. Seine Stellung zu diesem Ver-

mittlungsversuch wird durch sein Schreiben an den Kaiser (Mainz 18. Sept. 1548, bei v. Druffel, Briefe und Akten, I, 157) erläutert: er tritt für die Konzession der Priesterehe und der comm. sub utraque an die Protestanten ein, betont aber die Notwendigkeit, für diese Konzessionen den Dispens des Papstes zu erbitten; die Wideraufrichtung der bischöflichen Jurisdiktion erscheint ihm ein besonders wichtiges Erfordernis zur Widerherstellung der kirchlichen Einheit. Von seinen Reichstagspredigten erschienen einige alsbald im Druck, so „Von der Hailigisten | Messe | Fünffzehen Predige, zu Augspurg auff | dem Reichßtag, im Jahr M. D. | XLviij. gepredigt", Ingolstadt 1548, 4⁰ und „Predig an vnsers Her | ren Fronleichnams tag, Warumb Chri | stus in der Hailigisten Eucharistie von den | glaubigen billich höchst geehret vnd | angebettet werden soll. | . ." Ingolstat 1548, 4⁰. [Andere dieser Predigten erschienen 1551 und 1566.] Diese Publikationen, namentlich die Predigten von der Messe, haben den ersten Anstoß zu geschichtlichen liturgischen Studien auf evangel. Seite gegeben. Helding hatte Bl. IX behauptet: „Ich bin gewiſs und kann's mit gutem Grund dartun, daſs der wahre und heilige Leib, auch das heilsame Blut Christi diesen Namen, auch diese Handlung, die man Missam nennt, bei der ersten apostol. Kirchen gehabt . . ." und Bl. LI: „Wir wissen deß gutes Zeugnis, daſs der Kanon in allen seinen Stücken in der Kirche Gottes von der Apostel Zeit gehalten ist . . Insonderheit finden wir alle Worte dieses Canons beim Dionysio Areopagita, dem Jünger des hl. Paulus, der die Handlung dieses heil. und täglichen Opfers, wie es zur Zeit der Apostel gehalten worden sei, mit hohem Fleiß eigentlich beschrieben hat". Wie großes Aufsehen diese Predigten unter den Protestanten erregten, ersehen wir u. a. aus einem Schreiben des Petrus Palladius und Joh. Machabeus an König Christian III. (bei Schumacher, Gelehrter Männer Briefe, III, 107), vor allem aber aus den Schriften des Flacius. Dieser antwortete 1550 in seiner „Widderlegung der | Predigten von der allerheiligsten | Antichristischen MISSA des frembden Bischoffs | von Sydon . .", in welcher er namentlich den Wan von dem hohen Alter der Schriften des Areopagiten zu zerstören suchte; frühestens könnten diese aus dem 4. Jarh. stammen. Er trat dann in demselben Jare in der Schrift „AMICA | HVMILIS ET DEVO- | ta admonitio M. F. Illyr. ad gen- | tem sanctam . ." mit Mitteilungen über einen „autenticus codex" hervor, welcher für die Meßliturgie sehr abweichende Formulare von den in den römischen Kirchen gebräuchlichen enthalte, in welchem z. B. der canon minor der Messe gänzlich fehle. Spottend rief er den Römischen zu: „Unde apparet, o castissimi patres, quanto vos majoribus vestris feliciores sitis, utpote quibus subinde aliquae sacrae res accreverint et hodierna die adhuc crescant", und richtete an Sidonius die Frage, ob er bei seinem Aufenthalt in Sidon etwa ein hebräisches, oder chaldäisches oder griechisches Exemplar des Kanon der Apostel entdeckt habe. Zugleich veröffentlichte er (gleichfalls 1550) aus der Schrift des Polydorus Vergilius „de inventoribus rerum" die auf die allmähliche Entstehung der röm. Messe bezüglichen Kapitel, um den röm. Lobredner der Messe als apostolischer Stiftung durch das Zeugnis eines kathol. Historikers in seiner „Unverschämtheit" bloßzustellen. Die aus der Polemik gegen Helding erwachsenen liturgischen Studien des Flacius fürten dann noch 1557 zu der banbrechenden Publikation der „Missa latina, quae olim ante Romanam . . in usu fuit", durch welche man sich denn auch römischerseits genötigt sah, die Geschichte des Missale zum Gegenstand gelehrter Forschungen zu machen.

Helding wurde zur Belonung für seine Hilfe beim Interim von Karl V. am 4. Nov. 1548 dem Merseburger Domkapitel als geeigneter Kandidat für den Bischofsstul bezeichnet, als „ein erfarener, geschickter Theologe, ehrbaren Wesens und Wandels, der durch seine Schicklichkeit, Erfarnis und Bescheidenheit der Religionssache merklichen Nutzen schaffen und sonderlich auch des Kurfürsten [Moritz] Vorhaben mit Beförderung und Aufrichtung des Interim wol zu statten kommen wird". Helding war inzwischen nach Mainz zurückgekehrt und edirte hier, nachdem er an der Abfassung des Mainzer Katechismus hervorragenden Anteil genommen, seine berühmteste Schrift, die „Brevis institutio ad christianam pieta-

tem“ Moguntiae 1549, die dann lateinisch und deutsch eine Reihe von Auflagen erlebt hat (deutsch zuletzt gedruckt bei Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jarh., Mainz 1881, S. 365—414). Beide Schriften wurden evangelischerseits von Flacius (1550) wie von Joh. Wigand in besonderen Streitschriften bekämpft, in denen besonders der heftige Widerspruch gegen seine Lehre vom sacramentum confirmationis interessirt. Die Merseburger Bischofswal zog sich in die Länge. In Naumburg war Kaiser Karl sofort (1547) mit der Vertreibung des evangelischen Bischofs Amsdorfs zugefaren und hatte Pflug eingesetzt; in Merseburg musste er vorsichtiger verfaren, da der Bruder des Kurfürsten Moritz, August, dort als Administrator waltete unter Assistenz des edlen Georg v. Anhalt als seines Coadjutor. Erst als August zur Ehe mit Anna von Dänemark schreiten wollte, verzichtete er am 27. Sept. 1548 auf Andrängen des Kaisers auf seine Administratur. Moritz wünschte die Wal des Fürsten Georg, der sein Coadjutoramt gleichzeitig niedergelegt hatte, aber dafür zum Dompropst von Meißen ernannt worden war; jedoch waren weder der Kaiser noch die Domherren für dies Projekt zu gewinnen. Vergeblich suchte Georg durch Fachs den Kaiser dazu zu bewegen, Julius Pflug für Merseburg in Vorschlag zu bringen; ebenso vergeblich suchte Moritz die Wal auf den Kardinal-Erzbischof Christoph von Trident zu lenken. Der kaiserliche Wille siegte: am 28. Mai 1549 postulirte das Domkapitel Helding „einstimmig“, wie man dem Papste meldete, jedoch gegen die Stimme Georgs. Da sich die Bestätigung Heldings verzögerte, so fürte Georg einstweilen die Verwaltung des bischöflichen Amtes, eifrig bemüht, das evangel. Bekenntnis noch möglichst im Stift zu befestigen. Am 2. Dez. 1550 erschien Helding endlich in seinem Bischofssitz. Georg fürte als Senior die Verhandlungen mit ihm und erlangte von ihm die eidliche Zusage, dass er keine Veränderungen in Religionssachen vornehmen und namentlich die verheirateten Geistlichen in ihren Ämtern belassen sollte (vgl. Schriften und Predigten Georgs von Anhalt, Wittenberg 1555 Fol. 400^{b}—404 und Corp. Ref. VII passim.). Über seine Verwaltung des Bischofsamtes unter einer wesentlich evangelischen Bevölkerung ist nicht viel bekannt; er hielt sich vorsichtig zurück, machte sich durch mancherlei Bauten, gute Verwaltung der Stiftsgüter und Woltätigkeit gegen Arme verdient.

Fürst Georg, der 1552 von Merseburg fortzog, berichtet von ihm: „Wiewol er sich anfänglich etwas gelinde erzeigt, auch etliche unstrafbare, christliche Predigten für die fürnehmsten Feste von den Gnaden und Wohlthaten Christi und dem Glauben an ihn gethan, hat er doch daneben, wiewol etwas subtil, allerlei, das in der Schrift nicht gegründet und seinen eigenen gethanen Predigten an ihm selber zuwider, mit eingeworfen und sich endlich auch öffentlich mit Worten, Schriften und Werken erklärt, daß er die erkannte irrige Lehre . . wieder einzuführen geneigt. Auch hat er auf seinem Saal seine Spektakel, Ordinationes und Messe, Kommunion unter einer Gestalt, Beschwörung und Weihung der Kreaturen ohne alle Besserung . . gehalten, auch fürder im Dom solche Prediger . . . aufgestellt, welche den Schafpelz hoch genug aufgeschürzt u. s. w.“ (a. a. O. Fol. 210^{b}). Er war anfangs nicht einmal im Stande, das Interim in seinem Bezirk völlig durchzufüren; er musste beim Kaiser petitioniren um Beseitigung der evangelischen Superintendenten und Herstellung der bischöflichen Jurisdiktion (v. Druffel I, 795). Eine von ihm erlassene Instructio Visitatorum, s. Unsch. Nachr. 1715, S. 394—401. Er war sicher froh darüber, dass kaiserliche Aufträge ihn meist veranlassten, fern von seiner Diözese zu leben und seiner bischöflichen Residenzpflicht sich zu entschlagen. Nachdem Ferdinand ihn schon 1551 wider als den geeigneten Mann für ein event. Religionsgespräch auserſehen (v. Druffel I, 573), erschien er auf desselben Ruf 1555 in Augsburg, 1556 in Regensburg auf den Reichstagen, endlich 1557 als Kolloquent bei dem Wormser Religionsgespräch. Hier fungirte er als Assistent des Vorsitzenden Jul. Pflug. Hier kam auch für ihn die erwünschte Gelegenheit, an seinem Widersacher Flacius, den er sich vergeblich 1552 durch eine seinem Katechismus angehängte „Defensio Authoris adversus calumnias cujusdam Matthiae Illyrici“ abzuschütteln gesucht hatte, Rache

zu nehmen. Er warf am 20. Septemb. in die Verhandlungen die Frage an die Evangelischen hinein, sie möchten doch erklären, was sie . . von Flacius hielten, der bekanntlich die guten Werke leugne. Und über der Beantwortung dieser Frage kam der bittere Streit der Jenenser mit den übrigen evang. Theologen zum Ausbruch, der damit endete, daſs die Flacianer unter heftigen Protesten und in großer Bitterkeit zum Jubel der Katholiken über diese „inneren Händel“ der Protestanten von Worms abzogen. (Vgl. über das Wormser Coll. Salig, Hist. der Augsb. Conf. III, 210 ff.; Planck VI, 108 ff.; Preger, Flacius II, 63 ff.; Schmidt, Melanchthon 600 ff.; Maurenbrecher, Histor. Zeitschr. N. F. 14, S. 40 ff.; über Sidonius speziell Corp. Ref. IX, 246. 250. 268. 394. 419.) Im folgenden Jare ernannte ihn der Kaiser erst zum Beisitzer, bald darauf zum wirklichen Kammerrichter am Reichskammergericht zu Speier; in Merseburg wurde jetzt ein Verwaltungsrat eingesetzt, er selbst aber wonte fortan abwechselnd in Speier und in Wien. Schließlich wurde er (1561) Reichshofrat und Vorsitzender des Reichshofrates, starb aber noch in demselben Jare (30. Sept.) und wurde in St. Stephan beigesetzt. Daher muſs in der Jareszal 1563 ein Irrtum vorliegen, unter welcher Schmidt, Gesch. der Deutschen VII, 232 ff. ein längeres Gutachten Heldings mitteilt, das dieser gemeinsam mit Pflug für Ferdinand abgefaſst hat. Dasselbe spricht sich für Genehmigung der Priesterehe und der comm. sub utraque aus. Sein Bistum Merseburg fiel nach seinem Tode infolge einer „perpetuirlichen Kapitulation“ an Kursachsen. — Es erschienen außer den bereits erwänten Schriften besonders noch zwei Predigtsammlungen von Helding, Predigten über den Propheten Jonas, Mainz 1558 und posthum eine umfängliche „Postille“ Fol. Mainz 1565 u. ö., durch welche er unter den kathol. Predigern des 16. Jarhunderts eine hervorragende Stellung beanspruchen darf. Das katholische Dogma erscheint bei ihm oft in etwas abgeblaſster, den Protestanten entgegenkommender Darstellung; so wird nach ihm Meſsopfer gehalten, nicht daſs wir noch alle Tage Vergebung der Sünden . . von neuem gewinnen müssen, sondern daſs wir, was in dem Opfer seines Leibes und Blutes am Kreuz einmal erworben ist, durch dies ebenbildliche Gedenkopfer seines Todes mit Glauben, Andacht und Gebet an uns bringen; . . wir stellen Christi Leib und Blut . . dem Vater vor, ihn damit des einmal vollbrachten Kreuzesopfers zu erinnern“. — Seinen Lebenswandel rühmen katholische Schriftsteller als sittenstreng; nach Flacius „Verlegung der Apologia Sidonii“, 1553 Bl. C soll er Vater von sieben Töchtern gewesen sein; in desselben Schrift „Beweisung, das . . die Papistische Religion new vnd auffrürisch Bl. Aiiij^b heißt es gar, daſs er, „wie das gemeyne geschrey gehet, der berümtesten stück eins, des heiligen Loths, begangen hat“.

Vergl. Bieck, Dreifaches Interim, Leipz. 1721, S. 30 ff.; G. Chr. Joannis, Spicilegium tabularum, Francof. 1724, p. 568 sq.; Ders., Rerum Moguntiac. 1722 passim; Spieker in Zeitschr. f. hist. Theol. 1851, S. 352 ff.; Moufang im „Katholik“ 1877, Jahrg. 57, S. 80 ff.; Ders., Mainzer Katech. 1877, S. 36 ff.; Winter in Mitteilungen des Vereins für Gesch. und Altertumskunde in Hohenzollern XV. Jahrg. 1881/82, Sigmaringen S. 1—15. Für die Merseburger Verhandlungen: O. Schmidt in Meurer, Leben der Altväter IV, S. 136 ff.; Beckmann, Hist. Anhalt. V, 163—166; Camerarii Vita Georgii princ. Anh.; Ausg. von Schubert, Zerbst 1853, S. 87 ff. **Kawerau.**

Siebenschläfer. Diese Sage wird zum erstenmale von Gregor von Tours (s. den Art. Bd. V, S. 405) de gloria martyrum c. 95 angefürt, der sie aus dem Griechischen übersetzte. Von dieser Zeit an wird sie öfter erwänt, aber mit Abweichungen im einzelnen; sieben Christen zu Ephesus, deren Namen alle genannt, aber in den verschiedenen Berichten verschieden angegeben werden, nachdem sie ihren Glauben vor Decius bekannt, flüchteten sich in eine Höhle außerhalb der Stadt, deren Eingang die Heiden vermauerten; hier schliefen sie ein, galten nach allgemeiner Annahme für tot, wachten aber unter Theodosius II. c. 447 aus ihrem todesartigen Schlafe wider auf. Sie selbst glaubten nur eine Nacht geschlafen zu haben, und wurden nicht eher ihren Irrtum gewar, als nachdem einer von ihnen in die Stadt gegangen, um Speise zu kaufen und Alles verändert

gefunden hatte. Der Bischof von Ephesus, begleitet von einer Menge Volkes, der Kaiser selbst kam von Konstantinopel herbei, um das Wunder zu sehen. Allein alsobald sanken die sieben Brüder nieder und starben. Ein späterer Zusatz zur Sage (bei Phot. biblioth. cod. 253) meldet, das Wunder sei geschehen, um einen Bischof, der die Auferstehung der Toten leugnete, seines Irrtums zu überfüren. Man hat in neuerer Zeit die Entstehung der Sage davon abgeleitet, dass auf den Gräbern jener sieben Christen, die man in jener Höhle fand, Inschriften sich fanden, welche sie als Schlafende, nach griechischem Sprachgebrauche, bezeichneten, wie denn auch der Gottesacker bei den Griechen Ort des Schlafes, *κοιμητήριον*, heißt. Allein, obschon es keine Schwierigkeit macht, anzunehmen, dass eine Anzal Christen in einer Höhle ihr Grab gefunden, obschon die Zal sieben leicht als erdichtet könnte preisgegeben werden, so ist doch jene Erklärung nicht befriedigend, indem sich nicht absehen lässt, warum man an einen Umstand, der so sehr in die Reihe der gewönlichen Dinge gehörte, etwas so Ungewönliches angereiht hat. Neuestens hat J. Koch (s. u.) den Versuch gemacht, die Legende aus den Überlieferungen des heidnischen Kabirendienstes Vorderasiens herzuleiten. Diese im vorderen Kleinasien in die urchristliche Zeit hinein fortwirkenden Anschauungen hätten zuerst den mythischen Schleier um ein historisches Faktum, bestehend im Tode einer Anzal verfolgter Christen in einer Höhle unter Decius, gewoben.

S. Tillemont, Mémoires Tom. II, p. 153; SS. septem dormientium historia, Romae 1741; J. Koch, Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, Leipzig 1883. **Zöckler.**

Siebenzal, heilige. Schon im heidnischen Altertume, sowol dem orientalischen wie dem klassischen, findet man der Sieben die symbolische Bedeutsamkeit einer vorzugsweise heiligen Zal beigelegt. Den Indiern war die Sieben Symbol der kosmischen Harmonie. Der Mensch vermöge seiner sieben Hauptkörperteile und sieben Lebensalter ist „Repräsentant der siebensaitigen Weltleier" oder des makrokosmischen Heptachords: die Gesamtzal der Erdteile, gleich derjenigen der Planeten und der Farben, sieben; desgleichen die Zal der Meere, diejenige der Ströme im nordwestlichen Hindostan (Sarasvati, Indus und dessen fünf Nebenflüsse), diejenige der Berge des Paradieses, u. s. f. (v. Bohlen, Das alte Indien, II, 247). So teilten die Chinesen ihr Reich in sieben Provinzen und unterschieden sieben Seelen niederer oder materieller Art im Menschen neben drei höheren oder geistigen (Ritter, Asien I, 199). Die sieben Berge des Paradieses kennen auch die alten Perser, in deren Mythologie außerdem die sieben Amschaspands (vielleicht Planetengötter) und die sieben Mithraspforten eine bedeutende Rolle spielen. Bei den Ägyptern treffen wir außer dem sicherlich uralten Kultus der sieben Planetengottheiten (Diod. Sic. II, 30) die bekannte herodoteische Siebenzal der Kasten (Herod. II, 164; vgl. Uhlemann, Ägyptologie II, 59. 163). Eine vor Allem wichtige Rolle spielte die Siebenzal in den kultischen Überlieferungen und Sitten der alten Euphratvölker, und zwar nicht bloß der Chaldäer und Assyrer, sondern schon ihrer früheren Vorgänger, der Akkadier und Sumerier, d. h. der nord- und südbabylonischen Protochaldäer. Sowol die oberste Göttergruppe dieser Völker stellte eine Siebenzal dar, als die Gruppe der mächtigsten bösen Geister, welche gegen den Mond ankämpfen und auf welche der uralte Hymnus „von den sieben Geistern" (Adisina) sowie verschiedene Beschwörungsformeln sich beziehen (vgl. Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878, S. 131. 152 u. ö.; Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, S. 110). Hiezu kommen ferner die heiligen Heptaden der Griechen und Römer, sowol die älteren mythologischen und historischen, z. B. die sieben Hügel des ewigen Rom, die sieben Röhren der Pansflöte und die sieben Saiten der Leier des Hermes, wie die jüngeren, welche ihren Ursprung aus philosophischer Reflexion verraten, z. B. die sieben Altersstufen nach Solon und Hippokrates (s. Philo, De mundi opif. I, 27; Clemens, Strom. VI, 685; Censorinus, De Die nat. 14), die sieben Kräfte der Seele nach Plato im Timäus und nach Aristoteles (de anim. II, 3. 9. 10) und andere Siebenheiten, wie sie Varro in seinen „Hebdomades"

und Hermippus von Berytus in seiner Schrift über die Heptas zu sammeln unternommen hatten (vgl. Clem., Strom. VI, 686; Varro, De ling. lat. I, 255; auch A. Gell. Noct. Att. 3, 10 und Macrob. Sat. I, 6). — Den meisten dieser heidnischen Siebenzalen liegt wol die siebentägige Dauer der einzelnen Mondphasen oder das Zerfallen des synodischen Monats (der 28tägigen Dauer eines Mondumlaufs) in vier Zeitabschnitte von je sieben Tagen als eigentliches Urbild und zur Nachbildung treibendes Prinzip zu Grunde. Dafür spricht das hohe Alter der Wocheneinteilung des Jareslaufes wenn nicht bei Chinesen, Indern, Arabern, Ägyptern und Griechen (bei welchen Völkern ein Zurückreichen der Einrichtung in eine sehr alte Zeit sich nicht wol begründen läſst (troz Clem. Strom. V, p. 600 u. a. Zeugen), doch jedenfalls bei den Babyloniern, welche die siebentägige Woche laut keilinschriftlichen Berichten bereits frühzeitig kannten und von welchen aus dieselbe auf Abraham, den Stammvater der Israeliten übergegangen sein dürfte (vgl. Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. T., 2. A. 1883, S. 18 f.; W. Lotz, Quaestiones de hist. sabbati, Lips. 1883). Die Planeten hat man wol erst nachträglich und abgeleiteterweise als Siebenzal auffassen gelernt (man denke nur an die augenfällige Ungleichartigkeit der hier zusammengefaſsten Himmelskörper und die so nahe liegende Möglichkeit einer abweichenden Zälung derselben, bei welcher entweder nur fünf, wie bei manchen Pythagoräern [s. Stobäus Eclog. I, 488], oder auch acht, wie bei den Ägyptern [Uhlemann a. a. O. 166] herauskamen!); ebenso die Farben des Regenbogens, in welchem man vielfach im Altertum nur drei Farben unterschied und worin erst die Newtonsche Optik (nicht one Widerspruch späterer Kritiker, wie z. B. Helmholtz rc.) bestimmt eine Siebenheit erblickte; desgleichen die Intervalle der musikalischen Tonleiter, welche man, änlich wie dies seitens der mittelalterlichen Alchymisten mit den sieben Metallen geschah, in unmittelbare symbolische Beziehung zu der Planetenheptas zu setzen liebte, u. s. f.

Höheren, d. h. geistigeren Ursprungs als diese, wenn auch nicht ausnahmslos, doch zum größeren Teile auf gewissen kosmischen Grundbegriffen beruhenden Heptaden der heidnischen Mythologie und Naturphilosophie, sind die nicht minder zalreichen bedeutsamen Siebenzalen der heiligen Geschichte und Litteratur Alten und Neuen Testaments. Die eine so reiche Mannigfaltigkeit von Beziehungen darbietende mystisch-symbolische Geltung der Sieben in der mosaischen Gesetzgebung, der prophetischen Schriftstellerei von Jesaja an bis zum Apokalyptiker, und in der ganzen tatsächlichen Entwicklung der biblischen Geschichte von der Weltschöpfung bis zu den sieben Diakonen der Apostelgeschichte und zu den sieben Gemeinden Asiens, in welchen sich gleichsam die weitere Entwickelung des Septenars auf dem Boden der kirchlichen Verfassung, Liturgie, Lebenssitte und Schriftstellerei ankündigt, — sie ruht sicherlich auf einem tieferen Grunde, als auf demjenigen astronomischer Beobachtung oder willkürlich kombinirender Zalenmystik. Die Heiligkeit der Zal Sieben in der Schrift kann nicht lediglich die Vierteilung des synodischen Monats (wie Knobel a. a. O. will), oder gar eine irrige und illusorische alte Vorstellung über die Zal der Planeten zur Grundlage haben. Mit Recht haben gegen die letztere Meinung, wie dieselbe z. B. von Baur (Tübinger Zeitschr. für Theolog. 1832, 3, S. 125—192), Bohlen (a. a. O.), teilweise auch von Winer (Realwörterb., Art. „Zahlen“ Bd. II, S. 826) vertreten wird, — Bähr (Symbolik des mosaischen Kultus II, 584 ff.), Schubert (Sternkunde, 3. Aufl., S. 204 ff.), Kurtz (Stud. u. Krit. 1844, S. 315 ff.), Delitzsch (Genes. S. 130 ff.) u. a. den ursprünglich geoffenbarten Charakter der Siebenzal als Signatur der göttlichen Schöpfertätigkeit im biblischen Sinne behauptet. Daſs Gott sein Schöpferwerk an Himmel und Erde, einer von Ihm selber ausgegangenen uralten Offenbarung zufolge, in sechs Tagen zu Ende fürte und am siebenten ruhte, diese an der Schwelle der biblischen Überlieferung stehende urgeschichtliche Tatsache hat der Siebenzal nicht allein im Leben des alttestamentlichen Gottesstats und des gesamten christlichen Bewuſstseins von Anfang an, sondern teilweise auch in den trümmerartigen Reminiszenzen aus der verdunkelten Uroffenbarung, wie sie in den ältesten Traditionen des polytheistischen Heidentums vorkommen, den Cha-

rakter der Heiligkeit aufgeprägt und die allen mit der geoffenbarten irgendwie im Zusammenhange stehenden Religionen gemeinsame gottesdienstliche Feier des siebenten Tages als eines Ruhetages herbeigefürt *). Das Urgebot der mosaischen Gesetzgebung, das diese Feier vorschreibt (Exod. 20, 9—11, vgl. 16, 25 ff.; 31, 14; Deut. 5, 12), beruft sich bereits auf das Sechstagewerk Gottes samt dem darauf gefolgten Schöpfungssabbat als eine in dem Bewusstsein des Volkes Gottes unerschütterlich feststehende, allgemein bekannte Tatsache. Die Siebenzal der Planeten und der Mondumlaufsviertel dagegen sind dem alttestamentlichen Bundesvolke gleicherweise wie den alttestamentlichen Schriftstellern und Dichtern höchst gleichgiltige und entlegene, ja scheinbar völlig unbekannte Dinge.

Im einzelnen kommt nun die Siebenzal als heiliges Symbol, d. h. mit näherer oder entfernterer Rückbeziehung auf das Schöpfungswerk, in der heiligen Schrift vor: 1) in zalreichen kultischen Anordnungen und Bestimmungen der mosaischen Gesetzgebung; und zwar nicht bloß a) in den heortologischen Satzungen derselben, welche notwendig vom Prinzip des Sabbats getragen und durchwaltet sein mussten (siebentägige Dauer des Passah- und Laubhüttenfestes, siebenwöchentlicher Zwischenraum zwischen Ostern und Pfingsten, Auszeichnung des siebenten Monats durch Feier des Versönungstages, des Laubhütten- und Posaunenfestes in demselben, Sabbatjar nach sieben Jaren und Hall- oder Jobeljar nach siebenmal sieben Jaren, siebentägige Dauer der Priesterweihe u. s. f.), sondern auch b) in den Maßen des Heiligtums und seiner Geräte (die heil. Elle, Ezech. 40, 5; 43, 13, fasste sieben Handbreiten; der Vorhof der Stiftshütte hatte siebenmal acht Säulen, der heil. Leuchter sieben Arme u. s. w.); c) in gerichtlichen Verfarungsweisen und Bestimmungen als Zal der vollständigen Vergeltung und Genugtuung (Levit. 26, 18—24; Deut. 28, 7 ff.; Exod. 7, 25; Gen. 4, 24; vgl. Spr. 6, 31; Matth. 18, 21. 22 ff.), oder auch als Schwurzal, die vollgiltige Bezeugung einer Sache ausdrückend (Gen. 21, 28 ff.; Deut. 4, 31; 8, 18; vergl. überhaupt die bekannte Grundbedeutung von נִשְׁבַּע, schwören, eigentlich: sich besiebenen, und damit die von Herod. III, 8 beschriebene eigentümliche Schwursitte der Araber); d) was mit der vorigen Beziehung auf das Engste zusammenhängt: in allen auf die Bundschließung zwischen Jehovah und seinem Volke bezüglichen feierlichen Gebräuchen, also als Bundes- oder Versönungszal (siebenmalige Sprengung des Opferblutes bei wichtigen Sünopfern nach Levit. 4, 6. 17; 16, 14 ff.; siebenerlei Opfergegenstände überhaupt, viererlei Tiere und drei vegetabilische Produkte nämlich [Rinder, Schafe, Ziegen, Tauben; Getreide, Öl und Wein]; Siebenzal der geopferten Farren, Widder und Schafe bei feierlichen Anlässen, wie Numer. 23, 2; 2 Chron. 15, 11; 17, 11; 29, 21; vgl. auch das siebenmalige Sichverneigen Jakobs vor Esau Gen. 33, 3, die sieben Jare, die Salomo am Tempel baut 1 Kön. 6, 38 u. s. w.); e) als Reinigungs- und Entsündigungszal (siebentägige Dauer der Zeit von der Geburt eines Kindes bis zu seiner Beschneidung, der Unreinheit bei Aussatz, bei Samenfluss, Menstruation und Wochenbett, sowie bei Berürung eines Toten, auch der Trauer um Verstorbene oder wegen sonstiger kummervoller Erlebnisse; siebenmalige Besprengung oder Abwaschung in Fällen der Aussätzigkeit nach Levit. 14, 51; 2 Kön. 5, 10. 14; sieben reine Tiere von jeder Art in Noahs Arche mitgenommen u. s. w.).

2) Mit dieser gesetzlichen Beziehung der Siebenzal hängt zusammen ihr häufiger Gebrauch in sprichwörtlichen Ausdrucksweisen alt- und neutestamentlicher Schriftsteller, wo sie den Begriff der inneren Vollendung, der ihrem Zwecke entsprechenden Vollständigkeit (nicht gerade den einer „runden Zal“, wie Winer a. a. O., oder den einer „gemeinen Zal“, eines *πλῆθος ἀδιόριστον*, wie

*) Daher Philo, De opif. mundi c. 27 mit einem gewissen Recht vom Wochencyklus sagen kann, er sei „*πάνδημος καὶ τοῦ κόσμου γενέσιος*“. — Vgl. die allerdings willkürlich etymologisirende Angabe des Nikomachus: „*Σεπτὰς ἀπὸ τοῦ σεβασμοῦ*“ (bei Photius, Cod. 187).

Chrysostomus [adv. Judd. VIII], Luther [Bd. 42, S. 207] u. a. wollen) andeutet. So Jes. 4, 1; 11, 15; 30, 26; Jerem. 15, 9; Mich. 5, 4; Spr. 6, 16; 9, 1; 26, 16. 25; 24, 16; Hiob 5, 19; Ps. 12, 7; 119, 164; Sir. 20, 14; 37, 18; Matth. 12, 45; 22, 26; Luc. 8, 2 ꝛc. — Hieran schließt sich 3) das bedeutsame Hervortreten der Sieben in der heiligen Geschichte, in welcher merkwürdige Siebenheiten zusammengehöriger Personen oder Sachen (z. B. sieben Söne Japhets, sieben Töchter Hiobs, sieben Kinder Hannas, sieben Söne Josaphats, der frommen makkabäischen Mutter, des Hohenpriesters Skeuas u. s. w.; vergl. die sieben Jünger Jesu in Joh. 21, 2, wie nicht minder die siebenzig Jünger des weiteren Kreises Luk. 10, 1, in welchen die gesteigerte Siebenzal hervortritt, änlich wie in vielen vorbildlichen Erscheinungen des Alten Bundes; ferner die sieben Diakonen Apg. 6, 5, die sieben Bitten des Vater Unser, die sieben Brote und die sieben Körbe mit übrigbleibenden Brocken u. s. w.) fast ebenso oft vorkommen, wie siebentägige oder siebenjärige Zeitabschnitte (sieben Tage: Gen. 8, 10; Exod. 24, 16; Richt. 14, 15; Jos. 6, 3; 1 Sam. 11, 3; 13, 8; 31, 13; 1 Kön. 8, 65; 20, 29; Esth. 1, 10; Matth. 17, 1; Apg. 20, 6; 21, 4. 27; 28, 14; sieben Jare: Gen. 29, 18. 31. 41; 1 Kön. 6, 38; Dan. 4, 13 ꝛc.). Sofern man die Siebenzal überhaupt als Prinzip alles geschichtlichen stufenmäßigen Werdens und aller ordnungsmäßigen ethischen Entwickelung betrachtet und sie demzufolge auch da aufzuzeigen sucht, wo sie in einem geschichtlichen Prozesse oder einer rhetorischen Schilderung latitirt, one ausdrücklich namhaft gemacht zu sein, läſst sich ein noch häufigeres Vorkommen derselben in der heiligen Schrift nachweisen. So die sieben Bitten Salomos (2 Chron. 6, 21—40), die sieben Bußpsalmen im Psalter, die sieben Seligkeiten (Matth. 5, 3—10), Bitten (Matth. 6, 9—13), Gleichnisse (Matth. 13), Gebote (Matth. 19, 18, vgl. mit Mark. 10, 19) und Weherufe (Matth. 23) des Herrn; die siebenmal elf und die siebenmal sechs Glieder in den Genealogieen Jesu nach Lukas und Matthäus; vielleicht auch die sieben Charismen, welche Paulus Röm. 12, 6—8 und 1 Kor. 12, 8—10 aufzält, sowie die sieben Eigenschaften der himmlischen Weisheit nach Jakob. 3, 17; die sieben Trübsale Röm. 8, 35 (vgl. Hiob 5, 16); die sieben aus dem Glauben hervorgehenden Tugenden nach 2 Petr. 1, 5—8 u. s. w. — Hierher gehören endlich auch die bekannten Heptaden der Apokalypse, sowol die stillschweigend angedeuteten, wie 5, 12; 6, 15; 7, 12; 19, 18; 21, 8, als auch die ausdrücklich hervorgehobenen: die sieben Gemeinden (Kap. 2, 1 ff.), Siegel (5, 1 ff.), Posaunen (8, 2 ff.), Donner (10, 3. 4), Zornschalen (16, 1 ff.) und Engel (15, 1 ff.; vgl. 8, 2 ff. und schon Tobias 12, 15). Da diese apokalyptischen Siebenzalen sämtlich — die sieben Köpfe, Hörner und Diademe des Tieres Offenb. 12, 3; 13, 1; 17, 7 ff. nicht ausgenommen — ihr gemeinsames göttliches Urbild an den „sieben Geistern, die da sind vor Gottes Stul", oder an den „sieben Geistern Gottes, ausgesandt in alle Lande" (Offenb. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6) haben, denen widerum die siebenfältige Bezeichnung des sich auf den Messias herabsenkenden Gottesgeistes in Jes. 11, 2 zu Grunde liegt *), so ist man wol berechtigt, die Sieben überhaupt als Signatur des heil. Geistes oder des im Geiste sich geschichtlich und gerichtlich offenbarenden dreieinigen Gottes aufzufassen. Denn die Bedeutung der Siebenzal im letzten Buche der heil. Schrift greift offenbar auf diejenige zurück, welche ihr nach dem Anfange des ersten Buches zukommt. So gewiſs als Gott bereits die Welt im heiligen Geiste und demzufolge in siebenheitlichem Rhythmus seiner Schöpfertätigkeit hervorbrachte (Gen. 1, 2; 2, 2),

*) Wol one Grund bestreitet dies Martensen (Jakob Böhme ꝛc. 1882, S. 146) zu lieb seiner kosmischen Fassung der sieben apokalyptischen Geister (als angeblich den sieben Augen in Sach. 3, 9 entsprechend). Auf der angefürten jesajanischen Grundstelle beruhen jedenfalls auch die Spekulationen der jüdischen Theosophie über die Siebenzal der göttlichen Kräfte oder Namen. S. Philo, Opp. I, 21 sqq., II, 5. 227 sqq.; Mischna, Pirke aboth. 5, 7 sqq.; Epiphan. de numeror. myster. 5; sowie was die Sephiroth der Kabbala betrifft: Eichhorn, Bibliothek III, 191 ff.; Lutterbeck, Neutestamentl. Lehrbegriffe, I; Molitor, D. Philos. der Tradition, 1827 ꝛc.

und so gewiſs die sämtlichen Akte und Fürungen seiner Heilsgeschichte auf das Mannigfaltigste vom Prinzip der Siebenheit durchwaltet und mit einer fast unübersehbaren Fülle von abbildlichen Heptaden durchsetzt sind: muſs die Sieben überhaupt als „die Zal des in der geschaffenen Welt sich offenbarenden Göttlichen" (Delitzsch), oder als „die Zal des Göttlichen in seiner Aufschließung gegen die Welt, der inneren Vollendung in Gottes mannigfaltigen Werken und Gerichten" (so Auberlen, der Prophet Daniel S. 234) gelten. Zu ganz änlichen Bestimmungen gelangen Bähr (Symb. I, 187 ff., II, 584 ff.) und Kurtz (über die symbolische Dignität der Zalen, in den Studien und Kritiken 1844, S. 346—352), wenn beide gleicherweise, der erstere gegen von Baur (Tüb. Zeitschrift 1832, 3, S. 125 ff.), der letztere gegen Hengstenberg (Bileam S. 71 ff.), die spekulative Grundbedeutung der biblischen Siebenzalen behaupten und dieselbe in der Entstehung der Sieben aus Drei als der Signatur Gottes und aus der Weltzal Vier, welche durch jene göttliche Trias gleichsam erzeugt und getragen werde, begründet finden. Änlich Hofmann, Schriftbew., I., S. 355; Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes, I, S. 328, und besonders Martensen, Jak. Böhme und die Theosophie, S. 145 ff. — Die allerdings zum großen Teile nur versteckten und nicht ganz one Willkür aufzuzeigenden Heptaden des anorgan. und organ. Naturlebens haben, in unmittelbarem oder entfernterem Anschlusse an die ältere Zalenmystik der Kabbalisten und Alchymisten, J. A. Comenius (Physicae ad lumen divinum reformandae Synopsis 1633, c. 10), Herder (Aelt. Urkunden des Menschengeschlechts, I, S. 163), Baader (Über den Blitz als Vater des Lichts, 1815; Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, 1820, s. Werke Bd. II), Delitzsch (Bibl. Psychologie S. 147 ff.), und besonders reichhaltig Schubert (Kosmol. II, S. 405 ff.; Gesch. der Seele S. 138 ff. 335 ff.; Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, II, S. 1 und 2) nachzuweisen versucht. Vgl. auch J. Hamberger, Gott und seine Offenbarungen durch Natur und Geschichte, bes. S. 32 ff. — Für die kirchliche Verwendung der Siebenzal im Gebiete der mittelalterlichen Kunst (z. B. im gothischen Baustiel, in der Malerei und Farbenlehre u. s. w.), Wissenschaft (z. B. in der philosophischen Lehre der sieben artes liberales, in der theologischen von den sieben Sakramenten, Todsünden, Tugenden, Lastern u. s. w.), Liturgik (sieben horae canonicae, sieben klerikalische Amtsgrade u. s. w.) und Mystik (in den verschiedenen Aufzälungen der sieben Stufen des inneren Heiligungslebens und der Kontemplation) vergl. man besonders Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des Mittelalters S. 283; de Wette, Geschichte der christlichen Sittenlehre, Bd. 1 und 2 passim; Piper, Evangel. Jahrbuch für 1856, S. 70 ff.; Dursch, Symbolik der christlichen Religion, II, S. 536. Vergl. überhaupt J. Blochwitz, Sieben. Eine kulturhistorische Skizze — in der „Gegenwart", 1880, Nr. 6. **Zöckler.**

Siena, Konzil von (Synodus Senensis). Am 22. Juni 1423 hatte das Konzil von Pavia (s. d.) seine Verlegung nach Siena beschlossen, wohin die Konzilsmitglieder auch alsbald fast alle abreisten. Wie einst in Konstanz, so erscheinen sie auch hier in Nationen eingeteilt; es gibt auf dem Senenser Konzil eine italienische, gallische, deutsche, englische und spanische „Nation". Am 21. Juli 1423 wurde es feierlich eröffnet; aber den ganzen Sommer verbrachte es die Zeit mit nutzlosen Verhandlungen über einen salvus conductus, welchen die Stadt Siena auszustellen hatte, den aber der Papst möglichst zu seinem eigenen Vorteile gestaltet wissen wollte. Die Dekrete, welche von den Vätern in der endlich am 8. November 1423 zustande gekommenen zweiten Sitzung veröffentlicht wurden, widerholten die Verurteilung Wiclifs und Hus', auch die des Peter von Luna und betrafen weiter die Union mit den Griechen und die Vertilgung der Ketzereien überhaupt. Es waren dabei aber nur 2 Kardinäle und 25 infulirte Prälaten anwesend. Dann begannen Verhandlungen über die Reformation der Kirche, wobei die französische Nation manche beachtenswerte Vorschläge machte. Sie verlangte unter anderem, daſs die Kardinäle, dem Konstanzer Konzil gemäß, aus allen Teilen der Christenheit genommen und ihre Zal 18, höchstens 24 be-

tragen sollte. Das Vorschlagsrecht zum Kardinalat aber sollten die Nationen haben, der Papst nur das Bestätigungsrecht. Obgleich diese Vorschläge weder das Dogma noch die Verfassung der hierarchischen Kirchenanstalt irgendwo wesentlich änderten, stießen sie dennoch auf den heftigsten Widerstand der päpstlichen Legaten. Diese suchten von jetzt an das Konzil aufzulösen. Es fanden sich auch Konzilsmitglieder genug, in deren Namen am 19. Februar 1424 eine Versammlung von Deputirten aller fünf Nationen einen neuen Ort, die Stadt Basel, für eine neue Synode bestimmte. Der Papst Martin V. ließ sich diese, eine deutsche Stadt, gefallen, weil ihm mit einer französischen gedroht worden war; in Frankreich aber war die antipäpstliche Gesinnung damals weit stärker, als in Deutschland. Bereits am 7. März schlugen darauf die Legaten ein Dekret an, in welchem sie erklärten: schon am 26. Februar sei das Konzil von ihnen aufgelöst und allen Erzbischöfen, Bischöfen u. s. w. sei strengstens verboten, eine Fortsetzung desselben zu versuchen. An demselben Tage reisten sie nach Florenz ab. Damit war das Konzil trotz aller Proteste der französischen Nation zu Ende. Erreicht aber hatte es gar nichts. Mit welchen Gefülen die reformfreundlichen Mitglieder desselben auseinander gingen, beschreibt Johann von Ragusa: „Multae habitae fuerunt deliberationes“, sagt er, ... et tandem propter vitandum ecclesiae scandalum ... ac propriarum personarum periculum propter propinquam temporalem Papae potentiam (Nähe des Kirchenstats) deliberarunt res ecclesiae Deo committere et unusquisque ad propria remeare“ (Mon. pag. 61 f. u., bei Hefele s. u. S. 408). Der Papst Martin V. aber setzte, um den Schein der Reformwilligkeit vor der öffentlichen Meinung zu wahren, in Rom an der Kurie eine Kardinalskommission ein, welche von allen, die geeignet seien, Reformvorschläge entgegennehmen sollte. Er und sein Nachfolger Eugenius IV. haben die Synode von Siena noch generalis genannt, die spätere Kirche aber hat ihr wie der von Pavia dieses Prädikat vorenthalten.

Vgl. Hefele, Konziliengeschichte 7. Bd., S. 392—409. — Hauptquelle ist Johann von Ragusa (Deputirter der Universität Paris, daher, trotz seiner slavischen Nationalität, Mitglied der französischen Nation), „Initium et prosecutio Basil. Concilii (in Monumenta Conciliorum general. saeculi XV., Vindob. 1857, Tom. I. p. 12 sqq. Dazu Mansi, Collectio conciliorum Tom. 28. Raynaldus, Annales ad. ann. 1423. **P. Tschackert.**

Sieveking, Amalie, Gründerin und Leiterin des „Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege“ in Hamburg, wurde am 25. Juli 1794 zu Hamburg geboren. Ihr Vater war Heinrich Christian Sieveking, Kaufmann, und seit dem Jare 1800 auch Senator in Hamburg. Die Familie Sieveking stammt aus Westfalen, woselbst im 16. und 17. Jarhundert zu ihr gehörige lutherische Geistliche nachweisbar sind. Von dort war der Großvater Amaliens, Peter Nikleus S., vor dem Jare 1747 nach Hamburg gezogen; er hatte hier eine Tuchhandlung und heiratete Katharina Margaretha Büsch, eine Cousine des berühmten Professors Johann Georg Büsch (gest. 1800); nachdem er in die niederen kirchlichen Laienämter (Adjunkt, dann Subdiakonus) eingetreten war, würde er sicher allmählich zu angeseheneren Stellungen in seiner neuen Heimat gelangt sein, wenn er nicht schon im Jare 1763, erst 45 Jare alt, gestorben wäre. Drei seiner Söne wurden die Stammväter der seitdem in drei Zweigen ausgebreiteten und eine Anzal ausgezeichneter Mitglieder aufweisenden Familie; von dem ältesten, Georg Heinrich, einem Kaufmann, der eine Tochter des Joh. Alb. Heinr. Reimarus (vgl. Bd. IV, S. 599 ff.) heiratete und dessen Haus in Neumühlen der bekannte Sammelplatz der bedeutendsten Männer war, stammt der Hamburger Zweig; von dem mittleren, dem Vater Amaliens, stammt der Londoner Zweig der Sieveking; und von dem dritten, dem Hamburger Syndikus Johann Peter (gest. 1806 in Hanau, erst 43 Jare alt), stammt der Altonaer Zweig. — Amalie verlor schon im Jare 1799 ihre Mutter; als dann auch im Jare 1809 ihr Vater starb, one Mittel zu hinterlassen, wurde sie von ihren beiden Brüdern getrennt und kam in das Haus der Fräulein Dimpfel, einer damals schon ziemlich bejarten Schwä-

gerin Klopstocks. Wärend sie bis dahin völlig im Rationalismus erzogen war und den spezifisch-christlichen Lehren voll Zweifel gegenüberstand, lernte sie hier wenigstens die biblische Geschichte genauer kennen; sie selbst unterrichtete die Nichten der Fräulein Dimpfel und begann damit eine Tätigkeit, die sie bis kurz vor ihrem Ende mit nur geringen Unterbrechungen fortgesetzt hat. Als ihr älterer Bruder Eduard Heinrich auf ein Komptoir in England kam, begann der Briefwechsel der Geschwister, der auch bis zu Amaliens Tode fortgefürt ist und für beide, namentlich aber auch für sie, die an dem geliebten Bruder einen treuen Ratgeber und Freund hatte und auch hernach an der Familie desselben mit inniger Liebe hing, von großer Bedeutung war. Einen angenehmen Familienanhalt fand Amalie in dem Hause ihrer seit dem J. 1799 verwitweten Tante Sieveking in Neumühlen; im übrigen war sie meistens auf sich selbst angewiesen und durch die Abhängigkeit ihrer Lage davor bewart, sich mehr gesellige Zerstreuung zu suchen, als ihr für ihre innere Entwicklung heilsam war. Im Jare 1811 nahm eine Verwandte ihrer Mutter, die verwitwete Frau Brunnemann, Amalie zu sich ins Haus, zunächst damit sie ihr bei der Pflege eines kranken Sones behilflich sei; als dieser aber schon nach wenigen Monaten starb, blieb Amalie bei ihr und fand in ihr eine treue mütterliche Freundin, der sie später auch den Mutternamen nicht vorenthalten durfte; 28 Jare lang, bis zu dem Tode derselben im Jare 1839, hat sie bei ihr gewont und bei ihrer sich allmählich immer weiter ausbreitenden Tätigkeit an diesem häuslichen Verhältnis mit den aus ihm ihr erwachsenden Pflichten den Rückhalt gehabt, der ihr einerseits ein selbstständigeres Auftreten ermöglichte und sie andererseits dabei innerhalb der weiblichen Grenzen hielt. Zunächst war der Unterricht junger Mädchen ihre Beschäftigung; sie hatte stets eine Klasse, nur ganz kurze Zeit zwei; im Sommer, wo ihre Pflegemutter auf dem Lande (in Othmarschen) wonte, kam sie zu den Stunden dreimal wöchentlich zur Stadt. Außerdem unterrichtete sie auch in einer von einigen Damen errichteten Freischule für arme Mädchen. Das Jar 1815 brachte ihr die Trennung von ihrem jüngeren Bruder Gustav, der bisher in Hamburg in einer bekannten Familie erzogen war und nun zum Studium der Theologie nach Leipzig ging. Wir würden seiner nicht gedenken, wenn nicht die theologische Entwicklung desselben und dann sein plötzlicher früher Tod, — er starb am 1. Mai 1817 in Berlin an einer Unterleibsentzündung, — auf die Schwester von besonderem Einfluſs gewesen wäre. Daſs die bloße Vernunftreligion tot sei und das Herz kalt lasse, hatte sie schon erfaren und fand dabei selbst kein Genüge an dem, was sie im Unterricht den Kindern bot; dennoch fürchtete sie, daſs ihr Bruder zum Mystiker neige, und erklärte ihm schriftlich, daſs sie sich nie den Glauben an die Versönung Christi, wie der Bruder ihn habe, habe aneignen können. Später datirte sie die Veränderung in ihrem Innern von dem Tode Gustavs. Durch Thomas a Kempis zur Bibel gefürt, suchte sie vergebens nach ihr zusagenden Erklärungen derselben, bis sie durch A. H. Franckes Anweisung, wie man die Bibel lesen müsse, veranlaſst ward, die Bibelstellen unter einander zu vergleichen und alles Gelesene in Gebet und Anwendung auf sich selbst zu verwandeln. „Da legte ich alle Bücher weg und machte mich allein an die Bibel", so äußerte sie sich darüber später, „und der Herr ließ sich finden von mir. Ich kann also mit Warheit behaupten, daſs mein Glaube sich nicht auf menschliche Autorität, sondern bloß auf den Herrn gründet. Ich stand sehr allein, da es dem ganzen Kreise, in welchem ich lebte, wie auch meiner verehrten Pflegemutter, an eigentlich evangelischer Erkenntnis gebrach ...... Einige Zweifel blieben mir anfangs noch übrig über die Versönungslehre, doch wurden sie mir später auch gelöst" (Denkwürdigkeiten S. 80 f). Dem Bedürfnisse, sich durch eigene Arbeit Klarheit über Abschnitte der hl. Schrift zu verschaffen, entstammte auch wol zunächst ihr Entschluſs, „Betrachtungen über einzelne Stellen der heiligen Schrift" aufzuschreiben, die sie dann, da sie mit Recht glaubte, in jener Zeit des wider erwachenden kirchlichen Lebens auch andern mit denselben nützen zu können, im Jare 1823 anonym herausgab. Um diese Zeit reifte auch in ihr ein Gedanke, der sie lange beschäftigt hat, den in dieser Weise auszufüren sie selbst sich dann

doch nicht entschloss, weil sie dazu eines Winkes Gottes bedürfe, den aber später (im Jare 1836) Theodor Fliedner verwirklicht hat (vgl. Bd. IV, S. 582), der Gedanke nämlich, eine barmherzige Schwesterschaft in der evangelischen Kirche zu gründen. Es war einerseits das Verlangen, durch einen solchen „im Namen des Herrn geschlossenen Liebesverein" das damals in der Kirche neu erwachte Leben zu befestigen und zu fördern, was sie eine solche Stiftung für wünschenswert halten ließ, andererseits die Hoffnung, den vielen einzelstehenden Frauenzimmern, die ihre Zeit und Kraft größtenteils auf unnütze und im Grunde schädliche Dinge verwendeten, einen wichtigen und sie innerlich befriedigenden Beruf zu verschaffen. Der erste, der von diesem Plan erfur, war Carl Friedr. Aug. Hartmann, Prof. der Geschichte am akademischen Gymnasium und Bibliothekar (geb. 1783, gest. am 23. April 1828), mit dem Amalie im Frühjare 1823 mündlich und schriftlich die Sache besprach und bei dem sie lebhaftes Interesse und Verständnis für dieselbe fand. Hartmann forderte sie auf, schon vorläufig Regeln für die Schwesterschaft zu entwerfen. Sie schrieb dann auch ihrem Bruder in London darüber. Besonders förderlich waren ihr aber Unterredungen über die Sache mit Johannes Goßner, der im Sommer 1824 nach Altona kam und hier einige Monate verweilte (vgl. Band V, S. 283, wo es aber statt Hamburg „Altona" heißen muss). Es war begreiflich, dass Goßner sich lebhaft für diesen Plan interessirte; er schrieb dann auch noch weiter von Leipzig aus an Amalie über die Angelegenheit und schickte ihr Ende 1824 die Statuten der barmherzigen Schwestern in München. Durch Goßner wurde sie auch in ihrer Ansicht bestärkt, dass sie die Sache nicht übereilen dürfe und sicher „einige Jare mindestens" noch warten müsse. Sie weist, wo sie davon spricht, auf das Vorbild des Vincentius von Paula in dieser Hinsicht, der anfangs langsam zu Wege gegangen sei und den Willen Gottes manchmal lange zu prüfen pflegte. Das Leben desselben von Friedrich Stolberg (Münster 1818) las sie um diese Zeit. Dabei arbeitete sie an einem zweiten eigenen Werke, das sie unter dem Titel „Beschäftigungen mit der heil. Schrift" im Jare 1827 herausgab, in welchem sie Abschnitte aus dem ersten Teil der Offenbarung Johannis erklärte. Der Kreis bedeutender Leute, die sie kennen lernte, erweiterte sich immer mehr; Geibel (der Vater) und Neander traten jetzt in denselben ein; ersteren sah sie mehrfach in Lübeck. Ihre Tätigkeit blieb dabei vorzüglich das Unterrichten junger Mädchen, deren sie immer etwa 12 bis 15 unterrichtete, sodass sie nach Beendigung eines Kursus einen anderen anfing. Da brachte die Cholera, die im Jare 1831 auch nach Hamburg kam, ihr die lange erwartete Gelegenheit, mit der Ausfürung ihres Planes, eine barmherzige Schwesterschaft zu gründen, den Anfang zu machen. Waren Anlass und Umstände auch ganz anders, als sie es sich bisher gedacht, so zweifelte sie doch nicht daran, dass es ein Wink ihres Heilandes sei, dem sie folgen müsse; und als auf ihren Aufruf an christliche Seelen, sich mit ihr zur Krankenpflege im christlichen Geiste zu vereinigen, sich niemand meldete (Denkwürdigkeiten S. 179), meldete sie sich, nachdem sie von ihrer Pflegemutter dazu die Erlaubnis erhalten, bei der Direktion des für die Cholerakranken erbauten Hospitals und ward gerufen, als die erste weibliche Kranke aufgenommen war, am 13. Oktober 1831. War sie anfangs auch von den Ärzten des Hospitals als eine Schwärmerin betrachtet, so erwarb sie sich doch durch ihr verständiges und einsichtsvolles Benehmen und die rücksichtslose Hingabe an den übernommenen Beruf bald das volle Vertrauen derselben, sodass sie bald zur Oberaufseherin über das ganze männliche und weibliche Wärterpersonal ernannt ward. Am 7. Dezember verließ sie, nachdem sie ihre Aufgabe dort völlig zu Ende gefürt hatte, wider das Hospital. Und als sie nun von der Achtung und Liebe des gesamten Hospitalspersonals und einer großen Anzal genesener Kranken begleitet, selbst völlig gesund und frisch wider ins Leben zurücktrat, da pries man allgemein, was man früher getadelt hatte. Sie selbst aber hatte außer vielen anderen Erfarungen, die sie gemacht, die Überzeugung gewonnen, dass es noch nicht für sie die Zeit sei, eine evangelische barmherzige Schwesterschaft zu gründen; statt dieses früheren hatte nun ein anderer verwandter Plan gerade in dieser Zeit bei ihr sich ausgebildet, nämlich der der

Gründung „eines weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege". Dieser Verein, den Amalie dann im Jare 1832 ins Leben rief und der nicht nur noch in Hamburg in Wirksamkeit ist, sondern nach welchem auch eine große Anzal änlicher Vereine in vielen anderen Städten gegründet sind, wurde fortan so recht eigentlich der Mittelpunkt ihres Wirkens; er ist es auch vorzüglich, der sie über ihre Vaterstadt hinaus bekannt gemacht hat und ihren Namen neben denen einer Elisabeth Fry, eines Fliedner und eines Wichern genannt werden läſst. Der 23. Mai 1832 ist als der Stiftungstag des Vereins zu betrachten; nachdem Amalie mit einer Anzal Frauen und Jungfrauen aus den höheren und mittleren Ständen über die Sache gesprochen und ihrer 12 dazu gewonnen hatte, mit ihr diesen Verein zu gründen, kamen sie an dem genannten Tage im Hause ihrer Pflegemutter zusammen, und Amalie eröffnete die Versammlung mit einer Anrede, die sich im zehnten Jaresbericht des Vereins (Hamburg 1842, S. 56 bis 68) gedruckt befindet und in welcher sie in klarer und nüchterner Weise die allgemeinen Prinzipien des Vereins feststellt. Besonders deutlich spricht sie es unter Hinweis auf Jes. 58 und Matth. 25 aus, daſs es auf Übung einer Barmherzigkeit abgesehen sei, die aus dem Glauben komme; Gaben könnten nur Segen bringen, wenn das Herz des Gebers und des Empfängers nicht kalt bleibe; der schönste Segen, der Segen der Liebe, werde sich nur offenbaren, wo wir dem Elende der Brüder nicht nur den Beutel, sondern auch die Herzen öffnen und ihnen nicht nur den vergänglichen Mammon, sondern auch Zeit und Kräfte opfern. Die persönliche Beziehung zu den Armen und Kranken sollte, so bestimmten es dann die Statuten, durch Besuche bei ihnen gewonnen werden, und zwar sollte eine und dieselbe Familie abwechselnd von verschiedenen Damen besucht werden. Gesunde Arme sollen womöglich kein Almosen, sondern Arbeit erhalten. Die moralische und religiöse Einwirkung auf die Pfleglinge solle vor allem von dem Wirken der Liebe im Geiste des Glaubens ausgehen; daneben soll eigentlicher religiöser Zuspruch stattfinden und zur Lesung der hl. Schrift, zum Besuch des Gottesdienstes und zum Genuſs des hl. Abendmals ermuntert werden. Das Rechnungswesen des Vereins, der zur Unterstützung der Armen sich freiwillig Beiträge anvertrauen ließ, stand unter der Aufsicht zweier Bürger; sonst wurde die ganze Verwaltung u. s. f. von den Damen selbst besorgt. Die ganze mannigfaltige Tätigkeit (außer den Besuchen die Verteilung von Lebensmitteln und Feuerung, die Anweisung der Arbeit für die Armen nach ihren verschiedenen Zweigen, die Aufsicht über die Rohstoffbestände, der Verkauf der Arbeiten der Armen, die Verwaltung der Armenhäuser und des Kinderhospitals, die der Verein später gründete, und vieles andere) wurde aufs genaueste geordnet; wöchentliche und monatliche Versammlungen der Vereinsmitglieder, deren Anzal bald sich sehr vergrößerte, wurden für die verschiedenen Abteilungen gehalten, in welchen wichtige Gegenstände beraten und über die Beschlüsse ein genaues Protokoll gefürt ward; und die bis ins einzelne hinein sorgsame Organisation, die von einem nicht geringen Geschicke Amaliens für die Leitung des Ganzen zeugte und durch welche alle Mitglieder des Vereins in ihrer Tätigkeit geregelt und zusammengehalten wurden, hat nicht zum mindesten dazu beigetragen, dem Vereine mit Recht ein großes Vertrauen in der ganzen Stadt zu verschaffen. Auf Einzelnes kann hier nicht weiter eingegangen werden; wer sich eingehend über Ordnung und Wirksamkeit des Vereins unterrichten will, ist auf die Berichte zu verweisen, die Amalie järlich herausgab. Es blieb natürlich nicht aus, daſs die Mitglieder des Vereins oft von den Armen bitter getäuscht und daſs die Unterstützungen trotz aller Vorsicht Unwürdigen zu teil wurden; ja es scheint, als wenn gerade die vortreffliche Organisation des Ganzen der berechnenden Schlechtigkeit Handhaben bot; besonders häufig ist dann dem Verein vorgeworfen, daſs er die Heuchelei bei den Armen begünstige, sodaſs sich sogar in Opposition gegen diesen ein anderer bildete, der geflissentlich von jeder religiösen und kirchlichen Stellung der zu Unterstützenden absah und nun aus seiner Unkirchlichkeit sich ein Verdienst machte; aber im großen und ganzen wird man doch sagen müssen, daſs Amalie Sieveking für die Übung christlicher Barmherzigkeit

an Armen und Kranken durch Gründung ihres Vereins einen Weg beschritten hat, auf welchem es im wesentlichen möglich ist, die der christlichen Gemeinde auf diesem Gebiete in großen Städten gestellte Aufgabe zu lösen, und jedenfalls hat dieser Verein in unzäligen einzelnen Fällen geistliche und leibliche Hilfe gebracht, in welchen one ihn einzelne nicht zu helfen im Stande gewesen wären. Sie selbst hatte in dieser Arbeit ihre volle Befriedigung; es war, als wenn mit dem Umkreis ihrer Pflichten auch ihre Leistungsfähigkeit zunähme. Der Verein brachte sie in Verkehr mit Königinnen (z. B. Karoline Amalie von Dänemark) und manchen berühmten Leuten; sie wurde ersucht, auswärts (in Bremen, Magdeburg u. s. f.) Vorträge über diese Arbeit zu halten, um zur Gründung änlicher Vereine den Anstoß zu geben; sie wurde aber durch alle Auszeichnung, die ihr zu teil ward, nicht von ihrem schlichten einfachen Wesen abgebracht. — Gegen Ende ihres Lebens gab sie noch einmal ein Buch heraus, das den beiden vorigen änlich ist: „Unterhaltungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift", Leipzig 1855, 2. Aufl. 1856. In den letzten zwei Jaren fülte sie eine Abnahme ihrer Kräfte infolge eines Lungenleidens und starb am 1. April 1859 im 65. Jare. Sie hatte angeordnet, dass sie ganz so begraben werde, wie die Armenanstalt (damals) die Armen begrub, in einem niedrigen Sarge mit ganz flachem Deckel, um dadurch das Vorurteil gegen diese Beerdigungsweise bei ihren Armen zu bekämpfen.

Vgl. Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking in deren Auftrage von einer Freundin derselben [Fräulein Emma Poel in Altona] verfasst. Mit einem Vorwort von Dr. Wichern. Hamburg 1860.

Carl Bertheau.

Sigebert, um 1030 geboren, ein romanischer Belgier, wurde Mönch im Kl. Gembloux, wo er eine treffliche Schulbildung erhielt. Er hat dann die Schule des Kl. St. Vincenz zu Metz geleitet, kehrte aber um 1070 nach Gembloux zurück und wirkte da noch über 40 Jare als Lehrer und Schriftsteller mit allgemeiner Verehrung und Bewunderung. Er starb 5. Okt. 1112.

Daſs die Lüttícher Kirche größtenteils auf Seiten des Kaisers blieb, dazu hat er im Gregorianischen Streit viel beigetragen. Ungescheut sprach er seine Meinung in Abhandlungen aus, die in Briefform erschienen. Auch bearbeitete er ältere Legenden, und feierte Bischof Dietrich von Metz (965—984), den Stifter des genannten Klosters daselbst, in einer Biographie, Mon. Germ. SS. 4, 461 bis 483. Dazu haben wir von ihm ein Leben Wicberts, des Gründers von Gembloux, Mon. Germ. SS. 8, 507—516, und eine Geschichte dieses Klosters, Mon. Germ. SS. 8, 523—542. Sein Hauptwerk ist aber die Chronik, Mon. Germ. SS. 6, 300—374; sie genoſs einst ungemeine Autorität, aber das meiste hat er aus auch sonst bekannten Quellen, seine Angaben leiden an Ungenauigkeit, und so sehr er gerade auf Feststellung der Chronologie hinarbeitete, fehlt es ihm doch auch hier, mehr als man erwarten sollte. Für die neuere Geschichte ist Parteilosigkeit sein Prinzip, er kann aber der Kurie gegenüber sich nicht aller Miſsbilligung enthalten. Seine Schriften hat er in seinem Buche De scriptoribus ecclesiasticis selbst aufgezält; dieses am besten gedruckt in A. Miraei Bibliotheca ecclesiastica ed. II cur. J. A. Fabricio, übrigens von wenig Wert.

Man sehe: S. Hirsch, De vita et scriptis Sigiberti, Berol. 1841; Bethmann, Vorrede zur Chronik, Mon. Germ. SS. 6, 268 ff.; W. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, 3, 1039, Aufl. 4; W. Wattenbach, Geschichtsquellen, 1, 73. 300; 2, 99. 119—127, Aufl. 4. **Julius Weizsäcker.**

Sigismund, Johann, Kurfürst von Brandenburg und die Einfürung des reformirten Bekenntnisses in die Mark. — Die Mark Brandenburg hatte wärend des 16. Jarhunderts je nach der persönlichen Stellung der Kurfürsten die verschiedensten Schwankungen in der religiösen Frage durchgemacht. Joachim I. hatte mit Gewalt jede lutherische Regung im Lande wie in der eigenen Familie zu unterdrücken, ja noch über seinen Tod hinaus sein Volk der katholischen Kirche

zu erhalten versucht. Unter Joachim II. waren nach anfänglichem Zögern diese Schranken gefallen, die Reformation hatte ihren Einzug halten können, aber manche Trübungen und Unklarheiten erwuchsen aus dem Versuch Joachims, sich im Kultus möglichst eng an katholischen Ritus anzuschließen, und aus seinem kirchenpolitischen Programm, Rom und Wittenberg mit einander auszugleichen. Die Verwirrung wuchs in den Jaren des Augsburger Interims; dann folgte seit dessen Beseitigung eine kräftige, aber sehr äußerliche Reaktion ins Luthertum bei Gelegenheit der Osianderschen Streitigkeiten; die Melanchthonianer unterlagen in mehrjärigen Kämpfen. Andreas Musculus ist der theologische Repräsentant der jetzt zum Siege gelangten Richtung. Es folgte unter Johann Georg (1571—98) die Zeit der unbestrittenen Herrschaft des strengsten Luthertums. Die Konkordienformel, an welcher die märkischen Theologen Musculus und Christof Cornerus mitgearbeitet hatten, wurde — teilweise mit Gewalt — eingefürt, die Geistlichkeit in ihrem Sinne purificirt; das 1572 in Frankfurt a. O. erschienene Corpus doctrinae Brandeb. hebt in gesperrtem Drucke Luthers Wort, daſs er Zwingli mit aller seiner Lehre für einen Unchristen halte, möglichst nachdrücklich hervor, landesherrliche Befehle verschlossen das Land gegen das Eindringen calvinistischer Bücher. Der brandenburgische Kanzler Diestelmeyer ist bekannt durch sein Dictum: „impleat nos Deus odio Calvinistarum.“ Auf Johann Georgs Befehl hatte nicht nur sein Son und Nachfolger, sondern auch schon der Enkel Johann Sigismund durch Revers (27. Januar 1593) geloben müssen, „bei der lutherischen Lehre (incl. Konkord.-Form.) zu bleiben, auch künftig in Schulen und Kirchen diesem zuwider keine Veränderung machen, noch derentwegen einigen Unterthan oder treuen Lehrer beschweren noch verfolgen zu wollen“. Aber schon unter Joachim Friedrich (1598—1608) änderten sich die Verhältnisse, wenn auch die Untertanen noch wenig davon merkten. Der katholischen Reaktion im Reiche gegenüber empfand er es als Pflicht, für die Gesamtheit der Protestanten einzutreten; als Politiker betrachtete er beide protestantische Konfessionen als zusammengehörig und auf gemeinsames Wirken angewiesen und bante damit in seinem Hause zugleich eine versönliche und freundliche Stimmung den bisher so gehaſsten Calvinisten gegenüber an. Sein Son Joh. Sigismund, geb. 18. November 1572 zu Halle, war anfangs streng lutherisch beim Großvater erzogen worden; der eifernde Lutheraner Simon Gedicke hatte ihn unterwiesen. Aber dann war er gerade in den für neue Ideeen empfänglichsten Jaren in ganz andere Kreise gefürt worden: als 16jähriger Jüngling war er nach Straßburg gezogen, wo ein Oheim das Bistum verwaltete. Durch seine Verlobung mit Anna von Preußen (1591) zu Erbansprüchen auf die Jülichschen Lande berechtigt und dadurch in weit ausschauende politische Pläne getrieben, im persönlichen Verkehr mit reformirten Fürsten und Theologen, in denen er gar nicht die Gotteslästerer und Unchristen widerfand, als welche sie ihm geschildert worden waren, angenehm berürt von dem feineren Tone und höheren geistigen Zuge, den er bei ihnen fand, erschloſs er sich schon in den letzten Jaren der Regierung seines Vaters — er nennt das J. 1606 — völlig der reformirten Lehre und zögerte seitdem nur mit dem öffentlichen Übertritt. Daſs sein Bekenntniswechsel auf persönlicher Überzeugung beruhte, kann nach allen seinen Aussagen nicht füglich bezweifelt werden (man vergl. besonders sein Schreiben an die Stände, Naumburg 28. März 1614); nur die Frage scheint gestattet zu sein, ob etwa sein öffentliches Hervortreten mit seinem Konfessionswechsel durch politische Erwägungen bestimmt worden sei? Seine lutherischen Zeitgenossen haben ihm politische Beweggründe nicht untergeschoben, haben vielmehr umgekehrt seinen Schritt als politisch verkehrt und gefarbringend angesehen, da er Brandenburg und Kurchsachsen auseinander treibe, und somit unter Hinweis auf politische Rücksichten ihn zurückzuhalten gesucht. Freilich wuſsten jene wol nicht, daſs Sachsen selbst Ansprüche auf Jülich erheben wollte, daſs also dort nicht ein Bundesgenosse, sondern ein Rivale Johann Sigismunds sei. Der Gedanke, daſs die politische Notwendigkeit, bei den Niederländern einen Rückhalt zu gewinnen, Einfluſs geübt habe, liegt sehr nahe. Joh. Sigismund selbst hat erklärt, daſs sein Gewissen ihm nicht länger Ruhe gelassen habe. Und jedenfalls ge-

stalteten sich damals in der Mark selbst die Dinge so eigentümlich, dass er notgedrungen Farbe bekennen musste. Schon am Himmelfartstage 1613 war in der Berliner Schlosskapelle für den zu Besuch anwesenden Landgrafen Moritz von Hessen-Cassel zu großem Verdruss der lutherischen Geistlichkeit reformirter Gottesdienst gehalten worden. Der Bruder des Kurfürsten, Markgraf Ernst, der bereits die Konfession gewechselt hatte, ließ im Juli desselben Jares in Berlin sich durch einen aus Anhalt berufenen Geistlichen (Füssel) das Abendmal reichen, worauf Simon Gedicke unterm 27. Juli eine ziemlich heftige Beschwerde wegen Verletzung der Parochialrechte und „Verdacht des leidigen Calvinismi" an den die Statthalterschaft in der Mark fürenden Markgrafen Johann Georg eingereicht hatte, die in ausfürlichem, offenbar unter Mitwirkung eines ref. Theologen abgefassten, bitteren Bescheide (8. Okt.) abgefertigt wurde. Dazu kam drittens, dass der 1612 als Adjunkt des lutherischen Hofpredigers Müller nach Berlin berufene Prediger Salomo Finck sich sehr bald als Calvinist decouvrirte, durch seine Predigten nicht allein seine luth. Kollegen, sondern auch den gemeinen Mann in Aufregung brachte, sodass sich der Ausschuss der Stände veranlasst fülte, den Generalsuperintendenten Pelargus in Frankfurt a. O. zu amtlichem Einschreiten gegen diesen Calvinisten aufzufordern (7. Dezember 1613), worauf dieser jedoch ausweichend — man möge auf eine öffentliche Disputation warten; er habe jetzt zu viel Amtsgeschäfte u. dgl. — geantwortet, damit aber natürlich sich selbst in den nicht unbegründeten Verdacht der Konnivienz gegen den Calvinismus gebracht hatte. Die Aufregung wuchs durch eine Schrift Simon Gedickes vom 15. Okt. 1613 „wider die neuen Schmeißvögel, die alles verunreinigen wollen". Als der Kurfürst nun im Dezember vom Rhein in die Mark zurückkehrte, da sah er sich vor die Alternative gestellt, entweder den Statthalter zu desavouiren und gegen Finck und Pelargus einzuschreiten — wie die Stände begehrten — oder selber mit seinem reformirten Bekenntnis offen hervorzutreten. Er wälte das letztere. Am 8. Dez. petitionirten die Stände bei ihm, er wolle den Hofprediger Finck abschaffen, den Generalsuperintendenten und das Konsistorium zu ihrer Amtspflicht gegen irrige Lehre anhalten, selber auch seines Reverses eingedenk sein; gleichzeitig wendeten sie sich an die streng lutherische Kurfürstin mit der Bitte, ihren Gemal vor dem gefürchteten Schritte zu warnen, den sie mit Hinweis auf die für jüngere Glieder des Hauses etwa zu erlangenden Bistümer als höchst unklug darstellten. Joh. Sigismund antwortete damit, dass er am 12. Dezember von seinem Jagdschloss Grimnitz aus eine Reihe von Einladungen an hochgestellte Persönlichkeiten ergehen ließ mit der Aufforderung, am Weihnachtstage in der Domkirche zu Köln a. d. Spr. sich an einer Abendmalsfeier „one päpstliche Zusätze nach Form und Weise, wie es bei der Apostel Zeit und in den reformirt-evangelischen Kirchen bräuchlich sei", zu beteiligen. Ferner citirte er am 18. Dez. die Geistlichen der Städte Berlin und Cöln aufs Schloss, ließ ihnen durch seinen Kanzler Prückmann (einen Calvinisten) ankündigen, er beanspruche keine Herrschaft über die Gewissen seiner Untertanen, aber ebensowenig dürften diese ihm seinen Glauben vorschreiben; er verbiete somit alles unzeitige Schreien auf den Kanzeln und lasse sie wissen, dass er demnächst Kommunion nach reform. Weise werde halten lassen. Am Christabend fand darauf der Vorbereitungsgottesdienst (Füssel) statt, und am 1. Weihnachtstage spendeten im Dome Finck und Füssel an eine kleine Gemeinde von 55 Kommunikanten das Sakrament nach reformirtem Brauche. [Der Ritus war dabei der, dass von gewönlichem Weißbrot die Rinde abgeschnitten, die Krume in längliche Stücke geschnitten und diese dann bei der Distribution in Brocken gebrochen wurden.] — Entsetzt meldete Gedicke das Vorgefallene an den Dresdener Hofprediger Hoë von Hoënegg und veranlasste durch diesen, dass der Kurfürst von Sachsen sich (1. Februar 1614) mit einem dringenden Abmanungsschreiben an Joh. Sigismund wendete; dieser ließ ihm durch seinen Bruder darauf antworten, er habe die Veränderung nicht um zeitlichen Gutes, sondern um seiner Seligkeit willen vorgenommen. Sein Glaube sei der der verbesserten Conf. Aug., und diese Lehre sei im heil. Reiche zugelassen. (Die Kurfürstin Anna blieb treu beim lutherischen Bekenntnis; sie starb

1625 mit der letztwilligen Erklärung, der calvinischen Lehre feind leben und sterben zu wollen — an ihrem Grabe sprach trotzdem der reformirte Hofprediger und bewies dabei, dass die calvinsche Lehre die rechte sei.)

Vor seinem Lande erklärte sich der Kurfürst in dem Mandat vom 14. Februar 1614, in welchem er alles Schelten und Verdammen auf den Kanzeln verbot und als Lehrgrundlage für alle Prediger „die Lehre des göttlichen Wortes nach den 4 Hauptsymbolen [er zält das Chalcedonense mit], der verbesserten Augsb. Konf. und derselben Apologie" proklamirte. Die über diese Bekenntnisse hinausgehenden lutherischen Doktrinen werden sehr ungerecht als „Verfälschungen und selbsterdichtete Glossen und neue Lehrformeln etlicher müßigen, vorwitzigen und hoffärtigen Theologen" verboten. Wer dawider handle, solle zu Hofe citirt, verwarnt, eventuell abgedankt und noch schärfer bestraft werden. Übrigens wäre es ihm sehr erwünscht, wenn sich alle unzeitigen Eiferer „außerhalb unseres Kurfürstentums an solchen Orten niederlassen, da ihnen solch unchristlich Wüten zugelassen". Offenbar waltet hier noch der Gedanke ob, seine Untertanen nach sich zu ziehen, im ganzen Lande unter Beseitigung der Konk.-Form. und mit Unterschiebung der Augustana variata eine Art Union zu schaffen. Anders stellte er sich jedoch in seiner Confessio fidei, in welcher er am Schlusse deutlich erklärt: „weil der Glaube nicht jedermanns Ding sei, so wolle er zu diesem Bekenntnis keinen seiner Untertanen öffentlich oder heimlich wider seinen Willen zwingen, sondern den Kours und Lauf der Warheit Gott allein befehlen. Nur dass sich seine Untertanen des Lästerns und Scheltens gegen die Reformirten zu enthalten hätten". In demselben Sinne schrieb er den Ständen am 28. März 1614, „er wolle ihre Gewissen unverstrickt und unbeirrt lassen", wobei er sich freilich nicht versagen konnte, ihnen vorzurücken, dass die Conf. Aug. invariata „den abscheulichen und gotteslästerlichen Schwarm der papistischen Transsubstantiation gutheiße", dass die Konk.-Form. das Werk „des ehrgeizigen Pfaffen" Jak. Andreä sei und dass Luther „noch sehr tief in der Finsternis des Papsttums gesteckt" und seine Abendmalslehre „nicht vom heil. Geist, sondern vom Kard. Aliaco gelernt habe". Er hoffte eine Annäherung der Geistlichen an seine Anschauungen durch ein Religionsgespräch zu erreichen. Er lud zu einem solchen am 21. Juni 1614 sämtliche Berliner Geistlichen vor, mit der Erlaubnis, auch noch andere märk. Geistliche mitzubringen. Die Berliner holten sich in Wittenberg Rat und begehrten darauf Vorladung sämtlicher geistlichen Inspektoren (Superintendenten) der Mark; das geschah, und so sollte am 29. September auf dem Schlosse die Disputation stattfinden. Der Gen.-Sup. Pelargus, der von Amtswegen als luth. Kolloquent hätte vortreten müssen, schützte Krankheit vor und blieb aus; die übrigen 45 erschienenen märkischen Theologen hatten nicht den Mut, den reformirten Predigern Füssel und Finck, die freilich durch den zu Besuch anwesenden Heidelberger Abraham Scultetus eine sehr gefürchtete Verstärkung bekommen hatten, in offenem Redekampf zu begegnen.

In letzter Stunde verweigerten sie dem Kurfürsten die Disputation; trotzdem mussten sie auf dem Schlosse erscheinen und wurden aufgefordert, nun einmal Rechenschaft zu geben über all die Verdammungsurteile, die sie von der Kanzel herab über die Reformirten zu fällen pflegten. Beschämt baten sie, ihnen einen Disput hierüber zu ersparen, sie seien ja erbötig, brüderliche Liebe und Eintracht nach Möglichkeit zu erhalten: da verpflichtete der Kurfürst noch jeden Einzelnen mit Handschlag auf die Beobachtung seines Mandates und ließ damit die kleinlaut gewordene Schar nach Hause ziehen. Einzelne Geistliche, wie Gedicke und Willich, mussten, da sie die von ihnen in Druckschriften oder auf der Kanzel ausgesprochenen Anschuldigungen der Reformirten resp. Beleidigungen des kurfürstlichen Hauses nicht revociren wollten, das Land räumen. Eine geistige Kapazität, die den konfessionellen Streit mit Geist und Geschick hätte füren können, war nicht vorhanden, auswärtige Polemiker mussten für die verstummten Märker eintreten. Gegen Sal. Finck, der 1614 einen „Sakraments-Spiegel" mit sehr gewönlichen und platten Angriffen auf die Hostien der Lutherischen veröffentlichte (vgl. Unschuld. Nachrichten 1729, S. 217), erhob sich Hoë von Hoënegg

in seiner „Unvermeidlichen und um Gottes Ehre willen treuherzigen Erinnerung an alle . . lutherischen Christen“, Leipzig 1614. Gegen Martin Füssel schrieb namens der Königsberger Geistlichkeit Adam Prätorius seine Refutatio pseudo-lutherani Martini Fusselii, Königsberg 1614. Gegen die calvinistische „Neue Zeitung von Berlin, in zweyen Christlichen Gesprächen zweyer Wandersleute, Hanß Knorren und Benedikt Haberechten“ trat Leonhard Hutter in Wittenberg mit seiner „Gründlichen und Nothwendigen Antwort“, Wittenberg 1614, auf den Kampfplatz. Derselbe ist auch Verfasser der berümtesten Streitschrift jener Tage, des „CALVINISTA | Aulico-Politicus | Alter. | Das ist: | Christlicher vnnd | Nothwendiger Bericht, | von den fürnembsten Politischen | Heubt Gründen, durch welche man, die | verdampte Calvinisterey, in die Hochlöbl. | Chur vnd Marck Brandenburg ein- | zuführen, sich eben stark be- | müehet. | “ — Wittenb. 1614 *). In dieser werden die Calvinisten abkonterfeit als Leute, welche Gottes Allmacht leugnen, Gott zum Ursacher der Sünde machen, in der Christologie Nestorianer, ferner Leugner der Erbsünde und der Kraft des Verdienstes Christi zur Erlösung der gesamten Menschheit sind; sie lehren, daſs man auch one Glauben selig werden kann, bestreiten die Kraft der Taufe zur Widergeburt; in der Abendmalslehre „wimmeln“ ihre Schriften von Irrlehren. Gegen Pelargus als Apostata, Mameluken u. s. f. spitzten verschiedene Polemiker ihre Pfeile.

Die Konfession Joh. Sigismunds verfolgt die dem deutschen „Calvinismus“ eigene Tendenz, sich als das eigentliche, nur von der „papistischen Superstition“ und „dem abgöttischen oder von menschlicher Andacht erdichteten Ceremonien“ gereinigte Luthertum, als den legitimen Bekenner der Augsb. Konfession, „so anno 1530 Kaiser Carolo V. übergeben und nachmals in etlichen Punkten notwendig übersehen und verbessert worden“, auszugeben. In dieser Conf. Sigismundi werden daher auch nur die Punkte hervorgehoben, in denen eine derartige Reinigung stattgefunden hat: a) in der Christologie, indem die Ubiquität der menschlichen Natur Christi als Eutychianismus abgewiesen wird; b) in Bezug auf die Taufe wird der Exorcismus als „abergläubische Ceremonie“ verworfen, die Taufe selbst ziemlich unklar als ein „Zeichen oder Werk Gottes“ bezeichnet, „darin unser Glaube gefordert wird, durch welchen wir wiedergeboren werden“; c) im Abendmal wird die Koinzidenz eines leiblichen Genusses von Brot und Wein und eines durch den Glauben vermittelten Genusses von Christi Leib und Blut gelehrt. Das Brot ist „sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade“, — nicht ein leeres Zeichen, sondern ein Trost-, Dank- und Liebesgedächtnis. Der Glaube ist der Mund, der Leib und Blut empfängt, daher können Ungläubige solches nicht empfangen. Das Brot muſs natürliches, ungesäuertes sein, nicht Hostien, die nur Scheinbrote sind. Das Brotbrechen hat Christus selbst befohlen, es darf also nicht unterlassen werden. Der Kurfürst will diese Art der Administration des Abendmales niemandem aufdrängen, doch mag jeder bedenken, ob es besser sei, Christo oder dem Antichrist hierin zu folgen (!). d) „Die Lehre von der Gnadenwal“ ist einer der allertröstlichsten Artikel, denn er sagt aus, „daſs Gott aus purlauterer Gnade one alles Verdienst, ehe der Welt Grund gelegt war, zum ewigen Leben verordnet und auserwält habe alle, so an Christum beständig glauben.“ [Das klingt, als geschehe die praedest. respectu praevisae fidei; aber dann heißt es weiter:] „Wie er sie von Ewigkeit geliebt, so schenkt er ihnen aus lauter Gnade den rechtschaffenen Glauben und Beständigkeit.“ „Zu sagen, daſs Gott propter praevisam fidem auserwält habe, ist pelagianisch.“ Aber dann sagt die Conf. wider: „Ursache der Sünde ist allein der Unglaube und Un-

*) Irrtümlich ist Real-Encycl. [2] VI, 177 Hoë als Verf. genannt. Hütter bezeichnet sich nicht nur auf dem Titel, sondern auch in der Vorrede an Joh. Sigism., d. d. Wittenb. Jubilate 1614 mit aller nur denkbaren Deutlichkeit als Verf. dieser Streitschrift. — Übrigens bezieht sich das „politicus“ im Titel nicht etwa auf Gründe der Statspolitik, sondern es ist das „Politische“ gerügt, daß man unter dem Vorwande, das Luthertum von allerlei unechten Beimischungen reinigen zu wollen, es in Warheit zu stürzen suche. — Es sei noch bemerkt, daſs die neuerdings erschienene Schrift von Wangemann, Joh. Sigismund und P. Gerhard, Berlin 1884, für diesen Artikel nicht mehr benutzt werden konnte.

gehorsam der Gottlosen." „Der Ratschluſs zur Verwerfung und Verdamnis ist nicht ein absolutum decretum, sondern erfolgt um des Unglaubens willen." Hier liegen Unklarheiten vor, die wol aus dem vermittelnd melanchthonianischen Charakter der deutschen „Calvinisten" zu erklären sind.

Joh. Sigismund blieb hinfort im ganzen dem Grundsatz treu, seinen Untertanen seinen Glauben nicht aufzudrängen. Seine Hofkirche wurde reformirt — doch blieb der lutherische Hofprediger Müller bis an sein Ende im Dienste —, spärliche und zum teil nur kümmerlich bestehende reformirte Gemeinden bildeten sich namentlich an den Orten, wo kurfürstliche Schlösser sich befanden. In unionistischem Sinne verfur der Kurfürst mit den Frankfurter Universitätsstatuten, aus denen er die Lehrsätze der Ubiquität und Manducatio oralis entfernte und die Verpflichtung auf die Konk.-Form. strich. Im Doktoreide blieb zwar die Verpflichtung auf die Confessio Carolo V. Augustae exhibita, aber anstatt der haeretica dogmata Sacramentariorum sollten fortan die dogmata Ubiquitariorum verworfen werden. Eine gewisse Unklarheit des Bekenntnisstandes wurde besonders auch durch die schwankende Haltung des lutherischen Gen.-Superint. Pelargus hervorgebracht; so ordinirte dieser 1624 in der Frankfurter Oberkirche zwei reformirte Geistliche unter Assistenz dreier lutherischer Diakonen. Joh. Sigismund hat aber sein Land vor großen Wirren und Nöten bewart durch den hochherzigen Entschluſs, von seinen territorialen Rechten über den Bekenntnisstand seiner Untertanen keinen Gebrauch zu machen: zugleich aber hat er durch dieses Schonen des Glaubens seines Volkes seinen Nachfolgern den Unionsgedanken nahe gelegt, der seitdem kirchliche Tradition des brandenb.-preuß. Herrscherhauses geworden und geblieben ist.

Litteratur: Vorzügliche Zusammenstellung des urkundlichen Materials bei Hering, Histor. Nachricht von dem ersten Anfang der evang.-ref. Kirche in Brandenburg, Halle 1778. Ders.: Beiträge zur Geschichte der evang.-reformirten Kirche in den Preuß.-Brandenb. Ländern, Breslau 1784. Die wichtigsten Urkunden in: Des Durchlauchtig- | sten, Hochgebornen Fürsten vnd Herrn, Herrn Jo- | hann Sigmunds, . . . | Bekänntnis | Von jetzigen vnder den Euangelischen schweben- | den, vnd in streit gezogenen puncten. | 1614, 4°. Mylius, Corpus Constitt. Marchicarum I, 354 fg. Eine Reihe Schweidnitzer Programme von Julius Schmidt, „Zur Geschichte des Kurfürsten Joh. Sigismund" (IV. Beitrag 1866). L. v. Ranke, Zwölf Bücher Preuß. Gesch., Leipz. 1874, I, 185—192. Droysen, Geschichte der Preuß. Politik, II, 2 (Leipzig 1859), S. 510 f.

Kawerau.

Sihon, s. Amoniter Bd. I, S. 349.

Silas, s. Paulus Bd. XI, S. 366.

Silverius, Papst, ist der Son des Papstes Hormisdas. Sein kurzer Pontifikat fiel in die Zeit der Kämpfe des oströmischen Reichs und der Gothen. Er verdankte seine Erhebung dem Gothenkönige Theodat, den er durch Geld für sich gewann; eine ordentliche Wal fand nicht statt; der Tag seiner Ordination ist der 8. Juni 536. Durch die Landung Belisars in Italien und dessen rasche Erfolge wurde die Lage des Papstes eine höchst schwierige. Der Schützling des Gothenkönigs trat nun in Verbindung mit dem Feldherrn Justinians; im Einverständnis mit dem Papste besetzte Belisar am 9. Dezember 536 Rom. Aber die Verbindung war nicht von Dauer. Silverius hatte den Hof in Konstantinopel gegen sich eingenommen, indem er der Widereinsetzung des von seinem Vorgänger Agapet gestürzten Patriarchen Anthimus Widerstand leistete; er suchte deshalb wider eine Stütze an den Gothen. Denn man kann kaum zweifeln, daſs er sich in geheime Unterhandlungen mit Vitigis, dem Nachfolger des entthronten Theodat, einließ, daſs er ihm die Stadt in die Hände spielen wollte, deren Thore eben erst auf seinen Antrieb den Griechen geöffnet worden waren. Zwar erklärt die Biographie des Silverius im Papstbuch diese Anklage für falsch; ebenso auch Liberatus in seinem Breviarium. Aber sie ist an sich nicht unwarscheinlich: der

Papst mochte hoffen, unter gothischer Herrschaft leichter an dem Chalcedonense festhalten zu können, als unter griechischer, und Beziehungen zu den Gothen hatte er ja bereits. Der Fortsetzer des Marcellinus Comes berichtet sie als Tatsache, und Procop, Liberatus und das Papstbuch zeigen wenigstens, daſs der Verdacht allgemein war. Belisar hielt ihn für gegründet, denn im März 537 entsetzte er Silverius des Pontifikats und sandte ihn als Mönch nach Griechenland; er muſste in die Verbannung nach Patara in Lycien gehen. Sein Nachfolger wurde Vigilius, der sich durch Nachgiebigkeit in der dogmatischen Frage die Gunst des Hofes in Konstantinopel erkauft hatte. Nach einiger Zeit wurde der Prozeſs gegen Silverius wider aufgenommen; man brachte ihn nach Italien zurück: aber das Ende war wider seine Verurteilung, er wurde nach der Insel Palmaria im tyrrhenischen Meere verwiesen. Hier ist er hochbejart gestorben; das Todesjar steht nicht fest.

Vita Silverii im lib. pontif. Liberati breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum c. 22. Procopius, De bello Gothico, I, 25. — Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif., Rom. p. 115. Bower-Rambach, Unparth. Historie der römischen Päpste, III. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, II. Hefele, Conciliengeschichte, II. **Hauck.**

Silvester I., Papst. In die Zeit des Pontifikats Silvesters I. fällt das wichtigste Ereignis der Geschichte der alten Kirche: der Friedensschluſs zwischen dem römischen Stat und dem Christentum durch den Übertritt Konstantins, fällt der Anfang des arianischen und des donatistischen Streits. Nirgends aber tritt Silvester mithandelnd hervor. Erst die mittelalterliche Papstsage hat ihn in Beziehung zu Konstantin gesetzt; das einzige, was über seine Beteiligung am arianischen Streite bekannt ist, ist die durch Eusebius (Vit. Const. III, 7) bezeugte Tatsache, daſs er zwei römische Presbyter als Gesandte zum nicänischen Konzil schickte. Ebenso war er auf der 314 von Konstantin berufenen Synode von Arles durch eine Gesandtschaft vertreten (Mansi, Coll. conc. II, 476); die Synode teilte ihm ihre Beschlüsse mit, aber nicht zur Bestätigung (quid decrevimus communi consilio caritati tuae significamus, ut omnes sciant quid in futurum observare debeant, l. c. p. 471).

Nach dem catalogus Liberianus begann der Pontifikat Silvesters am 31. Januar 314 und reichte bis 31. Dezember 335.

Biographie im lib. pontif. (legendarisch). Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. Roman. S. 28 f. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 259. **Hauck.**

Silvester II., Papst. Das Geburtsjar Gerberts ist unbekannt; da er sich als Erzbischof von Ravenna (998—999) als alten Mann schildert (ep. 214), so muſs er vor 950 geboren sein, da aber sein Schüler Richer ihn 970 noch als adolescens und juvenis bezeichnet (Hist. III, 43 f.), so kann man mit dem Ansatz seiner Geburtszeit nicht allzuweit über das Jar 950 zurückgehen. Seine Heimat ist die Auvergne, vielleicht die Stadt Aurillac (Dep. Cantal), deren Benediktinerkloster er schon als Knabe übergeben wurde: er blieb wärend seines ganzen Lebens in Verbindung mit dem Abte Gerald und mit dessen Nachfolger Raimund: das Kloster in Aurillac betrachtete er als seine Heimat (vgl. bes. ep. 199). Hier wurde er zuerst in das Wissen der Zeit eingefürt, hier wurde man auch alsbald auf sein hervorragendes Talent aufmerksam. Die Anwesenheit des spanischen Dux Borell im Kloster (967) gab Anlaſs zur Übersiedelung Gerberts nach Spanien. War der Unterricht in Aurillac in erster Linie grammatisch, so boten sich ihm in Spanien, dessen geistiges Leben durch die Berürung mit den Arabern angeregt und befruchtet war, reichere Bildungsmittel dar: an dem Bischof Hatto von Vich in Catalonien fand er einen Lehrer, der den Grund zu dem mathematischen, astronomischen und musikalischen Wissen legte, das ihm später den höchsten Ruhm gebracht hat. Aber nur den Dienst einer hohen Schule leistete ihm Spanien; seines Bleibens war nicht dort, sein Geschick fürte ihn weiter nach Rom. In der Begleitung des Bischofs Hatto kam er 970 an den päpstlichen Hof. Seine Kennt-

nisse in der Astronomie und Musik nahmen den Papst Johann XIII. für ihn ein; er empfahl ihn Otto d. Gr. So wurde die folgenreiche Verbindung Gerberts mit dem sächsischen Kaiserhause angebant. Doch auch der Aufenthalt in Rom war nur eine Episode in seinem Leben; noch reizte ihn nicht der Dienst der Großen und der Verkehr mit ihnen, sein Sinn stand nach Wissen: der dialektische Ruhm eines Rheimser Archidiakonus G., der als Gesandter König Lothars von Frankreich damals nach Rom kam (Vermutungen über seinen Namen bei Büdinger und Prantl), bewog ihn, sich an ihn anzuschließen und ihm nach Rheims zu folgen, um sich in seiner Kunst unterweisen zu lassen. In Rheims aber traf er den Mann, der mehr als irgend ein anderer bestimmend auf sein Leben eingewirkt hat, den Erzbischof Adalbero. Bischof einer französischen Stadt, aber Sprößling einer lothringischen Familie, hatte er sein Bistum durch den Einfluss Ottos d. Gr. erlangt, und ihm, wie seinem Sone und Enkel, war er mit wandelloser Treue ergeben. Er fülte sich mindestens ebensosehr als Fürst wie als Bischof, in den politischen Dingen war er viel und mit Glück tätig. Einem Manne des großen öffentlichen Lebens trat der Schüler der Wissenschaft somit nahe; es konnte nicht fehlen, dass sein beweglicher Geist davon einen Eindruck empfing: der wissenschaftliche Ruhm blieb nicht das einzige Ideal Gerberts; es erhob sich daneben, darüber die Lust an einer großen Stellung.

Zunächst bestimmte ihn Adalbero nicht nur zu lernen, sondern zu lehren; er unterwies, wie in der Mathematik, so auch in der neuerworbenen Kunst der Dialektik, wol damals bereits mit dem Gedanken sich beruhigend, den er später einmal aussprach: Wir lehren was wir wissen und lernen das, was wir nicht wissen (ep. 118). Richer (III, 46—54), teilt den Studiengang mit, den er einhielt: er erklärte in seinen Vorlesungen Schriften der Alten; den Beginn machte er mit der Isagoge des Porphyrius; es folgten die Kategorieen des Aristoteles und das Buch *περὶ ἑρμηνείας*, alles natürlich in lateinischer Übersetzung; dann die Topik Ciceros und eine Anzal logischer Schriften des Boethius. Als Vorbereitung zur Rhetorik wurden die Dichter gelesen: Virgil, Statius, Terenz, Juvenal, Persius, Horaz, Lucan; nach dem rhetorischen Unterricht übergab Gerbert seine Schüler einem Disputator, damit sie bei ihm sich Schlagfertigkeit und Gewandtheit im Wortgefecht aneigneten. Den Abschluss des Unterrichts bildeten die vier mathematischen Fächer: Arithmetik, Musik, Astronomie und Geometrie. Richer erzält, dass Gerbert mit glühendem Eifer bei den Studien gewesen sei; auch sein mechanisches Geschick kam ihm zu statten: er riss seine Schüler zur Bewunderung hin durch Anfertigung von allerlei astronomischen Instrumenten. So stieg nicht nur die Zal seiner Schüler: auch sein Ruhm erfüllte bald wie Frankreich, so Deutschland und Italien. Er verwickelte ihn in ein gelehrtes Turnier mit dem Sachsen Ortrik, das in Ravenna in Gegenwart Kaiser Ottos II. ausgefochten wurde (980). Nach Richers Bericht (III, 56—65) endete es sehr ehrenvoll für Gerbert, der von dem Kaiser reich beschenkt nach Frankreich zurückkehrte. Doch warscheinlich ist die letztere Nachricht irrig, wie Richer auch außerdem über das Gespräch Unmögliches berichtet: er verlegt es noch unter Otto d. Gr. Und sollte Gerbert auch wirklich von Ravenna nach Frankreich zurückgekehrt sein, so nur, um seine Verhältnisse in Rheims zu lösen, denn in dieser Zeit erhielt er von Otto II. die Abtei Bobio bei Pavia. Der quondam scholasticus, wie sich Gerbert als Abt wol bezeichnet, trat damit ein in die Reihe der Großen des Reichs: nicht nur die Verwaltung des Kloster-Besitzes lag ihm ob, er musste auch in den politischen Dingen Stellung nehmen, Partei ergreifen. Die berühmte Stiftung des Irländers Columba war überaus reich begütert in ganz Italien (ep. 17: Quae pars Italiae possessiones beati Columbani non continet?); aber die Güter waren zum großen Teil dem Kloster entfremdet, die Mönche litten geradezu Not (vergl. bes. ep. 13). Die Bemühungen Gerberts, hier Wandel zu schaffen, nicht minder seine Treue gegen den Kaiser, machten seine Lage zu einer äußerst schwierigen: In welchem Teile Italiens, jammert er bald, habe ich nicht Feinde? meine Kraft ist den Kräften Italiens nicht gewachsen (ep. 17, vgl. ep. 21). Er wurde seiner Würde niemals froh; sein früheres Leben dünkte ihn

verlorene Freiheit (ep. 15: Gerbertus quondam liber) und er wünschte sich, lieber in Frankreich allein arm zu sein, als in Italien mit so vielen Armen zu betteln (ep. 13). Der Tod Ottos II. brachte ihn vollends zur Verzweifelung: Kirche und Stat schienen ihm vom Untergange bedroht, jeder fernere Widerstand gegen die Italiener vergeblich (ep. 22). So kam er zu dem Entschluss, Bobio zu verlassen (984 oder Ende 983, vgl. ep. 112): er entzog sich damit der Notwendigkeit, in Verhandlungen mit den Feinden des Kaisers einzutreten (ep. 115).

Sein Weg fürte ihn zurück nach Rheims, zu den Studien, die er, eine zeitlang unterbrochen, nie vergessen hatte (ep. 22), „zu den süßen Früchten der freien Künste“ (ep. 115). Er trat wider als Lehrer auf, sammelte eine möglichst reiche Bibliothek (ep. 118); aber trotz aller Liebe zu dem wissenschaftlichen Leben, nur scholasticus wollte und konnte er nicht wider sein; die Abtei Bobio aufzugeben, konnte er sich nicht entschließen, ja was ihm vorher nur wie eine Last erschien, wurde ihm jetzt wertvoll (ep. 29); er dürstete nach einer neuen kirchlichen Stellung, der Kaiserin Theophano ließ er sich für irgend ein Bistum empfehlen (ep. 100). Und auch zu einer ruhigen Lehrtätigkeit gelangte er nicht wider; als Sekretär Adalberos wurde er Teilnehmer an dessen politischer Tätigkeit. Der Erzbischof von Rheims bewies sich in diesen für die Herrschaft Ottos III. gefarvollen Jaren als ein überaus wichtiger Bundesgenosse des kaiserlichen Kindes; sein Ziel war, Lothringen ihm zu erhalten; die Absichten Heinrichs von Baiern und die Intriguen Lothars von Frankreich zu vereiteln. Gerbert diente ihm dabei mit seiner stets gewandten Feder (vgl. die zalreichen Briefe aus dieser Zeit ep. 25 ff.). Im einzelnen ist der Gegenstand hier nicht zu verfolgen; auch ist Gerbert dabei kaum etwas anderes, als der vertraute Diener und Gehilfe seines Herrn, der dessen Anordnungen ausfürte. War das Augenmerk der Rheimser Politiker zunächst auf die deutschen Verhältnisse gerichtet, so doch nicht ausschließlich: bald wurden die französischen Dinge noch wichtiger als die deutschen. Der Tod Lothars (986) und kurz darauf der seines Sones Ludwig V. (987) bewirkte eine wichtige Wendung in Frankreich: besonders durch den Einfluss Adalberos wurde unter Verletzung des Erbrechts der lothringischen Karolinger Hugo Capet auf den französischen Thron erhoben (1. Juni 987); auch dabei war Gerbert mitwirkend; nicht one eine gewisse Befriedigung erzält er später das Gerede seiner Gegner, dass er Könige absetze und erhebe (ep. 161). Mit dem neuen Könige stand er in freundlichen Beziehungen; auch für ihn schrieb er einzelne Briefe (ep. 125 ff.), seinen Son Robert zälte er zu seinen Schülern. Um so ungünstiger freilich gestaltete sich sein Verhältnis zu Herzog Karl von Lothringen.

Am 23. Januar 989 starb Erzbischof Adalbero; Gerbert durfte erwarten und hatte gehofft, dass er das Bistum Rheims erhalten werde (ep. 154); aber er wurde übergangen. Hugo Capet veranlasste die Wal Arnulfs, eines illegitimen Sones des Königs Lothar; so suchte er die Karolinger den Raub der Krone vergessen zu machen. Arnulf leistete ihm den Eid der Treue, spielte dann aber Rheims seinem Oheim Karl von Lothringen in die Hände; es dauerte nicht lange, bis er offen auf des Herzogs Seite trat (Richer IV, 25 ff.). Gerbert, der eine zeitlang in der Treue gegen Hugo geschwankt hatte (ep. 167. 169), erklärte sich dann doch gegen Arnulf (ep. 168) und begab sich an den Hof Hugos (ep. 169). Dieser hatte alsbald nach der Einnahme der Stadt durch Karl, als Arnulf noch unschuldig schien, eine Rheimser Diözesansynode in Senlis abhalten und die Stadt mit dem Interdikt, die Verräter des Bischofs mit dem Banne belegen lassen (Act. conc. Rem. 14). Nachdem nun aber an den Tag kam, dass Arnulf selbst der Verräter war, forderte er, dass Johann XV. gegen ihn einschreite (ib. 24); das gleiche Verlangen sprachen die Bischöfe des Rheimser Sprengels aus (ib. 25). Und man wartete das päpstliche Urteil nicht ab: als Karl und Arnulf durch Verrat in die Gewalt des Königs gekommen waren, ließ er eine Synode in der Basilika des hl. Basolus bei Rheims zusammentreten (17. und 18. Juni 991), um über den gefangenen Erzbischof zu richten. Einen ausfürlichen Bericht über diese Versammlung geben die von Gerbert redigirten acta concilii Remensis ad s. Basolum. Da der Priester Adalgar, der dem Herzog Karl die Tore

von Rheims geöffnet hatte, als Zeuge wider seinen Bischof auftrat, so war dessen Schuld rasch konstatirt; es fragte sich nur, ob man wagen würde, ein Urteil über ihn zu fällen. Auf der Synode gab es eine Minorität, welche die Berechtigung hiezu bestritt; sie bestand aus den beiden Äbten Romulf von Sens und Abbo von Fleury und dem Scholasticus Johannes von Auxerre; sie stützte sich auf den pseudoisidorischen Satz, dass Anklagen gegen Bischöfe vor das Forum des Papstes gehörten, und forderte demgemäß die Restitution Arnulfs. Es läſst sich nun nicht behaupten, daſs die Bischöfe jenen Satz Pseudoisidors prinzipiell leugneten, obgleich ihnen die Erinnerung an das Verhalten der Afrikaner gegen die Päpste Zosimus und Bonifaz kam; sie urteilten vielmehr, daſs ihm durch die Schreiben an Johann XV. Genüge geschehen sei und sie stellten die Behauptung auf, daſs das Papsttum sich in einem Zustande so tiefen Verfalls befinde, daſs die Kirche sich nicht an dasselbe und seine Rechte gebunden halten könne. Die künsten Worte hat nach Gerberts Bericht dabei der Fürer der Synode, Arnulf von Orleans, gesprochen; er charakterisirte die letzten römischen Päpste, „diese monstra von Menschen, voll alles Schmählichen und one eine Spur der Kenntnis göttlicher und menschlicher Dinge". Wofür habe man einen solchen, auf erhabenem Throne sitzenden, in purpurnem und goldenem Gewande stralenden Menschen zu halten: „Mangelt ihm die Liebe und ist er aufgeblasen bloß durch das Wissen, so ist er der Antichrist, der im Tempel Gottes sitzt und sich zeigt, als wäre er Gott. Ist er aber weder in der Liebe gegründet noch durch Erkenntnis erhoben, dann ist er im Tempel Gottes gleichsam eine Statue, ein Götzenbild, von dem Antwort begehren einen Marmorblock fragen heißt." Der französische Episkopat verehre, wie er von seinen Vätern empfangen, die römische Kirche in der Erinnerung an den Apostelfürsten; one Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Päpste zu prüfen, erhole er ihre Bescheide, wenn es die Lage des Reichs gestatte; sie mögen dann eine gerechte oder eine ungerechte Vorschrift geben; im ersteren Falle werde Friede und Eintracht der Kirchen erhalten, im letzteren aber werde man auf des Apostels Ausspruch hören: Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt, sei es auch einen Engel vom Himmel, der sei verflucht. Man war entschlossen, vielleicht durch den König gezwungen, one Rücksicht auf Rom gegen Arnulf zu verfaren. Dieser suchte anfangs zu leugnen, wurde dann zu einem Geständnisse genötigt und verstand sich, nachdem ihm König Hugo das Leben zugesichert, zur Entsagung. An seiner Stelle wurde Gerbert zum Erzbischof von Rheims gewält (ep. 177 f.).

Er hatte das Ziel seines Ehrgeizes erreicht, eine neue, höhere kirchliche Stellung. Aber sein Erfolg fürte zu dem Unglück seines Lebens. Denn er kam durch die Annahme der Wal nicht nur in Zwiespalt mit Rom, sondern auch mit den entschieden kirchlich gesinnten Männern Frankreichs und Deutschlands, welche in der Absetzung Arnulfs ein Unrecht erblickten. Er muſste den Vorwurf hören, daſs die Triebfeder seines Verhaltens die Hoffnung gewesen sei, Arnulfs Stelle zu erhalten (ep. 180. 193). Doch verlor er den Mut nicht. Die Bedenken der Deutschen meinte er beseitigen, gegen Rom sich behaupten zu können. Dem ersteren Zwecke diente nicht nur die Veröffentlichung der Akten der Rheimser Synode, sondern Gerbert ließ es sich nicht verdrießen, in einem Brief an Wilderod von Straßburg sein Verhalten eingehend zu rechtfertigen (ep. 193). Aber er muſste erfaren, daſs die beredtesten Worte machtlos sind gegen eingewurzelte Überzeugungen; in Deutschland hielt man daran fest, daſs das Verfaren gegen Arnulf unrechtmäßig sei; man agitirte bei dem Papste gegen Gerbert (Rich. IV, 95). Dagegen standen die französischen Bischöfe treu zu ihm; auf einer Synode zu Chelles, warscheinlich im Mai 992, bestimmte er sie zu einem Beschluſs, der entschieden Partei für ihn ergriff, selbst auf die Gefar eines Bruches mit dem Papste (Rich. IV, 89: Placuit quoque sanciri, si quid a papa Romano contra patrum decreta suggereretur, cassum et irritum fieri, juxta quod apostolus ait: Hereticum hominem et ab ecclesia dissentientem penitus devita. Nec minus abdicationem Arnulfi, et promotionem Gerberti prout ab eis ordinatae et peractae essent, perpetuo placuit sanciri). Man hört jetzt die künsten Äußerungen

gegen Rom aus seinem Munde; er wendet den Spruch: Man muſs Gott mehr gehorchen als den Menschen, gegen den Papst; er behauptet: Sündigt der Papst an einem Bruder und hört er, öfter ermant, die Kirche nicht, so ist er nach Gottes Gebot für einen Heiden und Zöllner zu halten; belegt er den, der ihm nicht beistimmt, dann mit dem Banne, so kann er ihn dadurch nicht von der Gemeinschaft mit Christus trennen (ep. 196 an Siguin von Sens). Aber der Mann, auf diesem Wege weiterzuschreiten und die Konsequenzen seiner Worte zu ziehen, war Gerbert nicht. Johann XV. sandte einen Abt Leo als Legaten nach Frankreich und Deutschland, um die Rheimser Sache zu untersuchen und zu entscheiden. Dieser hielt am 2. Juni 995 zu Mouson in der Rheimser Diözese eine Synode, auf welcher sich jedoch nur vier deutsche Bischöfe einfanden, wärend sich die Franzosen auf Anlaſs des Königs ferne hielten. Die Verteidigungsrede, welche Gerbert hier hielt, ist bereits der Beginn des Rückzugs; man hört kein Wort des Angriffs auf Rom, vielmehr legt Gerbert den Nachdruck wider darauf, daſs nach Rom berichtet worden sei und daſs man achtzehn Monate lang vergeblich auf Antwort gewartet habe; er gibt zu, daſs bei seiner Wal möglicherweise eine kirchliche Vorschrift verletzt sein möge; nur behauptet er, das sei unter dem Zwange der Umstände, nicht aus übler Absicht geschehen. Er dachte offenbar an eine Verständigung mit Rom. Die Fortsetzung des Rückzugs war es, daſs Gerbert sich der Anordnung des Legaten, wodurch ihm geistliche Amtshandlungen vorläufig untersagt waren, fügte (Conc. Mosom. S. 245 ff. und Rich. IV, 99 ff.). Da in Abwesenheit der französischen Bischöfe eine Entscheidung nicht gefällt werden konnte, hielt der Legat am 1. Juli 995 eine neue Synode in Senlis (Richer) oder in Rheims (Aimoin). Sprach Gerbert hier, wenigstens in der Form, wider etwas schärfer, so erklärt sich das daraus, daſs er der französischen Bischöfe sicher war (orat. episc. habit. in conc. causeio S. 251 ff.)*). Zu einer Verurteilung kam es nicht, und Gerbert konnte die Sachlage für günstig genug halten, daſs er sich persönlich nach Rom begab, um eine Entscheidung herbeizufüren. Daſs er dabei nur an eine günstige Entscheidung dachte, ist selbstverständlich. Was ihm diese Zuversicht gab, war höchst warscheinlich die Anwesenheit Ottos III. in Italien seit März 996: er durfte voraussetzen, an ihm eine Stütze zu finden. Die Dinge nahmen nun aber einen ganz unerwarteten Lauf; denn im April 996 starb Johann XV., ihm folgte, von Otto erhoben, Gregor V. Der erste deutsche Papst war erfüllt von den Ideen der Cluniacenser; trotz der Verwandtschaft mit Otto III. konnte Gerbert bei ihm weit schwerer etwas zu erreichen hoffen, als bei Johann XV.; schon im Mai sprach der Papst bei der Weihe Herluins von Cambray von Gerbert als einem Eindringling (Gest. p. Cam. I, 111. M. G. Scr. VII, 449). Damit hatte er, genau genommen, seine Entscheidung schon feierlich verkündigt. Auch in Frankreich gestaltete sich die Lage für Gerbert ungünstiger, indem der Legat die Freilassung Arnulfs von König Robert erlangte; seine Restitution schien keineswegs unmöglich; Gerbert selbst sah die Verhältnisse jetzt so hoffnungslos an, daſs er die Aufforderung zur Rückkehr nach Rheims bestimmt ablehnte (ep. 200). Dazu wirkte nun freilich ein anderer Umstand mit; Gerbert war in ein nahes persönliches Verhältnis zu Otto III. getreten, eine Stellung, die seinem Ehrgeize weitere Aussichten eröffnete, als die Rückkehr nach Rheims. Schon die Mitteilung Ottos über seine Krönung (21. Mai 996) an die Kaiserswitwe Adelheid ist von seiner Hand (ep. 203); bald ist er dauernd in der Umgebung des jugendlichen

*) Die Beziehung dieser Rede auf die fragliche Synode scheint mir außer Zweifel zu stehen; dagegen halte ich causeio für einen unverbesserlichen Schreibfehler. Die Lösung Hefeles IV, S. 617 ist unmöglich; denn woher weiß Hefele, daſs Gerbert hier verurteilt wurde? Er kann nicht verurteilt worden sein, wenn er ep. 200 das judicium ecclesiae noch erwartet. Ep. 200 ist von Olleris sicher falsch datirt; sie kann erst nach dem Tode Hugo Capets (23. Oktober 996) und der durch den Legaten bewirkten Freilassung Arnulfs verfaſst sein: „quia me posito Remis, nuper eum absolvere decrevistis, et quia Leo romanus abbas ut absolvatur obtinuit, ob confirmandum senioris mei regis Roberti novum conjugium.“ Überhaupt scheint mir die Datirung der Briefe Gerberts auch nach Wilmans und Olleris einer neuen Untersuchung wert.

Kaisers: der bewunderte Gelehrte, vor dem der Kaiser sich seiner sächsischen Abkunft beinahe schämte, der große Mann, von dem er Rat auch in den Dingen des Stats begehrte und annahm (ep. 208), der treue Freund, den er mit mancherlei Gunst und Gaben überhäufte (ep. 206). Gerbert sonnte sich in der Bewunderung, die ihn am deutschen Hofe umstralte; er vergalt sie mit schmeichelhaften Lobsprüchen auf die Kaisermacht und die Kaisertaten (ep. 206. 209), auf die göttliche Klugheit Ottos (de rat. et rat. uti, praef.). In welchem Tone er von der Herrlichkeit seines Reiches sprach, zeigt die Widmung der Schrift de rationali et ratione uti, in der wir ein Denkmal des geistigen Lebens am Hofe Ottos besitzen: Unser, ruft er ihm zu, unser ist das römische Reich; es geben Kräfte das früchtereiche Italien, das kriegerreiche Gallien und Germanien, auch die tapfern Reiche der Scythen fehlen uns nicht. Unser bist du, Cäsar, der Römer Kaiser und Augustus, der du, geboren aus dem edlen Blute Griechenlands, an Herrschaft die Griechen übertriffst, über die Römer kraft Erbrechts gebietest und beide an Geist und Beredsamkeit überragst. Es ist ein oft gerühmtes, in der Tat sehr wenig erfreuliches Bild, das dieser Verkehr des Kaisers und des Philosophen bietet: der Enkel Ottos d. Gr. mit einem französischen Sophisten disputirend und phantastische Pläne ausdenkend, wärend das Reich Ottos d. Gr. eines Mannes bedurfte, der es zu erhalten verstand.

Doch Gerbert lebte nicht so ganz in der Freude an der Wissenschaft und dem Ideal des Reichs, dass er seine persönlichen Interessen dabei vergessen hätte. Zunächst kam seine Stellung am Hofe ihm im Verhältnis zum Papst zugut. Wärend Gregor V. die französischen Bischöfe, die an Arnulfs Absetzung teilgenommen hatten, auf einer Synode zu Pavia (997) suspendirte (can. 1 abgedruckt bei Olleris S. 545), wurde gegen Gerbert nichts unternommen. Es dauerte nicht lange, so beförderte der Kaiser seinen Freund auf das Erzbistum Ravenna; der Papst erteilte ihm am 28. April 998 das Pallium; freilich zeigt die Bulle, die er an ihn richtete, dass er sehr berechtigte Bedenken gegen seinen sittlichen Ernst hegte (Olleris S. 547). Aber Gerberts Geist war beweglich genug, sich sofort in die neue Lage zu finden; er erscheint nun als Bischof cluniacensischer Richtung, als Förderer der Pläne Gregors V. Schon am 1. Mai hielt er in Ravenna eine Provinzialsynode zur Abstellung gewisser Missbräuche und Einschärfung der älteren kirchlichen Vorschriften (Olleris S. 257); dann finden wir ihn auf einer Synode in Pavia, wo Maßregeln zum Schutze des Kirchenguts getroffen wurden (Sept. 998, Olleris S. 261); endlich ist er Teilnehmer an der letzten römischen Synode, welche Gregor V. hielt; er unterschrieb den Beschluss, in welchem sein ehemaliger Schüler Robert von Frankreich wegen seiner Ehe mit dem Banne bedroht ward (Mans. XIX, 225). Aber so wenig als einst in Rheims vermochte er nun in Ravenna ungehindert zu wirken, er fand Widerstand, den er nicht zu brechen vermochte (Vit. Heriberti 4 M. G. SS. IV, 742); es bewies sich auch hier, dass dem gewandten rührigen Litteraten das Talent zu herrschen fehlte.

Er sollte das noch an einem bedeutenderen Platze erfaren. Im Februar 999 starb Gregor V. und im April d. J. folgte ihm, erhoben durch den Einfluss Ottos III., Gerbert als Silvester II., der erste Franzose auf dem päpstlichen Stul. Welche Stellung er einnehmen würde, konnte nicht zweifelhaft sein. Wenn auch der sermo de informatione episcoporum mit seinen cluniacensischen Anschauungen (Olleris S. 269 ff.) vielleicht nicht von ihm gehalten ist, so bewies doch sein Verfaren gegen Arnulf von Rheims, dass Silvester II. Gerbert von Rheims nicht mehr kennen wollte; er verleugnete seine Vergangenheit, indem er die Absetzung Arnulfs als der Zustimmung Roms entbehrend, aufhob und ihn durch Widerverleihung von Ring und Stab als Erzbischof anerkannte (ep. 215).

Und nun konnte Silvester dem Kaiser die Hand leihen bei der Verwirklichung des Plans, das Reich neu zu konstituiren, losgelöst von seiner nationalen Basis im deutschen Volke. In der Tat geschahen dahin zielende Schritte: die Gründung des Erzbistums Gnesen (Thietmar, Chron. IV, 28) und die damit gegebene Loslösung der nord-

östlichen Kirchen aus ihrer Verbindung mit Magdeburg, die Organisation der ungarischen Kirche (Thietmar, Chron. IV, 38), wodurch Passau seinen Missionssprengel verlor, konnten als Erfolge betrachtet werden; tatsächlich dienten sie freilich nur der Schwächung Deutschlands und brachten Kaiser und Papst ihrem unerreichbaren Ziele nicht näher. Vollends unbefriedigend gestalteten sich die nächsten Verhältnisse; in Deutschland widerstand Erbischof Gieseler von Magdeburg dem Drängen des Papstes auf Widerherstellung des Bistums Merseburg durch Appellation an eine allgemeine Synode. Auch Willigis von Mainz vertrat seine zweifelhaften Rechte auf Gandersheim one viel Rücksicht auf den Papst und seinen Legaten, und er hatte dabei das Volk auf seiner Seite (Thangmar, V. Bernw. 14 ff. M. G. Scr. IV, 764 ff.). Nicht einmal mit einander waren Papst und Kaiser stets einig; dass es an Reibungen nicht ganz fehlte, ergibt der 217. Brief, auch wenn die berühmte Schenkungsurkunde über die acht Grafschaften (Olleris S. 551) als unecht aufgegeben werden muss. Vollends der Treue der Römer waren sie niemals sicher (ep. 220. 222); im Februar 1001 mussten sie Rom verlassen; Otto hat es nicht wider betreten, am 23. Januar 1002 ist er in Paterno gestorben. Dem Papste gelang es zwar, sich mit den Römern zu vertragen; aber mit dem Tode Ottos waren alle großen Pläne und Ideale zergangen, auch seine Kraft war gebrochen, am 12. Mai 1003 ist Silvester II. gestorben.

Von Gerberts Schriften ist die dialektische Schrift de rationali et ratione uti bereits erwänt; andere Schriften fallen in das mathematische Gebiet (Regula de abaco computi; libellus de numerorum divisione; Geometria Gerberti; epistola ad Adalboldum de causa diversitatis arearum in trigono aequilatero). Auf die Theologie bezüglich ist nur die Schrift de corpore et sanguine domini. Sie beschäftigt sich mit der Frage, ob der eucharistische und der historische Leib Christi identisch sei. Gerbert beantwortet sie in bejahendem Sinne, erklärt sich also für die Theorie des Paschasius Radbert.

Gerberts Gelehrsamkeit genoss unter seinen Zeitgenossen den höchsten Ruhm. Von der Gottheit selbst lässt ihn Richer nach Rheims gefürt werden, wie ein stralendes Licht habe er durch ganz Frankreich geleuchtet (hist. III, 43). Noch eine größere Huldigung brachte ihm die Folgezeit dar; seine Wissenschaft schien ihr das menschliche Maß zu übersteigen, sie konnte sie nur begreifen, wenn Gerbert ein Zauberer war. Vgl. besonders Wilh. Malmesb. Gest. Reg. Angl. II, 167 ff. Und in der Tat lässt sich nicht bezweifeln, dass Gerbert seine gelehrten Zeitgenossen überragte; das beweist nicht nur der Ruhm, den er fand, sondern auch die Klarheit und zielbewusste Schärfe dessen, was er schrieb, die umfassende Ansicht von Wissenschaft, der man bei ihm begegnet. Freilich schöpferisch war er so wenig, als irgend ein Mann dieser Zeit. Auch er sammelte Sentenzen aus den Vätern, quae possent sufficere si ad plenum et discrete essent intellectae. Sein Ziel war, zu diesem Verständnis zu verhelfen, wie er sich auch als Lehrer begnügte, Schriften der Alten zu erklären. Doch man darf Gerbert nicht nur als Mann der Wissenschaft beurteilen. Lange Jare war er politisch tätig, und wenn nicht seine Zeit, so hat um so mehr die Gegenwart den Politiker Gerbert gerühmt, hat man ihn doch einen Virtuosen in der realistischen Politik genannt. Aber sicher mit Unrecht. Denn Erfolg hatte Gerbert nur so lange, als er durch Adalbero von Rheims geleitet wurde; dann verfürte ihn seine Begeisterung für den Namen des Kaisertums, einem politischen Ziele nachzutrachten, das unerreichbar war. Das Ideal „eines friedsam durch Kaisermacht und Papstgewalt regierten Erdenrundes“ konnte nur ein Mann haben, der unfähig war, die Kräfte, die in der Welt wirkten, zu verstehen und zu beurteilen, und darum noch unfähiger, sie zu beherrschen. Man tut Gerbert kein Unrecht, wenn man ihn mehr für einen gewandten Publizisten als für einen großen Politiker erklärt. Und er war auch in der Politik nicht, was er überhaupt nicht war: ein fester und klarer Charakter; abgesehen von seiner Treue gegen das sächsische Haus — der einzige ganz reine Zug im Bilde Gerberts — und von seiner Begeisterung für das Kaisertum hatte er keinen politischen oder kirchlichen Standpunkt; er wurde ein anderer,

wenn er an einen andern Platz gestellt wurde. Dieser Wandel wurde ihm möglich, weil sein Verhalten stets bedingt war durch egoistische Motive, durch persönlichen Ehrgeiz. Sein Ziel hat er erreicht; er, der sich selbst gelegentlich als einen armen und fremden, weder reichen noch vornehmen Mann bezeichnete (ep. 193), nahm schließlich den höchsten Platz ein, den ein Mensch des Mittelalters erreichen konnte. Aber für Welt und Kirche hat er dort nichts geleistet. Der Pontifikat Silvesters II. ist in der Geschichte des Papsttums so inhaltslos wie der der unbedeutendsten Päpste.

Litteratur: Oeuvres de Gerbert par A. Olleris, Clermont 1867; bei Migne Bd. 137; Hock, Gerbert oder Papst Sylvester II. und s. Jahrh., 1837; Büdinger, Über Gerberts wissenschaftliche und politische Stellung, 1851; Werner, Gerbert von Aurillac, 1878; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, I, 5. Aufl. 1881. Wilmans, Jarbücher des deutschen Reichs unter Otto III, 1840; Baxmann, Politik der Päpste, II, 1869; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im M.-A. IV; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, II, 1867; Höfler, Die deutschen Päpste, I, 1839; Hefele, Conciliengeschichte, IV, 2. Aufl., 1879; Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M.-A., I, 1875; Prantl, Geschichte der Logik, II, 1861; Döllinger, Papstfabeln des M.-A. 1863. **Hauck.**

Silvester III. siehe den Art. Benedikt IX., Bd. II, S. 262.

Simeon, Stamm s. Israel, Geschichte bibl., Bd. VII, S. 176.

Simeon, *Συμεών*, Bischof von Jerusalem und als solcher Märtyrer geworden. — Unsere Nachrichten über diesen Mann verdanken wir dem Eusebius, der desselben in seiner Kirchengeschichte an fünf Stellen erwänt, und zwar in ausfürlicheren Berichten 3, 11; 3, 32 und 4, 22, mehr beiläufig 3, 22 und 3, 35. — Es fragt sich nun zuerst, wie haben wir die Notizen, die sich in diesen Stellen über die Familienverhältnisse des Simeon finden, zu verstehen? Die aus Hegesipp geschöpfte Nachricht des Eusebius, er sei der Son des Klopas, des Bruders des Joseph und somit ein Vetter Jesu gewesen, kann an sich einen gegründeten Zweifel nicht erwecken. Welche Folgerungen aus diesem Umstand über die Verwandtschaftsverhältnisse des Simeon zu Jesus bezw. zu Jakobus zu ziehen sein möchten, kann unerörtert bleiben. Zu einer Identifizirung unseres Simeon mit dem Apostel Simon liegen Anhaltspunkte nicht vor. Im Gegenteil, an der zuerst genannten Stelle 3, 11 ist so bestimmt zwischen den Aposteln und den Verwandten des Herrn geschieden und Simeon in die Reihe der letzteren gesetzt, dass wir one andere gewichtige Gründe gewiss nicht zu einer solchen Identifizirung uns veranlasst sehen könnten. Aber auch an den anderen Stellen ist von einer apostolischen Stellung des Simeon nichts angedeutet. Ebensowenig findet in Eusebius eine Ansicht ihre Stütze, welche die Identität unseres Simeon mit dem Matth. 13, 55; Mark. 6, 3 genannten Bruder des Herrn Simeon behaupten wollte. Denn wärend Jakobus stehend Bruder des Herrn heißt 1, 12; 2, 1; 2, 23 u. s. f., heißt Simeon nur *ἀνεψιός* — gehörte also für das Bewusstsein des Eusebius in einen ferneren Verwandtschaftsgrad. Auch Hegesipp in der Stelle 4, 22 kann nicht beweisen, dass Simeon Bruder des Jakobus, des *ἀδελφὸς κυρίου* und somit selbst Bruder des Herrn (mag man nun diesen Ausdruck enger oder weiter nehmen, dies tut in diesem Fall nichts zur Sache) gewesen sei. Denn es ist dort nicht zu übersetzen, „den sie als zweiten Vetter — *προέθεντο*“, sondern „den sie, da er ein Vetter des Herrn war, als zweiten nach Jakobus“ u. s. f. Mit diesem negativen Resultat soll also Ergebnissen, die etwa eine von anderen Punkten ausgehende Untersuchung über die neutestamentlichen Familienverhältnisse überhaupt erzielt, nicht in den Weg getreten sein, aber vorläufig müssen wir darauf verzichten, solche Ergebnisse zur Erweiterung unserer Kenntnisse über den früheren Lebensgang des Simeon zu benützen. — Eine zweite Frage, die sich nun erhebt, ist die, wann Simeon den jerusalemischen Episkopat erhalten habe? Als unmittelbaren Nachfolger des Jakobus bezeichnet ihn Eusebius an vier von den genannten Stellen; außerdem fügt er 13, 11 noch das bestimmte Datum hinzu:

μετὰ τὴν — αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἰερουσαλήμ. Damit wird aber auch diese Frage in die Jakobusfrage wider verwickelt. Bekanntlich befindet sich hier Eusebius mit sich selbst im Widerspruch, indem er im Chronikon S. 271 Ausg. Venedig 1818 den Tod des Jakobus ins Jar 62/63, das siebente Regierungsjar des Nero setzt, in der Kirchengeschichte 2, 23 und 3, 11 aber den Tod des Jakobus in so engen Kausalnexus mit der Eroberung Jerusalems bringt, dass wir zeitlich den Tod wenigstens in das Jar 69 herabrücken müssten. — Wollte man je versuchen, das αὐτίκα in 3, 11 in weiterem Sinne für den Zeitraum von acht Jaren zu nehmen, so würde dagegen doch die bestimmte Angabe sprechen, dass Simeon nach der Eroberung Jerusalems erst gewält worden sei, denn für das Bewusstsein des Eusebius oder Hegesipp, dem der erstere one Zweifel folgt, ist an eine solch lange Zeit der Erledigung des Bistums gewiss nicht zu denken. Diesen Widerspruch genauer zu erwägen und zum Abschluss zu bringen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. (Vgl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche, S. 273 f.; Schaff, Gesch. der christl. Kirche, S. 315; von Älteren vergl. Baronius, Annales ad annum 63, tom. I, p. 680 sq.). Das Warscheinlichste dürfte doch wol sein, dass aus der 2, 23 citirten Stelle des Josephus, wornach die Katastrophe über Jerusalem κατ᾽ ἐκδίκησιν Ἰακώβου hereinbrach, später die bestimmte Zeitfolge erschlossen wurde und dass demnach Simeon sofort nach dem im Jare 62/63 erfolgten Tode des Jakobus in dessen Stelle trat. Dafür spricht auch, dass der Bericht bei Eusebius 3, 11 die Wal offenbar nach Jerusalem verlegt (cf. τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου), wärend es doch unwarscheinlich ist, dass, wofern überhaupt ein Vorsteheramt bestand und durch förmliche Wal besetzt wurde, die Gemeinde mit der Besetzung wärend der ganzen kritischen Zeit zwischen dem Tode des Jakobus und der Rückkehr von Pella gezögert haben sollte. Diese Wal selbst freilich wird auf eine Weise beschrieben, die nicht ganz den Eindruck historischer Genauigkeit macht. „Die Apostel, die Jünger des Herrn und seine Verwandten κατὰ σάρκα sollen sich von überall her versammelt haben, um den Simeon zu wälen". — Rothe, der a. a. O. S. 358 f. die Glaubwürdigkeit des Berichtes aufrecht zu erhalten sucht, knüpft daran Folgerungen, die eben über diesen Bericht wider bedenklich hinausgehen: er will hier nichts Geringeres als die Einsetzung des Episkopats durch die Apostel finden. Da der Bericht ausdrücklich immer den Simeon als **zweiten** Bischof namhaft macht, so ist diese Rothesche Hypothese im geraden Widerspruch mit dem Bericht, auf dessen Glaubwürdigkeit sie sich aufbaut. Inwieweit, abgesehen von dem legendenhaften Eindruck, den die Beschreibung einer solchen Zusammenkunft der offenbar als weit zerstreut gedachten Apostel und apostolischen Männer an sich macht, eine solche Walverhandlung auch sachliche Schwierigkeiten hat, hängt von der Frage nach der Entstehungszeit des Episkopats und speziell nach dem Charakter des jerusalemischen Episkopats ab. Dass im allgemeinen Jakobus in der jerusalemischen Gemeinde eine dem Episkopat änliche Stellung eingenommen habe, lässt sich nicht wol bezweifeln. Eine förmliche Einsetzung durch Christus dürfte aber in der heutigen evangelischen Theologie kaum eine Stimme der Verteidigung finden. Ist aber diese Einsetzung des Jakobus aufgegeben, so fällt von selbst eigentlich auch die nun von der Voraussetzung des Bestehens eines förmlichen Episkopats ausgehende Tradition über die Wal des Simeon. Damit soll indes nicht gesagt sein, dass nur de facto Simeon an der Spitze gestanden habe und dass nicht ein Walakt könne stattgefunden haben, nur eine Bischofswal in so bestimmter, feierlicher Weise würde damit hinfallen. Über die Eigentümlichkeit des jerusalemischen Episkopats vgl. namentlich Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 411. 415 ff. 434 f.; Baur, Entstehung des Episkopats, S. 44 ff. Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jarhunderte, 1. Aufl., S. 250 f., 2. Aufl. S. 273 f.

Ein eigentümlicher Zug der Tradition über die Wal des Simeon hat aber sicher irgendwie eine historische Grundlage — der Zug, dass die Verwandten des Herrn an der Wal teilgenommen haben. Der χριστὸς κατὰ σάρκα tritt in allen diesen Berichten des Hegesipp über den Jakobus und Simeon so stark hervor,

dass es gewiss verkehrt wäre, wenn man die Bedeutsamkeit dessen leugnen wollte, cf. Hatch, The organisation of early churches, p. 88 sq. Es eröffnet sich auch von hier aus uns eine Aussicht auf die hohe See großer, theologischer Prinzipienfragen, eine Aussicht, auf die wir hier hinzuweisen, durch die wir uns nicht haben verlocken zu lassen. Diese sarkische judaistische Auffassung verleugnet sich auch bei dem Tode des Simeon nicht. Der aus Hegesipp geschöpften Erzälung seines Martyriums ist das 32. Kapitel des 3. Buches der Kirchengeschichte von Eusebius gewidmet. Unter der Regierung des Trajan, wird hier berichtet, sei Simeon bei dem Konsular Attikus als einer der Nachkommen Davids, auf die als auf Prätendenten damals gefandet wurde, und als Christ angegeben worden. Diese Anklage soll von Häresen, d. h. wol, da Hegesipp die Jungfräulichkeit der Kirche bis dahin behauptet, von den jüdischen Sekten, ausgegangen und Simeon nach langen Qualen, die er trotz seiner 120 Jare standhaft getragen, gekreuzigt worden sein. Mit ihm sollen auch noch andere Verwandte des Herrn gestorben sein, und merkwürdigerweise haben die Ankläger selbst sich schließlich als Davididen herausgestellt. Das Chronikon des Eusebius setzt die Hinrichtung in das Jar 109, vgl. die oben genannte Ausgabe S. 281, die Übersetzung des Hieronymus, Ausg. Venedig 1769, S. 696 — eine Notiz, die zu bezweifeln wir keinen positiven Grund haben. Mit ihm ging also der letzte aus der Generation derer, die gewürdigt waren, mit eigenen Oren die ἔνθεος σοφία zu vernehmen, vom Schauplatz ab und die im Finstern schleichende Häresе konnte nun offen ihr Haupt erheben.

So wertvoll, wie gezeigt, die einzelnen Momente dessen, was uns über Simeon überliefert ist, für die älteste Kirchengeschichte sein müssen, so sind sie doch kaum geeignet, dem Simeon für sich selbständige Bedeutung zu geben, und fast alle ihn betreffenden Fragen finden ihre litterarische Behandlung unter anderen Rubriken, auf die im Obigen zum Teil hingewiesen wurde. Einen eigenen Artikel hat ihm gewidmet Tillemont, Mémoires pour servir etc., Brüsseler Ausg. von 1695. 2, 2. S. 34—41; Baronius, Thl. I, SS. 681. 701. 702, Thl. II, S. 30. **H. Schmidt.**

Simeon Metaphrastes, s. Metaphrastes Bd. IX, S. 677.

Simeon von Thessalonich, von Haus aus Mönch, wirkte als Erzbischof dieser Stadt im letzten Zeitalter der Paläologen, one jedoch den Untergang des Reiches zu erleben. Wärend der Belagerung von Thessalonich durch den Sultan Amurat 1429 ließ er sich durch keine Drohungen noch Versprechungen bewegen, in die Vertreibung und Auslieferung der dortigen Lateiner von seiten der Griechen zu willigen; doch starb er schon in demselben Jare und kurz nachher fiel die Stadt in die Hände des Eroberers. Als Schriftsteller und Theologe zälte er zu den jüngeren Autoritäten seiner Kirche änlich wie Marcus Eugenicus, weshalb sich auch später die Synode von Jerusalem (Libri symb. eccl. or. ed. Kimmel, p. 483) unter Anderen auf ihn beruft. Er war seiner Denkart nach durchaus ein Grieche, ganz überzeugt von den Vorzügen seiner Kirche und den lateinischen „Neuerungen" abgeneigt; ausgezeichnete „pneumatische Weisheit und asketische Vollkommenheit" werden ihm in einem Synodikon der dortigen Gemeinde nachgerühmt.

Seine Hauptschrift: Περὶ τοῦ ναοῦ καὶ ἐξήγησις εἰς τὴν λειτουργίαν (Goari Euchol. ed. II, p. 179), betrifft das Lieblingsthema der jüngeren griechischen Theologie, es ist eine halb sinnvolle, halb subtile symbolische und allegorische Beschreibung des Kirchengebäudes und des Kultus, welche ausgehend von den Bestandteilen des Tempels und seiner Ornamente und sodann zu der liturgischen Handlung selber fortschreitend alles Sichtbare als Abbild überirdischer Verhältnisse, Beziehungen oder Vorgänge zu deuten unternimmt. In der Sakramentslehre wird die ebenfalls eigentümliche griechische Ansicht vorgetragen, nach welcher die Sakramente nicht in dem Opferleiden Christi, sondern in dem ganzen lebendigen Christus ihren Grund haben sollen, welcher als Persönlichkeit alles Sakramentale dynamisch in sich getragen und von sich aus in die kirchliche Gemeinschaft

habe einfließen lassen. Eine zweite Schrift enthält die Streitartikel gegen die Lateiner: *Περὶ ὧν καινοτομοῦσι Λατῖνοι.* Andere Schriften oder Abhandlungen, z. B. über die Buße, sind teils einzeln herausgegeben, oder nur in lateinischer Version bekannt, teils handschriftlich vorhanden. Die einzige Sammlung: Patrologiae cursus completus ed. Migne, Tom. 155, ist mir leider unbekannt. Vgl. L. Allatius, De Simeonibus lib. II, ferner die Notizen bei Oudin, Fabricius, Cave, Hamberger und in meiner Symbolik der griechischen Kirche, S. 87. 232 u. öfter. S. auch Bibl. P. P. max. Lugd. XXII. **Gaß.**

Simler, Josias, züricherischer Theologe, wurde im Jare 1530 zu Cappel im Kanton Zürich geboren, wo sein Vater vor der Reformation Prior des Klosters, nach derselben Verwalter, sodann Pfarrer war. Schon in den ersten Monaten seines Lebens samt seiner Mutter der unruhigen Zeiten wegen nach Zürich geflüchtet, kehrte er nach der Schlacht bei Cappel zurück, besuchte hier die lateinische Schule und setzte seit 1544 in Zürich seine Studien fort, woselbst sich im Hause seines Paten, des mit seinem Vater innig befreundeten Bullinger, seine trefflichen Anlagen aufs erfreulichste entwickelten. Im Jare 1546 ging er nach Basel, wo er mit Ulrich Zwingli, dem Son des Reformators, bei Professor Lykosthenes (Wolfhart) wonte, Mathematik, Naturwissenschaften, alte Sprachen, Beredsamkeit eifrig studirte, letztere bei Celio Secondo Curioni; 1547 begab er sich nach Straßburg, wo er Pietro Martire Vermigli, an den er sich später (seit 1556) in Zürich aufs innigste anschloss, Bucer, Hedio, Sturm u. a. hörte. Vielseitig gebildet, kehrte er 1549 nach Zürich zurück und vollendete unter Bibliander, Pellican u. a. seine theologischen Studien, wärend er öfter predigte und Schule zu halten hatte; in dieser erntete er Lob als Stellvertreter des berühmten Konrad Geßner in der Mathematik. Neben der Pfarrstelle der Filiale Zollikon und hernach (von 1557 bis 1560) dem Diakonate bei St. Peter bekleidete er schon seit 1552 unter großem Beifall die Professur der neutestamentlichen Exegese; neben anderen Ausländern gehörten die englischen Flüchtlinge, die von 1554 bis 1558 in Zürich weilten, zu seinen emsigsten Zuhörern; besondere Freundschaft verband ihn auch später noch mit Jewel (s. den Art. Bd. VI, S. 683) und Parkhurst, den nachmaligen Bischöfen von Salisbury und Norwich. Im J. 1553 begleitete er Pierpaolo Vergerio, dem er, des Italienischen kundig, öfter sich dienstfertig erzeigt hatte, mit Aufträgen Bullingers auf der Reise zu Herzog Christoph von Württemberg. Als Bibliander (s. den Art. Bd. II, S. 450) 1560 in den Ruhestand trat, wurde Simler an seine Stelle berufen; er hatte sich mit Pietro Martire Vermigli, der an seiner Feinheit und Geistesschärfe großes Wolgefallen fand, in die theologischen Vorlesungen zu teilen; nach dem Tode des letzteren erhielt er nach dessen eigenem Wunsche dessen Professur. Mit unglaublichem Fleiße arbeitete er daneben als Schriftsteller. Geßners Bibliotheca universalis gab er zusammengezogen, zugleich aber sehr bereichert, 1555 und 1574 heraus, schrieb über Astronomie, Geographie, Geschichte und Statistik, besonders De republica Helvetiorum ein Werk, das, in drei Sprachen übersetzt, 29 Ausgaben erlebte. Er verfasste wertvolle Lebensbilder von Geßner, Peter Martyr und Bullinger, gab Schriften von Peter Martyr heraus, übersetzte einige von Bullinger ins Lateinische. Besonders nahmen ihn aber Fragen der systematischen Theologie in Anspruch, durch welche die reformirten Gemeinden des östlichen Europa, zumal die in Polen und Ungarn, zum Teil auch diejenigen Graubündtens, hauptsächlich von seiten antitrinitarischer Italiener beunruhigt wurden. Gemäß der Stellung Zürichs in jener Zeit suchte er mit allem Fleiße unter den dort obwaltenden Lehrstreitigkeiten die gesunde und wahre Lehre wissenschaftlich zu unterstützen und verderbliche Abirrungen abzuwehren. Als die polnischen Reformirten unter ihrem Superintendenten Felix Cruciger in den durch Francesco Stancaro (s. den Art.), erregten Kämpfen sich an die Theologen in Zürich und Genf gewandt und von den Zürichern zwei Schreiben erhalten hatten, gegen welche Stancaro 1561 seine Hauptschrift richtete, so war es Simler, der 1563 dessen Lehre, dass Christus nur seiner menschlichen Natur nach Mittler sei, widerlegte durch die Responsio

ad maledicum Francisci Stancari Mantuani librum adversus Tigurinae esclesiae ministros de Trinitate et Mediatore nostro Jesu Christo. Das Verhältnis der beiden Naturen in Christo behandeln auch seine ferneren Schriften und zwar, wie sein Kollege Stucki andeutet, so, dass die einen gegen diejenigen sich richten, welche die Gottheit Christi bestreiten, die andern mehr gegen solche, welche seine Menschheit abschwächen oder zweifelhaft machen. Zu der ersteren Klasse gehört das 1568 erschienene, durch die Sendung des polnischen Predigers Thretius in die Schweiz veranlasste Buch De aeterno Dei filio Domino et Servatore nostro Jesu Christo et de Spiritu sancto, adversus veteres et novos Antitrinitarios, id est Arianos, Tritheitas, Samosatenianos et Pneumatomachos libri quatuor, mit einer Vorrede Bullingers, den Magnaten Polens, Rußlands und Litthauens gewidmet. Nachdem er die persönliche Präexistenz Christi dargelegt, bestreitet er die Lehre vom Sone Gottes als einer vorweltlichen Kreatur, die er als Occhinos Meinung bezeichnet, sowie auch die sogenannte tritheistische Auffassung, als deren hauptsächlicher Verfechter der im Jare 1566 in Bern hingerichtete Valentino Gentile genannt wird; schließlich wird das Verhältnis des heil. Geistes zum Vater und zum Sone behandelt. In demselben Sinne erschien 1575 Simlers Assertio orthodoxae doctrinae de duabus naturis Christi opposita blasphemiis et sophismatibus Simonis Budnaei, nuper ab ipso in Lithavia evulgatis. (Budnäus wurde als Haupt der Semijudaizantes im Jare 1582 abgesetzt und widerrief später). Mehr nach der andern Seite hin gegen „Anabaptisten, Schwenkfeldianer und Ubiquisten“ richtet sich Simlers 1571 erschienene Schrift Scripta veterum latina de una persona et duabus naturis Christi adversus Nestorium, Eutychen et Acephalos olim edita, denen er eine narratio veterum controversiarum una cum collatione controversiarum nostri temporis beigab. Da Bündten gerade durch den Einfluss italienischer Flüchtlinge von solchen Streitigkeiten bewegt war, widmete er dies Werk der dortigen Regierung. Ebenso erschien von ihm im Jare 1574 De vera Christi secundum humanam naturam in his terris praesentia orthodoxa expositio nebst einer Responsio ad duas disputationes Andreae Musculi, Professors in Frankfurt a. d. O., sowie 1575 die one Simlers Namen herausgegebene, aber von ihm verfasste Ministrorum ecclesiae Tigurinae ad confutationem Jacobi Andreae apologia und als Anhang zu Bullingers Leben eine nochmalige Widerlegung desselben. Simlers Commentarii in Exodum kamen nach seinem Tode 1584 heraus. Zu der von Bullinger verfassten Confessio helvetica von 1566 schrieb Simler die Vorrede. Simlers wissenschaftliche Tätigkeit ist um so bewunderungswürdiger, da er seit 1559 mit Gichtleiden behaftet war. Er war von äußerst liebenswürdigem Charakter, stets mild und freundlich, heiter auch in Leiden, zur Geselligkeit geneigt, gastfrei und woltätig, zumal gegen Verfolgte fast über seine Kräfte. Zweimal verehelicht, zuerst mit Bullingers, dann mit Rudolf Gwalters Tochter, hinterließ er von letzterer vier Kinder. Sanft verschied er schon am 2. Juli 1576. Eine kurze Biographie von ihm gab Joh. Wilhelm Stucki, Professor in Zürich, 1577 heraus. Seine Schriften sind verzeichnet in Gessneri bibliotheca, amplificata per Frisium, Zürich 1583. Briefe an ihn aus Ungarn s. in Miscell. Tigur., Bd. 2, S. 213 ff. und in den Zurich letters der Parker society. Zu vgl. ist Trechsel, Antitrinitarier, Bd. 2, S. 377 ff.

Ein Nachkomme Josias Simlers, Johann Jakob Simler, geboren 1716, gestorben 1788, Inspektor des Alumnats, hinterließ eine umfassende Sammlung kirchengeschichtlicher Aktenstücke, zumal der Reformationszeit, worunter viele Briefe der Reformatoren, meist in Abschrift; sie bildet eine Zierde der Züricher Stadtbibliothek. Von ihm erschien im Druck: Sammlungen alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte, vornehmlich des Schweizerlandes, Zürich 1757 ff.

Carl Pestalozzi †.

Simon ben Jochai ist der Name eines der berühmtesten Rabbinen, des angeblichen Verfassers des Buches „Sohar“. Simon lebte im 2. Jarh. n. Chr., war zuerst eines der Häupter der hohen Schule zu Jamnia, sodann nebst seinem

Sone Einsiedler in einer Höhle, darauf Vorsteher einer Privatschule zu Thekoa und starb in Tiberias. Zu Jamnia spielte er eine politische Rolle und widmete sich sowol der Mischna wie der Kabbala; in der Höhle soll er sich ungeteilt mit der Kabbala beschäftigt haben, von dem Aufenthalte zu Thekoa haben wir keine spezielle Kenntnis.

Als der Aufstand, dessen Haupt der falsche Messias Barkochba, dessen Seele aber der große R. Akiba gewesen war, elendiglich geendet hatte, sammelten sich diejenigen Rabbinen, welche dem Gemetzel und der Gefangenschaft entkommen waren, wider in Jamnia, welches längst ein zweites Jerusalem geworden und von der Zerstörung jenes Aufstandes verschont geblieben war, und begannen das Gemeinwesen der Juden wider zu ordnen. Simon ben Jochai ward an den vor Kurzem gekrönten Kaiser Antonin den Frommen nach Rom abgeordnet, um die Zurücknahme der alle Lehr- und Religionsfreiheit erdrückenden Verbote zu erwirken, und es gelang seiner Beredsamkeit oder seiner an der kranken Tochter des Kaisers ausgeübten Wunderkraft, diesen so günstig zu stimmen, dass in Jamnia die hohe Schule zu neuer Blüte gelangen konnte. Simon ben Jochai war nebst Simon ben Gamaliel, dem Nasi aus dem Hause Hillels, nebst R. Meir, R. Jehuda ben Ilai und R. Jose ein Haupt der hohen Schule, sich auszeichnend durch Anhänglichkeit an das ererbte Gesetz, aber auch durch Bitterkeit gegen dessen Feinde, durch tiefe Gedanken, aber auch durch paradoxe Ausdrucksweise, durch Eifer für Erforschung und Fortbildung der Mischna, aber auch durch Abgeschlossenheit und Unverträglichkeit gegen andere Lehrer. Wie man bei diesen Eigenschaften ihn gerade an den Kaiser abordnen mochte, bliebe unbegreiflich, wenn er nicht durch seine geheime Spekulation und Wunderkraft in einem Rufe gestanden wäre, der ihm auch bei den Heiden an den kaiserlichen Hof vorangegangen zu sein scheint. Er ward daher auch mehr gefürchtet als geliebt und wollte es nicht anders; er gab seine Sittenregeln so steif und hart als nur möglich, verschmähte alle anziehende Form, wie Allegorie rc., drückte sich geflissentlich dunkel aus, „weil man dem gemeinen Mann keine Gründe geben müsse“, und griff die Heiden, wo er konnte, an; dabei verschmähte er aber auch für seine Person alle Lebensfreuden und widmete sich einzig und allein dem Studium und Unterricht. Kein Wunder denn, dass er einst, als der feine, humane und vorsichtige R. Jehuda eine Lobrede auf die nützlichen Anstalten und Unternehmungen der Römer gehalten hatte, bitter und hart gegen die Römer losfur und deren weltliches Streben gegen der Rabbinen Sorge um das ewige Wol der ihnen Anvertrauten herunterkanzelte. Er ward von einem Zuhörer denunzirt und vom römischen Gericht zum Tode verurteilt. Allein Simon entfloh mit seinem Son und verbarg sich in einer Höhle, bis Antonins Tod bekannt wurde und eine Veränderung der Beamten ihm erlaubte sich wider hervorzuwagen. Doch getraute er sich, wie es scheint, auch jetzt noch nicht, an dem Hauptsitze der Rabbinen, der nun nach Tiberias verlegt worden war, sich niederzulassen, sondern eröffnete eine Privatschule in dem abgelegenen Thekoa, wiewol in steter Verbindung mit Tiberias, bis er hier wenigstens sein Leben beschließen durfte. Die Denunciation war infolge seiner Verurteilung zu Jamnia in solchem Grade geweckt worden, dass selbst der bei den Römern so beliebte R. Jehuda und der an jenem Vorfall unbeteiligte Nasi Simon ben Gamaliel nicht mehr in die Länge es aushielten und nach Tiberias übersiedelten; der Wundermann Simon ben Jochai hatte ausgemittelt, welcher Stadtteil von Gräbern frei und somit als rein zu achten sei; hier ließen die Rabbinen sich nieder und es begann damit eine neue Epoche, ein neuer weit höherer Aufschwung des jüdischen Rabbinismus.

Der Gegenstand oder Inbegriff des kabbalistischen Studiums Simons in jener Höhle soll nun eben das berühmte Buch „Sohar“ gewesen sein. Der Inhalt des Buches und die Verschiedenheit der Ansichten über die Abfassung desselben ist in unserer Encyklopädie bereits in dem schönen Artikel „Kabbala“ von Eduard Reuß (Bd. VII, S. 375) mitgeteilt worden. Wir erlauben uns darüber hier nur dasjenige auszusprechen, was den mutmaßlichen Anteil Simons an demselben betrifft: 1) dass ihm nur ein Anteil daran zuzuschreiben ist, daran ist

heutzutage, seit die Chronologie der alten Rabbinen berichtigt und geordnet ist, nicht mehr zu zweifeln, da man weiß, daſs mehrere der in dem Dialog eingefürten Rabbinen erst nach Simon, zum Teil mehrere Jarhunderte nach ihm gelebt haben; 2) die günstigste Vermutung wäre daher diejenige, wornach bei der fragmentarischen Komposition des Buches einzelne ganze Stücke von Simons Hand herrüren und durch einen späteren Redakteur mit kabbalistischen Stücken späterer Verfasser zu einem Ganzen verbunden worden wären; wie denn auch Reuß geneigt scheint, dem Simon die drei Abschnitte: „Das Buch des Geheimnisses" (ס' דִּצְנִיעוּתָא) und „Die große und die kleine Versammlung" (ס' זוּטָא und ס' אִדְרָא רַבָּא) zu vindiziren. Die Einwendung dagegen, welche sich zunächst aus der Gleichartigkeit der jüngeren talmudischen Sprache nahe legt, ließe sich durch die Annahme zurückweisen, daſs jener Redakteur die verschiedenen Stücke nicht bloß verbunden, sondern auch überarbeitet habe; änlich wie man annimmt, daſs das andere kabbalistische Hauptwerk, das ס' יְצִירָה, welches die Sage dem R. Akiba zuschreibt, auch nur eine Überarbeitung der in der „Gemara" genannten und von R. Saadja kommentirten Schrift Akibas über die Buchstaben des Alphabets, der Schrift אוֹתִיּוֹת דְּרַבִּי עֲקִיבָא gewesen sei. Ist nun aber diese Annahme schon unwarscheinlich bei der Pietät, welche gewiſs fertige Schriften solcher Meister vor solcher späterer Überarbeitung bewarte, so kommt dazu, daſs der Talmud von einer Schrift oder Schriftstücken des Simon ben Jochai nichts erwänt. 3) Andererseits ist die Annahme, daſs Simon gar keinen Anteil an der Autorschaft des Buches habe, d. h. daſs die darin enthaltenen Aussprüche ihm und den anderen Rabbinen nur in den Mund gelegt worden seien, widerum nicht statthaft: one alle Überlieferung kabbalistischer Aussprüche, worin die Grundzüge seines Systems enthalten waren, wäre Simon ben Jochai nicht Jarhunderte hindurch als der Vater der jüdischen Kabbala gefeiert worden. Daſs die im Talmud uns noch überlieferten Aussprüche Simons (über 300 in der Mischna, das Seder hadoroth zält sie auf) keine Kabbala enthalten, ändert daran nichts, denn im Talmud ist überhaupt kein Raum für die Kabbala. Mag man ferner die Redaktion oder Bearbeitung, wie sie uns vorliegt, mit den einen Kritikern (s. den oben genannten Art. von Reuß) in das 8. Jarhundert und in das Morgenland oder mit den älteren und einem der neuesten (s. den Art. „Jüdische Litteratur" von Steinschneider in der Allgem. Encyklop. von Ersch u. Gruber) in das 13. und nach Spanien versetzen; mag man auch die eigentliche Tendenz des Buches „Sohar", die göttliche Geschlechtsunterscheidung des Buches „Bahir", sowie die ältere Sephirothlehre vermittelst der Buchstaben- und Zalen-Kabbala zu einer Trinitätslehre zu entwickeln, am begreiflichsten finden um die Zeit, da im Abendland im Mittelalter Judentum und Christentum in die vielfältigste Berürung mit einander traten und die Mystik der Kirche mit der Kabbala der Synagoge manchen Austausch machte: — wenn man den „Sohar" liest, kann man sich doch immer wider des Eindruckes nicht erwehren, daſs die Aussprüche der darin redenden Männer ihnen nicht bloß in den Mund gelegt worden seien, daſs sowol die Form ihrer Aussprüche dem Rabbinismus des 2. Jarhunderts und insbesondere der Persönlichkeit Simons ben Jochai durchaus angemessen ist, wie daſs die Emanationsideen des Buches einer und der andern der vielfachen Schattirungen des Gnostizismus in der ersten christlichen Kirche verwandt genug sind, um nicht geradezu den Vorwurf des Anachronismus zu verdienen. **Pf. Pressel.**

Simon I. u. II., Hohepriester, s. Israel, Gesch. bibl. Bd. VII, S. 202.
Simon, Maccabäus, s. Hasmonäer Bd. V, S. 637.

Simon, Magus. Wie das Mischvolk Samariens gerade darum den Haſs des späteren Judentums in besonderem Grade trug, weil es, obwol die Anbetung auf Garizim der heiligen Stätte auf Jerusalem entgegenstellend, doch Ansprüche auf alle Güter und Verheißungen des Volkes Gottes machte, die es doch durch Lossagung von den Geschicken Judäas, von der späteren Entwicklung des Juden-

tums, durch leichtsinnige Aufnahme heidnischer Elemente verwirkt zu haben schien, so ist der in Samarien auftretende Simon für die alte Kirche der Typus geworden jener tiefer als das nackte Heidentum zu verabscheuenden Verzerrung des Christentums in fleischlichen Irrtum, welche die Kräfte, die ihr selbst zum großen Teile aus der Kirche fließen, gegen dieselbe kehrt. Simons Name, reich ausgestattet durch die kirchliche Sage, tritt an die Spitze des großen Ketzerkatalogs; der Magier ist für die Väter seit Irenäus (I, 30) zum Häresiarchen, ebendamit aber zum Erstgeborenen des Satans (Ignat. ad Trall. interpol. 11) geworden. Als aber die antichristischen Züge in der selbst zur Weltmacht gewordenen mittelalterlichen Kirche erkannt werden, gibt Simon wider den Namen her für jenen in der Tat mit den tiefsten unheilbaren Schäden der Kirche, mit ihrer ganzen schiefen Lage auf dem Gebiete des weltlichen Lebens unzertrennlich zusammenhängenden Missbrauch des Verkaufs geistlicher Ämter; das fleischliche Beginnen, für Geld die (am Amte haftenden) geistlichen Kräfte der Kirche zu verhandeln, wird als Simonie gebrandmarkt. Endlich aber ist es nicht zu verwundern, wenn die römischen Schriftsteller seit Beginn des Protestantismus widerholt die Neigung gezeigt haben, auch auf diese weltgeschichtliche Erscheinung ihren alten Typus aller Häresie anzuwenden.

Wir setzen nun in der folgenden Darstellung die Abfassung der Apostelgeschichte durch den apostolischen Gehilfen Lukas voraus, welche zwar noch nicht die geschichtliche Korrektheit der Erzälung 8, 5—24 in jedem Zuge verbürgt, aber die versuchte Stempelung derselben zu einer tendenziösen Fiktion und die Annahme, der Verfasser suche einer solchen durch die Art ihrer Einreihung in seine Geschichte die Spitze abzubrechen, von vornherein ausschließt und sie vielmehr als historischen Anknüpfungspunkt für die Simonsage erscheinen läßt. Als Philippus nach der in Jerusalem mit der Steinigung des Stephanus beginnenden Verfolgung in Samarien erfolgreich für das Evangelium wirkt, trifft er auf Simon, der schon seit einiger Zeit durch Magie sich Bewunderung und Anhang unter den Samaritanern verschafft hat. Zum erstenmale tritt hier dem aufgehenden Lichte göttlicher Warheit und göttlicher Heilskräfte das weit verbreitete Zauberwesen der Zeit, jenes trübe Gemisch von Aberglaube, Schwärmerei und Betrug, jene Verbindung von religiös-mystischen Motiven und natürlichen Geheimmittelchen, mit den Verheißungen geheimnisvoller Aufschlüsse und übernatürlicher Kräfte gegenüber, jene Macht, welche der Sehnsucht der in den Tiefen des religiösen Lebens erschütterten Zeit entgegenkommend mit allen ihren Ansprüchen auf Durchbrechung der natürlichen Gesetze und Schranken, den Menschen doch bindet an dunkle Naturmächte, unkundig der warhaft ethischen Vermittelung alles göttlichen Heils. Die Apostelgeschichte stellt diese magischen Künste und das Bestreben, durch dieselben seiner Person als einer außerordentlichen Anhang zu verschaffen, bei Simon als die Hauptsache dar; den Eindruck aber, welchen er damit auf die Menge macht, gibt sie wider in der Aussage derselben: *οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη*. Dies heißt nicht nur, in seiner Wunderwirksamkeit offenbare sich Gottes Macht, sondern unter den göttlichen Kräften (*δυνάμεις* = Potenzen, unter Umständen auch als Engel gedacht) sei es die oberste oder höchste, welche in Simon sich manifestire oder ihr Organ finde. Es wäre darin der Gedanke einer Inkarnation angedeutet, aber wol auch eben nur unbestimmt angedeutet. Wenn nun aber auf dem Gebiete der alttestamentlichen Hoffnungen und Verheißungen — und daran nehmen doch auch die Samaritaner Teil — der Wundertäter, der doch auf seine Weise auch Heil wirken will, auftritt und sich solche Geltung verschafft, so erscheint er eo ipso unter dem Gesichtspunkte eines Messias (wenn dies auch an sich in dem Ausdruck *εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν* verglichen mit Apg. 5, 36 noch nicht notwendig liegen würde, wie Galat. 2, 6 zeigt). Zwar scheint nun Simon unter dem Eindruck der Predigt und Wunderzeichen des Philippus, dem das Volk sich gläubig hingibt, auch selbst die beabsichtigte und vom Volke ihm zugedachte Rolle aufzugeben: er läßt sich taufen. Allein sein von Petrus mit so tiefer Entrüstung zurückgewiesenes Ansinnen, ihm für Geld die Macht charismatischer Geistesmitteilung zu überlassen, zeigt, dass er, überzeugt

von der höheren Macht in den Aposteln, sich diese Kräfte dienstbar zu machen hofft, um ausgerüstet mit ihnen, sozusagen unter der Firma des Jesus von Nazareth, sein Geschäft als magischer Beherrscher der Gemüter fortzusetzen. Da er die Realität der Geistesmacht in den Aposteln anerkennt, so ist es ferner nur natürlich, dass er, vom heiligen Zorn des Petrus erschreckt, demütig um die Interzession desselben bittet, damit das Gedrohte ihn nicht treffe. Dass Lukas mit dieser Angabe (Apg. 8, 24) den Simon nicht bloß als eingeschüchtert durch die Furcht, sondern als aufrichtig bekehrt hinstellen wolle, muss mindestens sehr zweifelhaft erscheinen. Jedenfalls aber nötigt die Rolle, welche Simon in der patristischen Überlieferung spielt, zu der Annahme, dass seine Unterwerfung unter Petrus keine definitive gewesen ist, man müsste denn Lust haben zu der (übrigens anders motivirten) Annahme von Vitringa (Observ. sacr. V, 12, 9 p. 159 sq.) und Beausobre (diss. sur les Adamites P. II, § 1, p. 350 sqq. im ersten Bande von Lenfant, Hist. de la guerre des Hussites) zurückkehren, dass der Simon der Apostelgeschichte zu unterscheiden sei von dem etwas späteren gleichnamigen Vater der Häresie, welcher irrtümlich von den Kirchenvätern mit jenem ersten zusammengeworfen worden wäre, eine Annahme, welche bereits Mosheim (de uno Simone Mago in den dissertt. ad hist. eccl. pert. 2. ed. Vol. alter. Alton. et Lub. 1767, p. 55 sqq.) mit Recht zurückgewiesen hat. Wir haben vielmehr anzunehmen, dass nach jenem Zusammenstoß mit Petrus erst recht die Rolle Simons begonnen, dass sich erst an der Berürung mit dem apostolischen Christentume die eigentümliche pseudo- und antimessianische Stellung des Magus ganz vollzogen und abgeschlossen hat. Nach dem Zurücktreten jenes ersten, ihn momentan einschüchternden Eindrucks muss er im Gegensatz zu dem von den Aposteln verkündigten Messias sich selbst, gestützt auf die feindliche Stellung der Samaritaner zu den Juden, als Messias hingestellt haben, sei es als den, der wesentlich dasselbe für Samarien sei, was Jesus für die Juden, sei es so, dass er sich die messianische Dignität allein, im Gegensatz zum Nazarener, zusprach. Erst von dieser Stellung aus konnte er in den Augen der Christen eine solche Bedeutung gewinnen, dass er, obwol im strikten Sinne kein Ketzer (non haereticus sed infidelis, Mosheim.), doch als der Vater aller jener unlauteren häretischen Bestrebungen angesehen wurde, welche innerhalb des Kreises der christlichen Wirkungen und Lebenserscheinungen dieselben mit fremden Inhalt zu füllen suchten. Ob er aber diese Bedeutung erlangt hat bloß als ideeller Prototyp einer gewissen Geistesrichtung one nachweisbaren persönlichen Einfluss, oder vermöge eines wirklichen historischen Zusammenhanges mit den häretischen Erscheinungen der alten Kirche, insbesondere mit der Gnosis, darauf müssen wir die ziemlich reiche und phantastische Simonsage ansehen, sowol in ihren Aussagen über die persönlichen Schicksale des Mannes, als in den ihm selbst und der nach ihm sich nennenden Sekte zugeschriebenen Theorieen. Beide Seiten verbinden sich aufs engste besonders in den angeblichen Selbstaussagen Simons über seine Person und deren Bedeutung.

I. Die ältesten nachbiblischen Schriftsteller, welche des Simon Erwänung tun, sind Justin und Hegesipp. Letzterer (bei Euseb. h. e. IV, 22) erwänt nur, dass er aus dem Kreise der jüdischen Sekten, aus denen überhaupt die häretische Verunreinigung der Kirche herrüre, stamme, was darin seine Erklärung findet, dass die Samaritaner selbst als jüdische Sekte betrachtet werden. Mehr weiß der selbst aus Samaria (Flavia Neapolis, das alte Sichem) gebürtige Justinus Martyr über ihn zu sagen, und seine Mitteilungen bilden mit der Apostelgeschichte zusammengenommen die feste Grundlage der späteren Nachrichten. Danach (Apolog. I, 26, p. 69; 56, p. 91 [II, 14, p. 52] dial. c. Tr. 120, p. 349) stammte Simon aus dem samaritanischen Flecken Gitta (Getta, Gittha, Gettha; vgl. Lipsius, Die Quellen der röm. Petrussage, S. 33 f. Anm.) und wurde zu Justins Zeit von der Mehrzal der Samaritaner als höchster Gott verehrt, seine Begleiterin Helena, welche früher zu Tyrus als Hure in einem Bordell gelebt, gelte als seine erste ἔννοια. Auf seinen Wanderungen sei er auch unter dem Kaiser Claudius nach Rom gekommen und dort um seiner magischen Kunststücke willen, wodurch

er Senat und Volk in Erstaunen gesetzt habe, als Gott verehrt worden durch eine ihm auf der Tiberinsel zwischen den Brücken errichtete Statue mit der Aufschrift: Simoni Deo Sancto. Die Angabe über die Heimat Simons wird seit Justin mit großer Übereinstimmung festgehalten und wir werden auch allen Grund haben, diesem seinem Landsmanne darin zu trauen. Man hat nun zwar unsern Simon für eine und dieselbe Person erklärt mit jenem von Josephus (Antiqq. XX, 7, 2) genannten Juden Simon aus Cypern, welcher — ebenfalls den Zauberer spielend (*μάγον εἶναι σκηπτόμενον*) — vom römischen Prokurator Felix gebraucht wurde, um die Drusilla, Gemalin des Azizus von Emesa, zur Trennung von diesem und zur Vermälung mit Felix zu gewinnen. (Von Zaubermitteln sagt der Text nichts, sondern nur von Kuppelei.) Aber bei der großen Verbreitung des Namens Simon scheint diese Kombination gewagt, mag man nun, was die Nationalität betrifft, dabei dem Josephus, als dem Zeitgenossen, gegen Justin Recht geben, wie Ittig, Basnage, Neander, Schliemann, oder umgekehrt diesem gegen jenen, wie Simson will; nur wo man über Apostelgeschichte und Justin sich derartig hinwegsetzt, dass man im Simon der christlichen Sage schon ursprünglich nur den verkappten Paulus sieht, kann es sich empfehlen, in dem cyprischen Juden das historische Häkchen zu finden, dessen man doch bedarf, um das Gewebe daran aufzuhängen (s. Hilgenfeld, Zeitschr. 1868, S. 366 f.; Lipsius a. a. O.). Auch dann aber bleibt die von Schliemann (Clement. S. 110), Hilgenfeld (clem. Rec. 319, Anm. 4 und Zeitschr. a. a. O. 370) und andere wider vorgebrachte ältere Vermutung des Steph. le Moyne (Var. sacr. T. I, proll. fol. 18, 4), dem Irrtum Justins liege eine Verwechselung des cyprischen Kittium mit dem samaritanischen Flecken zugrunde, eine sehr wenig einleuchtende *). Von den übrigen Angaben des Justin ist die seltsame über die Simonstatue in Etwas aufgeklärt durch das im Jare 1574 an der beschriebenen Stelle aufgefundene marmorne Fußgestell mit der Inschrift: SEMONI SANCO DEO FIDIO SACRUM SEX. POMPEJUS — — DONUM DEDIT (s. Corp. Inscript. latin. VI, 1 [Inscr. urbis Romae lat. ed. Bormann et Henzer 1876] Nr. 567 u. vgl. Nr. 568. Vgl. die Litteraturangaben bei Otto zu Iust. ap. I, 26). One Zweifel bezieht sich Justin irrtümlich hierauf, und vergeblich haben Baronius, Tillemont u. a., neuerlich noch Rink (das Sendschreiben der Korinther rc., Heidelb. 1823, S. 118), Braun, auch F. K. in d. hist.-polit. Bl., 47. Bd., S. 530 f., dem Ginzel, Kirchenhist. Schriften, Wien 1872, I, 76 f. nur nachspricht, seine Angabe als unabhängig von dieser dem sabinischen Semo-Herkules gewidmeten Inschrift zu rechtfertigen gesucht (s. dagegen A. van Dale, De statua Simonis Magi, seinem Buch de oraculis Amstelod. 1700 beigegeben; Renan, Les apotres 1866, p. 275). Was weiter zur Erklärung dieser Angabe dienen kann, ist weiter unten zu erwänen. Was aber nun den eigentlichen Kern der Justin'schen Mitteilungen ausmacht, die Wanderungen Simons, das Verhältnis zur Helena und sein Auftreten in Rom, das findet in der Folgezeit nach verschiedenen Seiten weitere Ausbildung. 1) Erstens gehört hierher die Ausbildung der Simonssage in den pseudo-clementinischen Homilien und Rekognitionen (sowie Epitome). Sie kennen die Eltern des aus Gitta gebürtigen Samaritaners Simon, nämlich Antonius und Rahel, und lassen ihn in Alexandrien hellenische Bildung und Übung in der Magie erwerben. Ursprünglich soll er zu den 30 Schülern des Johannes Hemerobaptistes (d. i.

---

*) Neuerlich hat Hilgenfeld (die Ketzergeschichte des Urchristenthums, S. 163 ff., vgl. schon Zeitschr. f. w. Theol. 1878 S. 327, 1881 S. 16), das Gewicht, besonders des Justin'schen Zeugnisses und dessen Unabhängigkeit von der pseudoclementinischen Figur richtig erkennend, sich entschieden für die Geschichtlichkeit des samaritanischen Magiers und gnostischen Religionsstifters Simon aus Gitta erklärt, glaubt aber doch daneben daran festhalten zu können, dass jener jüdische Magier aus Cypern zunächst die Unterlage geboten habe für das judaistische Zerrbild von Paulus als falschem Apostel in den Anagnorismen Recogn. VII—X), woraus dann erst Pseudoclemens, durch Verschmelzung mit dem Samaritaner, den gnostischen Simon-Paulus gemacht haben soll. Aber die Voraussetzung, dass der Simon der letzten Bücher der Rekognitionen ursprünglich als Jude gedacht sei, ist sehr schwach begründet.

des Täufers, nach der Auffassung der Clementinen des linken Syzygos Christi), unter denen sich auch Helena befunden, gehört haben und zwar als der Vornehmste unter ihnen (wie Jesus — entsprechend der Sonne — zwölf Apostel hatte nach der Zal der Monate, so Johannes — entsprechend dem Monde — dreißig Schüler nach der Zal der Tage und darunter ein Weib, wegen der Unvollkommenheit des Mondmonats). Wärend der Abwesenheit Simons in Ägypten trat nach der Enthauptung des Johannes Dositheus (Bd. III, 683) an die Spitze der Sekte, indem er aussprengte, Simon sei gestorben. Nach seiner Rückkehr ordnet sich dieser scheinbar dem Dositheus unter, agitirt aber gegen ihn, als überliefere er die Lehren nicht recht. Als Dositheus merkt, dass Simon ihm so die Gemüter abwendig macht (als sei er nicht der ἑστώς [s. u.]), schlägt er den Simon in der Versammlung mit dem Stabe, der aber wie durch Rauch durch den Körper Simons hindurchzugehen scheint. Erschreckt sagt Dositheus zu Simon: wenn du der Hestōs bist, will ich dich anbeten. Simon antwortet: ich bins, und wirklich unterwirft sich Dositheus. Simon aber reist nun mit Helena umher, und wie er sich für eine oberste Dynamis, die höher sei als der Weltschöpfer, gehalten wissen will, sich auch Christus und Hestōs nennt, so gibt er die Helena für die vom obersten Himmel herabgekommene Herrin, Allmutter und Weisheit aus, um deren Schattenbild einst vor Troja die Hellenen gekämpft haben, wärend sie selbst beim obersten Gotte war. Dergleichen fabelt und allegorisirt er mit Benutzung griechischer Mythen und täuscht viele durch seine mit Hilfe der Magie verrichteten Wunder. So berichten die beiden, nach der Fabel der Clementinen mit Simon zusammen aufgewachsenen Brüder des Clemens, Aquilas und Niketes, die sich aber dann von ihm seiner Gottlosigkeit wegen getrennt haben und von Petrus bekehrt worden sind, dass Simon die Seele eines Knaben durch furchtbare Beschwörungen von ihrem Leibe getrennt habe, damit sie ihm zu Erscheinungen, wie er sie brauche, diene. Er selbst, der ein Bild dieses Knaben in seiner Schlafkammer aufbeware, behaupte aber, er habe ihn selbst aus Luft (durch den Wandlungsprozess der Elemente) gebildet, und nachdem er ihn abgebildet, wider in Luft zergehen lassen. Viele Kunststücke werden von ihm berichtet; er machte Statuen gehen, wälzte sich one Beschädigung im Feuer, verwandelte sich in eine Schlange oder Ziege, zeigte ein doppeltes Gesicht, verwandelte sich in Gold, öffnete geschlossene Türen, ließ bei Gastmälern allerlei Gestalten erscheinen und die Gefäße sich von selbst zu seinen Diensten bewegen. Hauptsächlich dreht sich nun aber die Geschichte um den fortgesetzten Kampf des Petrus mit Simon. Nach einer dreitägigen Disputation in Cäsarea Stratonis folgt Petrus dem ihm immer ausweichenden Simon immer auf dem Fuße nach durch die phönicischen Städte, dann nach dem syrischen Antiochien, endlich nach Laodicea. Überall verschreit Simon den Petrus als einen argen Zauberer und Goeten, bis dessen Erscheinen die Leute umstimmt. Die Anhänger des Petrus, die in der Stille und unter fingirter Anhänglichkeit gegen Simon diesen überwachen, verständigen sich mit dem Centurio Cornelius (jenen, den der Herr geheilt habe!), welcher gerade damals vom Kaiser zum syrischen Präfekten gesandt worden, und sprengen aus, Cornelius sei gekommen, um im Namen des Kaisers sich des Magiers Simon zu bemächtigen. Da braucht Simon den Kunstgriff, dem Faustus (dem widergefundenen Vater des Clemens) seine Gestalt zu geben, sodass Alle, mit Ausnahme des Petrus, ihn für Simon halten, und entflieht selbst nach Judäa. Er wird aber von Petrus überlistet, der nun den Faustus in der Rolle Simons in Antiochien auftreten und alle Verleumdungen gegen Petrus zurücknehmen lässt: Petrus sei ein wahrer Apostel des wahren Propheten (Christus), er aber, Simon, sei wegen seiner Feindschaft gegen ihn Nachts von Engeln gezüchtigt worden; auch wenn er selbst später anders von ihm reden würde, sollten sie ihm nicht glauben, er selbst sei ein Zauberer, Betrüger, Goet. (Über die einzelnen Modifikationen dieser Erzälung in den Rekognitionen s. Uhlhorn, Die Homilien und Recogn., Göttingen 1854, S. 284 f. 309 ff.) — 2) Eine zweite Klasse von Nachrichten hält sich enger an die Angaben Justins, one von jener Ausbildung der Simonssage in den Clementinen irgend eine Kunde zu verraten, und hier wird das Auftreten

Simons in Rom bald die Hauptsache, und die Sage von einem Konflikt mit Petrus, resp. den Aposteln (Petrus und Paulus) in Rom schließt sich daran. Justin ist der erste, welcher das Auftreten Simons in Rom erwänt, und zwar one noch etwas vom Zusammentreffen mit Petrus daselbst zu wissen. Man hat zwar aus Eusebius (h. e. II, 14 sq.) geschlossen, daſs schon Papias den römischen Aufenthalt des Petrus in Verbindung bringe mit einem Kampf gegen Simon. Allein wenn Eusebius a. a. O., nachdem er vom Zusammentreffen des Petrus, der unter Claudius nach Rom gekommen, mit Simon berichtet und daran die Entstehung des Markusevangeliums aus der Predigt des Petrus geknüpft hat, sich auf das Zeugnis des Papias beruft, so kann dies mit Sicherheit nur auf das letztere, das Verhältnis des Markus zu Petrus bezogen werden, wie h. e. III, 49 zeigt. Dasselbe ist noch von dem ebendaselbst herangezogenen Zeugnis des Clemens Alex. (aus dem 6. Buche der Hypotyposen) zu sagen, wie die Vergleichung mit VI, 14 zeigt (vgl. Windischmann, Vindiciae Petrinae p. 73). Auch diejenigen Angaben der kirchlichen Tradition, welche Petrus erst mit Paulus zusammen nach Rom kommen (Dion. Cor. bei Euseb. h. e. II, 25) oder dort mit ihm zusammentreffen lassen (die alte Praedicatio Pauli in Pseudo-Cypriani lib. de rebaptismate c. 17 opp. ed. Hartel III, 90 *) haben offenbar noch gar keine Beziehung zur Simonssage, welche in ihrer ältesten Gestalt bei Justin ausdrücklich Simon unter Claudius auftreten läſst. Und so setzt auch noch Irenäus, dessen Angaben über Simon (adv. haer. I, 23, 1—4) sicher auf Justin und warscheinlich ausschließlich auf ihn, nämlich sein uns nicht mehr erhaltenes σύνταγμα, zurückgehen, sein Auftreten in Rom noch nicht in Beziehung zu dem ihm bekannten römischen Aufenthalt des Petrus (III, 3, 2). Ebensowenig der gleich Irenäus an Justin sich anschließende Tertullian (de anima 34). Man muſs daher mindestens die beiden ersten Jarhunderte ausnehmen, wenn man mit Grimm (Die Samaritaner, München 1854, S. 151) behauptet, es liege im Bewuſstsein des ganzen (christlichen) Altertums, daſs Petrus nach Rom ging, namentlich um Simon zu bekämpfen und seine verderblichen Wirkungen auszugleichen. Eben deshalb darf aber auch die Beziehung des Petrus zur Simonssage nicht benutzt werden, um die kirchliche Tradition über die Anwesenheit Petri zu Rom, falls sie sich sonst zur historischen Evidenz bringen läſst, anzufechten (s. Bd. XI, S. 525 f. und die ebend. S. 537 f. unter III. angefürte Litteratur, wozu noch Lipsius, Petrus in Rom, Jahrbb. für prot. Theol., II, 1876, S. 561 ff. und Harnack zur Quellenkritik der Gesch. des Gnost., Leipz. 1873, S. 71 f. zu fügen ist. — Anders stellt es sich nun im dritten Jarhundert. Hippolytus, der sich sonst an die Nachrichten des Irenäus anschließt, aber von der Simonstatue nichts erwänt **), berichtet dagegen nun vom Zusammenstoß Simons mit den Aposteln (also doch Petrus und Paulus), sowie von der Disputation, welche Petrus mit ihm unter einer Platane gehalten. Da Simon dadurch sein Ansehen in Rom wanken sah, verhieß er, daſs er, lebendig begraben, am dritten Tage wider auferstehen werde. Seine Schüler taten, wie er befohlen und begruben ihn, er aber blieb im Grabe, denn er war nicht Christus (Refut. o. haer. VI, 20). Es ist dies die älteste Nachricht von dem mit seiner Besiegung durch Petrus zusammenhängenden Untergange Simons, besonders merkwürdig darum, weil sie ganz allein steht, die Spätern den Tod ganz anders erzälen, und weil derselbe hier bereits in die Zeit der gemeinsamen Wirksamkeit Petri und Pauli in Rom, also in die neronische Zeit, verlegt wird. Die Zeitbestimmung Justins wirkt nun zwar noch nach und dürfte, nachdem einmal die Ansicht von einem Zusammentreffen des Petrus mit

---

*) Die Identität derselben mit der besonders von Clemens Al. benutzten praedicatio Petri scheint mir nicht so ausgemacht, um danach von der praedicatio Petri et Pauli zu sprechen, wie jetzt oft geschieht; vergl. Hilgenf., Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV, 57 sq.

**) Er durchschaut offenbar den Irrtum, s. Fr. Huelsen, Simonis Magi vita doctrinaque, Berol. 1868, 4°, p. 13.

Simon in Rom sich gebildet, selbst der eigentliche Anlaſs für die sicher unhistorische Tradition sein, daſs Petrus bereits im zweiten Jare des Claudius nach Rom gekommen sei. Daher bringt offenbar noch Eusebius (h. e. II, 14 sq., vgl. Hieron. de vir. ill. 1, Theodoret, h. fab. I, 1) die Bekämpfung Simons sogleich mit dieser ersten Ankunft des Petrus in Rom in Verbindung. Allein es überwiegt nun doch die Neigung, den einmal vorausgesetzten Konflikt der beiden mit der ebenso in der Überlieferung bereits feststehenden gemeinschaftlichen Wirksamkeit der beiden Apostelfürsten in Rom zu verknüpfen, und demgemäß in die neronische Zeit zu setzen. 3) Zugleich aber beginnt man nun erst die römische Simonssage mit jener andern durch die Clementinen vertretenen zu verknüpfen, und die Sage vom Untergange des früher von Petrus im Orient nur überwundenen, nicht vernichteten Gegners eigentümlich auszubilden. Er erscheint jetzt als das Ende des widerholten Kampfes; wie Simon dort im Osten vor Petrus immer schließlich zurückweichen muſste, so hat er auch, nach dem Westen geflüchtet, keine Ruhe vor ihm und erliegt endlich hier seinem Schicksal. Mit mannigfachen Modifikationen wird jetzt die Sage von Simons Tode so erzält, er habe versprochen, sich fliegend zum Himmel zu erheben (schon der Simon der Clementinen kann fliegen! [s. o.]), habe auch wirklich mit dämonischer Hilfe den Anfang dazu gemacht, sei dann aber auf das Gebet des Petrus, nach Andern auf das beider Apostel (Cyrill. Hieros. u. a.) herabgestürzt und, nach den Einen, gleich gestorben, nach den Andern, so verletzt, daſs er bald darauf vor Schmerz und Scham zugleich sich von einem Felsen gestürzt habe (vgl. Const. Apost. VI, 8 sqq.; Arnob. adv. gentes II, 12; Cyrill. Hieros. cat. VI, 15; Ambros. Hexaem. IV, 8; Theodoret. f. h. l. l. Philastrius de haer. 29, cf. Supplem. c. 32; Sulpic. Severus hist. sacr. II, 41) *). Bei einem Teile der genannten bleibt es nach den angefürten Stellen zweifelhaft, ob sie die vorausgegangenen Kämpfe in Syrien kennen; ausdrücklich beziehen sich darauf die apostolischen Konstitutionen, freilich one Rücksicht auf die Chronologie der Clementinen, die auch nicht damit stimmen würde. Andere, wie Eusebius, Hieronymus und Theodoret (ll. ll.), weisen nur im allgemeinen darauf zurück, daſs Simon vor der Macht der Warheit fliehend von Osten nach Westen geeilt ist. So auch Philastrius mit der bestimmteren Angabe: Qui (Simon) cum fugeret beatum Petrum Apostolum de Hierosolymitana civitate Romamque veniret etc. Diese scheint mir aber eine Bekanntschaft mit dem Sagenstoff der Clementinen durchaus nicht auszuschließen, wie Uhlhorn (a. a. O. S. 380) will, da ja die Clementinen am Schluſs ausdrücklich Simon nach Judäa fliehen lassen. Der römische Kampf und Sturz des Simon ist sodann weiter ausgefürt und mit der Ankunft Pauli in Rom und dem Märtyrertode der beiden Apostel zu einem Ganzen verbunden und durch eine freilich nur lose Rückbeziehung (c. 49) verknüpft mit den Kämpfen auf asiatischem Boden in den apokryphischen Acta Petri et Pauli (ed. J. C. Thilo, Hal. 1837/38, 4° in zwei Programmen, dann bei Tischendorf, Acta Apost. apocr. Lipsiae 1851, p. 1 sqq., vgl. proll. p. XIV sqq.). Daran schließen sich die lateinischen Akten des Pseudo-Marcellus (Martyrolog. Hieronymo tributum ed. Florentinius Lucae 1668, p. 103 sqq. und bei Fabric. Cod. apocr. III, p. 632 sqq.), endlich des Pseudo-Abdias Histor. apostol. (I, 6 sqq., Fabric. l. l. II, 411 sqq. Vgl. noch des Linus angeblichen Brief an die orientalischen Gemeinden über die letzten Schicksale der beiden Apostel Biblioth. Patr. Col. a. 1618 tom. I p. 70). Abdias hat den ganzen Sagenstoff aus den clementinischen Rekognitionen und den Akten Petri und Pauli zusammengeschmolzen.

II. Blicken wir nun von den Traditionen über die eigenen Schicksale Simons auf die Bedeutung, welche ihm als Sektenhaupte beigelegt wird, so tritt

*) Die Erzälung von einem unglücklich ausgefallenen Flugversuche eines Gauklers unter Nero (Suet. v. Ner. 12 cf. Dio Chrysost. or. 21 de pulchritudine p. 371 ed. Par.) hat warscheinlich zur Entstehung der Sage mitgewirkt.

neben die oben berürten allgemeinen Aussagen der Väter, wonach der Magier als Ketzerhaupt, als der erste, von dem aus das teuflische Gift der Häresie, insbesondere der gnostischen (mit der man es ganz besonders zu tun hat), in die Kirche sich eingeschlichen, der gewissermaßen den ersten Anlass dazu gegeben hat — daneben tritt die bestimmteste, immer widerkehrende Aussage von einer besonderen, den Namen des Simon tragenden Gemeinschaft, deren besondere Lehre man kennt und die man zu den Gnostikern rechnet. Justin in den oben angefürten Stellen bietet auch hier die Grundlage, wenn er behauptet, beinahe alle Samaritaner, eine geringe Zal aber auch in andern Ländern, hätten Simon als den ersten Gott angebetet (Apol. I, 26). So auffallend dies ist, und so sehr man ihn in Verdacht einer starken numerischen Übertreibung nehmen mag, einen faktischen Kern muss man festhalten, zumal bei der Bezugnahme auf sein eigenes Verhalten zu seinen samaritanischen Landsleuten (Dial. c. Tryph. 120, die Stelle apol. II, 14 wird allerdings wol unechtes Glossem sein, s. Otto in der 3. A. I, 241) und bei der ausdrücklichen Vorhaltung an die Heiden, dass diese religiöse Gemeinschaft von ihnen nicht verfolgt werde, wie die Christen (Apolog. I, 56). Irenäus, Clemens Alex. (Strom. II, 383 Sylb.), Tertullian (de an. c. 57) setzen eine solche Sekte voraus, auch der Heide Celsus kennt sie (Orig. c. Cels. V, 62), und auch Origenes zeugt für sie, freilich als für eine ganz zusammengeschwundene Sekte (c. Cels. I, 57. VI, 11). Auch die pseudo-cyprianische Schrift de rebaptismate c. 16 (bei Hartel III, 89) und Eusebius (h. e. II, 1) wissen noch von Simonianern, wiewol der letztere, sowie Epiphanius (adv. haer. I, 22), sie als dem Verschwinden nahe betrachtet; Theodoret (h. fab. I, 1) betrachtet sie als erloschen. Diese Angaben erhalten nun ihren Anhalt an den bestimmten Aussagen über die simonianische Lehre, welche meist als Lehre Simons selbst ausgegeben, doch zunächst als das Bekenntnis der Simonianer des zweiten Jarhunderts gelten muss. An die schon erwänten Aussagen Justins von Simon und Helena schließt sich Irenäus insofern an, als er (I, 23) sagt, Simon sei von Vielen als Gott verherrlicht worden; er selbst habe sich für den ausgegeben, der unter den Juden als Son erschienen, unter den Samaritanern als Vater, bei den übrigen Völkern (den Heiden) als heiliger Geist. Er gibt nun aber ein ganzes gnostisches System. Simon ist die höchste Kraft, das ist der über Alles seiende Vater, der sich von den Menschen nennen lässt, mit welchem Namen immer sie ihn nennen mögen. Helena aber, welche, früher in einem Bordell bei Tyrus, nun seine Begleiterin geworden ist, ist seine Ennoia, die Mutter Aller, durch welche er den Gedanken fasste, Engel und Erzengel zu schaffen. Herabspringend in die niederen Regionen hat sie Engel und Mächte hervorgebracht, von denen dann diese Welt erzeugt ist. Diese Engel aber, welche den Vater nicht kennen, halten die Ennoia aus Neid fest und in schmachvoller Gefangenschaft, damit sie nicht sich erhebe und zurückkehre, sie selbst aber als unabhängig erscheinen. In menschliches Fleisch eingeschlossen muss sie Jarhunderte lang aus einem weiblichen Körper in den andern hindurchgehen. So ist sie in jener griechischen Helena gewesen, und nach verschiedenen Wandlungen zuletzt in jener Dirne Helena erschienen. Da ist in Simon die oberste Dynamis herabgekommen, um in dieser seine Ennoia, das verlorene Schaf zu befreien. Er ist herabgegangen durch die verschiedenen Engelsphären, sich der jedesmaligen Sphäre so assimilirend, dass er unerkannt bis herab gekommen ist, ist als Mensch unter Menschen erschienen und hat scheinbar in Judäa gelitten. So hat er durch Besiegung der schlecht regierenden, nach der höchsten Herrschaft strebenden Weltmächte die Ennoia befreit und den Menschen durch seine Erkenntnis Heil gegeben und sie ebenfalls von dem Dienste derer, welche die Welt gemacht, befreit. An diese Darstellung schließen sich im wesentlichen, mit einigen nachher zu erwänenden Modifikationen Tertullian (de an. 34), Hippolytus in dem einen Teile seiner Darstellung (V, 19 ff.), Epiphanius (haer. 21) und zum Teil Theodoret (f. haer. I, 1). — Hippolytus aber teilt nun noch (V, 7 sqq.) ein davon ganz abweichendes System der Simonianer mit, welches um so bedeutender ist, als es einer simonianischen, angeblich von Simon selbst verfassten Schrift, der Ἀπόφασις μεγάλη entnommen ist. Die

Wurzel aller Dinge, die unbegrenzte Dynamis, welche Macht, Schweigen, unsichtbar und unfaſsbar heiſst, wird als Feuer bezeichnet, welches zugleich die himmlische Schatzkammer, das Prinzip, und das Wesen, die Substanz des All ist, nach seinen beiden ihm wesentlichen Seiten, wonach es zugleich verborgen und offenbar ist. Es ist verborgen das Verborgene des Feuers in dem Offenbaren, und das Offenbare des Feuers ist entstanden aus dem Verborgenen. Alles Sichtbare ist Erscheinung des Verborgenen, alles Verborgene Wesen des Sichtbaren, in beiden aber ist es dasselbe Feuer. Das Hervorgehen des Sichtbaren aus dem Verborgenen ist nun nichts anderes als der Weltprozeſs. Die Welt als Totalität gleicht einem groſsen Baume (Daniel 4, 6 ff.); Stamm, Zweige, Blätter, Rinde sind das Offenbare des Feuers, die Welt als endliche Erscheinung, die aber eben deshalb auch wider von dem allverzehrenden Feuer, aus dem sie geworden, vernichtet werden, wenn sie ihre ewige Frucht getragen haben; diese aber ist der Mensch nach seinem ewigen Wesen, der zum gnostischen Bewuſstsein gekommene Geist, die Ausgebildeten (*ἐξεικονισμένοι*), in denen das Prinzip zu sich selber zurückkehrt. Dieser Prozeſs ist nun ein pantheistisch-materialistischer, in der Grundanschauung öfter an Stoisches erinnernd. Aus dem Urfeuer gehen die sechs ersten Wurzeln oder Potenzen der Dinge in drei Syzygien (*νοῦς* und *ἐπίνοια*, *φωνή* und *ὄνομα*, *λογισμὸς* und *ἐνθύμησις*) hervor, welche dem Grundcharakter des Systems nach zugleich ideelle und materielle Weltpotenzen sind, denn sie werden auch bezeichnet als Himmel und Erde, Sonne und Mond, Licht und Wasser, aus deren geschlechtlich gedachtem Zusammengehen die Entfaltung der endlichen Welt abgeleitet wird. Darin geht also die unbegrenzte Dynamis selbst in einen kosmischen Prozeſs ein, in welchem sie nach den drei Momenten des Prozesses als *ἑστώς*, *στάς*, *στησόμενος* bezeichnet, auch wol im Gegensatz gegen die sechs einzelnen Potenzen als die siebente groſse Dynamis unterschieden wird, welche wesentlich zusammenfallend mit der ersten Dynamis dieselbe nur in ihrer Erschlieſsung zum Weltprozeſs und in den verschiedenen Momenten dieses Prozesses darstellt. Als *ἑστώς* ist er oben in der ungezeugten Potenz, als *στάς* unten im Fluſs der Wasser im Bilde erzeugt, daher er auch als das auf den Wassern schwebende Pneuma bezeichnet wird, als *στησόμενος* oben neben der seligen und unbegrenzten Dynamis, wenn er nämlich ausgebildet worden ist. Dieser nämlich, wenn er in den sechs Potenzen seiend vollständig ausgebildet wird, wird damit zu einem Wesen, welches an Macht, Gröſse und Vollkommenheit eins und dasselbe ist mit der ungewordenen und unbegrenzten Dynamis und schlechterdings in nichts zurücksteht hinter derselben; wenn er aber bloſs potentiell bleibt in den sechs Potenzen und nicht ausgebildet wird, verschwindet er und geht unter (ist Spreu fürs Feuer). Diese Ausprägung zum *στησόμενος* geschieht nun eben im Menschen. Gott bildete den Menschen, indem er Erdmasse von der Erde nahm, er bildete ihn aber nach dem Bilde des auf dem Wasser schwebenden Geistes; dieses ist in ihm potentiell gesetzt, um in ihm ausgebildet (realisirt) zu werden. Wird dies *πνεῦμα* in ihm nicht ausgebildet, so vergeht es mit der Welt; wird es aber ausgebildet, so wird das Kleine groſs werden, das Groſse aber wird in unendliche und unwandelbare Ewigkeit bleiben als nicht mehr werdendes. Alles Ewige ist im Menschen *δυνάμει*, wird es aber realisirt, so wird das Erzeugte nicht Spreu fürs Feuer sein, sondern vollkommen ausgebildete Frucht gleich der ungewordenen und unbegrenzten Potenz. In diesem Ausbildungsprozesse liegt hier wesentlich die gnostische Erlösung. „Auf diese Weise ist also nach der Meinung jener Unsinnigen Simon zum Gott geworden, indem er zwar gezeugt und leidensfähig war, so lange er noch im Potenzzustande war, aber aus einem Gezeugten ein Leidensloser geworden ist, als er, ausgebildet und vollkommen geworden, hinausging aus den zwei ersten Potenzen, Himmel und Erde“.

Diese Darstellung des simonianischen Systems wirft ein bedeutsames Licht auf manche Aussagen der Clementinen, und zwar gerade auf die, in denen Simon nicht in der allgemeinen gnostischen und häretischen Rolle auftritt, sondern speziell die simonianische Ansicht ausspricht. Auch nach den Clementinen (II, 22 ff. vgl. Rec. I, 72; II, 7; Epit. 25) will er gehalten sein für eine gewisse oberste

Dynamis, die noch über dem weltschaffenden Gotte stehe; zuweilen nenne er sich, darauf hindeutend, dass er Christus sei, den ἑστώς, als einer, der immer stehen werde (στησόμενος ἀεί), weil eine Ursache des Vergehens, so dass sein Körper zusammenfalle, für ihn nicht vorhanden sei. Auch Clemens Alex. (Strom. II, 11) weiß, dass die Simonianer den ἑστώς verehren. Diese Bezeichnung erhält durch die Apophasis erst das rechte Licht (namentlich das schief aufgefasste στησόμενος der Clementinen). Baur hat schon, erinnernd an die philonische Bezeichnung Gottes als ἑστώς (die auch von Clemens l. l. ebenso aufgefasst ist), den im allgemeinen richtigen Gedanken darin gefunden, dass Simon der Antimessias damit analog wie Christus aufgefasst erscheine als Offenbarung des höchsten göttlichen Prinzips, in welchem den Offenbarungsbegriff in die Idee des zu sich selbst kommenden Geistes auflösenden Sinne, zeigt die Apophasis. Auf diese Verallgemeinerung weist auch die Mitteilung des Irenäus noch hin, Simon wolle unter den Samaritanern als Vater, bei den Juden als Son, bei den Heiden als heiliger Geist erschienen sein. Ganz mit dieser Anschauung berüren sich die von Hieronymus (comm. in Matth. c. 24, opp. ed. Mart. IV, 114) aufbewarten Worte Simons: ego sum sermo dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnia dei. Ebenso erklärt sich daraus die, nach dem gewönlichen gnostischen Schema sehr auffallende Angabe des Irenäus und der von ihm Abhängigen, Simon gebe sich — nicht wie man erwarten sollte, für einen himmlischen Äon, sondern — geradezu für die höchste Dynamis, d. i. den Vater selbst aus.

Es kann nun auffallen, dass die Apophasis nach dem, was Hippolytus daraus mitteilt, von dem bei den andern Berichterstattern eine so große Rolle spielenden Helenamythos nichts erwänt. Indessen gibt gerade sie, was man bei den andern Darstellungen vermisst, in der Syzygienlehre die Grundanschauung, auf welcher dieselbe basirt. Nur zeigt sich in der Ausbildung dieser Idee, welche viel mehr Verwandtes mit der ophitischen Sophia, Prunikos u. s. w. als mit der valentinianischen Sophia hat, die entschiedenere Ausbildung des gnostischen Erlösungsgedankens, wärend die Apophasis vielmehr die esoterisch-philosophische Grundanschauung ausbildet, für welche der Erlösungsprozess, aller konkreten Gestalten entkleidet, sich ganz in den Prozess des Geistes auflöst. Für das Einzelne muss ich auf meine unten zu nennende Darstellung verweisen. Hier nur so viel über die mutmaßliche Entwickelung der simonianischen Sekte: Simon ist ursprünglich, wie bemerkt, Pseudomessias. Wir sind genötigt anzunehmen, dass sich besonders unter den Samaritern eine Sekte gebildet hat, die in ihm die höchste Offenbarung Gottes erkannte, und eine sozusagen christologische gnostisirende Theorie an seine Person anknüpfte. Auf samaritanischem den heidnischen Einflüssen offenem Boden geschah dies im synkretistischen Geiste der Zeit mit Aufnahme heidnisch-mythologischer Elemente, wie sie Vorderasien bot. Baur (Manich. Syst. 468 ff.; Gnosis 308) hat zuerst überzeugend darauf hingewiesen, dass sich in der Simon-Helenasage das Verhältnis der syrisch-phönikischen männlichen und weiblichen Gottheit, Sonnengott (tyrischer Herakles, Melkarth, Baal) und Mondgöttin (Astarte, Seleneia) erkennen lasse, und es erhält daraus Justins Angabe über die römische Statue Licht, da der sabinische Gott Semo bereits mit dem orientalischen Sem-Herakles verschmolzen war. Der Pseudo-Messias und seine Gefärtin erscheinen so mythologisirt als Theophanie. Diese samaritanische Gnosis, welche selbst ein wesentlich mitwirkender Faktor für das Zustandekommen der christlichen ist, tritt nun aber von selbst in Kontakt mit der letzteren und mündet ein in den gemeinsamen Strom gnostischer Theorieen. Umsomehr kann Simon zum Typus aller schon von Petrus zurückgewiesenen Ketzerei werden, und kann die judaistische Anschauung in ihrer romanhaften clementinischen Gestalt ihn zu anderen häretischen auch mit den gehassten paulinischen Zügen beladen. In der Apophasis erscheinen die mythologischen Gestalten, die beiden kosmogonisch wirkenden Naturmächte philosophisch erweitert. Die männlich-weibliche Zweiheit, ausdrücklich auf Einheit des Prinzips zurückgefürt, wird zum syzygischen Grundgesetz der Kosmogonie, und zugleich wird, worin der eigentlich gnostische Trieb sich entfaltet, die Rückkehr des Prinzips aus seiner kosmischen Entfaltung zu sich selbst an-

gedeutet. Insofern nun darin der Gedanke enthalten ist, daſs das Auseinandertreten des ursprünglich einigen Prinzips in Männliches und Weibliches, Oben und Unten, eine Entfernung vom Prinzip selbst ist, die wider aufzuheben ist, erscheint das aus der ursprünglichen Indifferenz heraustretende Weibliche (die ἔννοια — Helena), das mütterliche Prinzip des Werdens, als gleichsam selbst in der Entäußerung festgehalten und gefangen durch die Macht des Endlichen. Indem nun in Simon personifizirt erscheint, was im Grunde überall vorhanden ist, wo der Geist zum absoluten Bewuſstsein kommt, tritt er als der Erlöser der ἔννοια, der Lebensmutter oder Weltseele, welche in der Helena angeschaut wird, auf, sofern in dem ἑστώς-στησόμενος die Rückkehr in das Prinzip und somit die Auflösung und Überwindung des endlichen Weltlebens gegeben wird. Es schließt sich also hier an, was Irenäus von der Erlösung der Helena aus der Macht der untergeordneten Weltmächte berichtet, und was bei Hippolytus (in dem im allgemeinen von Irenäus abhängigen, aber modifizirten Stücke V, 19 f.) und Epiphanius noch weiter entwickelt ist. Das Heraustreten des weiblichen Prinzips erscheint hier als Fall. Die Weltmächte zwingen die Helena zur Beiwonung und suchen dadurch das endliche Weltleben in seiner Entfernung vom Prinzipe immer zu erneuern. Die Erlösung tritt daher hier selbständiger als besonderes Herabkommen der großen Dynamis auf, wodurch Helena erlöst und der Welt die höchste Offenbarung zu Teil wird *). —

Vgl. außer der schon genannten Litteratur noch Mosheimi, Institut. h. eccl. mai. Sect. I, p. 389 sqq.; Simson, Leben und Lehre Simons des Mag. in Illgens Zeitschr. für die histor. Theol. 1841, Heft 3; Lutterbeck, Neutest. Lehrbegr. II; Die Darstellungen der Gnosis, die Litteratur zu den Clementinen und meine Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 284 ff.; Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884, S. 163 ff. 453 ff. **W. Möller.**

---

*) Der obigen Auffassung steht entschieden gegenüber die Hypothese, welche aus Anregungen Baurs (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1831, 116; Paulus 1. Aufl., S. 85 f. 217 ff.) sich allmählich zu der zugespitzten Gestalt entwickelt hat, in welcher sie am scharfsinnigsten, aber auch am künstlichsten und zerbrechlichsten von Lipsius (Die Quellen der römischen Petrussage kritisch untersucht, Kiel 1872, und Schenkels Bibellexikon V, 301—321) vertreten ist. Von der richtigen Warnehmung Baurs aus, daſs der Simon der clementinischen Homilien unter Anderem auch Züge des Paulus trägt, die in ihm bekämpft werden sollen, ging Hilgenfeld (die clement. Recognitionen und Homilien, Jena 1848, S. 319 f.) dazu über, die ganze Simonsage aus dem Haſs des Judenchristentums gegen Paulus entstanden zu denken, was Baur (Das Christenthum u. die christl. Kirche der 3 ersten Jahrh., Tüb. 1853, S. 83 f.) und Zeller (Die Apostelgeschichte, Stuttg. 1854, S. 171 f.) dahin acceptirten, daſs sie auch schon in der von der Apostelgeschichte aufgenommenen Erzälung von Simon den Paulus witterten, und Volkmar (Theol. Jahrbücher 1856, 299 ff.) krönte die Entdeckung durch das besonders willkommen geheißene Fündlein, daſs das Bestreben Simons, um Geld die Gabe der Geistesmitteilung zu erkaufen, nur eine boshafte Persiflage auf die von Paulus betriebene Kollekte für die jerusalemischen Christen, durch welche er die Anerkennung der Judenchristen erlangen wollte, sei. Um aber gegenüber der schon in der Apostelgeschichte ihren Anknüpfungspunkt habenden „gnostischen“ Rolle des Simon mit jener Auffassung Recht zu behalten, bedarf es einer äußerst künstlichen und komplizirten Hypothese über die verschiedenen Quellen der clementinischen Litteratur und sonstiger Apokryphen einschließlich der späten Akten des Petrus und Paulus, welche lediglich von dem zum Voraus feststehenden Postulat zurecht gestellt werden, daſs die Simonsage ursprünglich nichts anderes sei als eine durchgefürte Parodie des Lebens und der Lehre des Paulus, und daſs eben deshalb schon die ursprüngliche Gestalt desselben die Bekämpfung des Simon-Paulus durch den wahren Apostel Petrus bis nach Rom enthalten haben müsse. In letzter Beziehung trat schon längst Hilgenfeld entgegen, nun auch (s. o.) in ersterer. Justin und die Apostelgeschichte (selbst wenn man dieselbe erst in die ersten Dezennien des 2. Jarh. versetzen wollte) sind beide der Hypothese tödlich, abgesehen noch von der Frage, wie der Ebionitismus dazu gekommen sein sollte, seinen durchaus nicht verhehlten Haſs gegen Paulus unter dem Bilde eines Simon zu verstecken, den man sich erst erfinden muſste, wärend ein vorhandener Erzketzer Simon sich vortrefflich dazu eignete, in ihm den Paulus zu treffen.

Simon, Richard, ein gelehrter Oratorianer aus der letzten Glanzperiode französisch-katholischer Wissenschaft und noch in unseren Tagen vielgenannt als der eigentliche Begründer der biblischen Isagogik oder sogenannten kritischen Einleitung in die hl. Schrift. Er war den 13. Mai 1638 zu Dieppe in der Normandie geboren von unbemittelten Eltern, erhielt seinen ersten Unterricht in einer Lehranstalt seiner Vaterstadt, welche von Oratorianern geleitet war, und wurde zum Behufe leichteren Fortkommens veranlasst, selbst als Novize in den Orden zu treten. Als er jedoch fand, dass die vorgeschriebenen ascetischen Übungen ihn am Studiren hinderten, trat er wider aus und hatte das Glück, dass ein wolhabender Gönner ihm die Mittel verschaffte, in Paris Theologie zu studiren, wo er es bald so weit brachte, dass er durch Unterricht, und zwar in den semitischen Sprachen, sich selbst forthelfen konnte. Er blieb mit dem Oratorium in Verbindung und trat 1662 aufs neue als Novize ein, doch erst als er die Erlaubnis erhalten hatte, auch wärend des Noviziats zu studiren. Simon blieb fortan in dem Orden und wonte zu Paris in der Straße St. Honoré im Profeßhause desselben neben der schönen Kirche, die jetzt noch unter dem Namen des Oratoire der reformirten Gemeinde gehört. Es war aber nur die Ruhe des Studirzimmers und nicht der Geschmack am Klosterleben, was ihn an das Haus fesselte, in welchem allerdings die Liebe zur Wissenschaft und zu ernster nützlicher Beschäftigung nicht so eingebürgert war, wie bei den Benediktinern. Aber noch aus einer anderen Ursache war Simons Verhältnis zu seinem Orden kein sehr inniges. Die Oratorianer waren damals in Hinsicht auf den Jugendunterricht die nicht unglücklichen Konkurrenten der Jesuiten, woraus sich natürlich ein äußerst gespanntes Verhältnis ergab, das nebst anderen Gründen jene zu einer engeren Verbindung mit den Jansenisten hintrieb. Gerade für diese aber konnte Simon schlechterdings keine Neigung gewinnen. Er war seiner ganzen Natur und Geistesrichtung nach ein Verstandesmensch, sagen wir geradezu ein Rationalist, und die stark zur Mystik neigende Färbung des jansenistischen Christentums war ihm antipathisch und der innere Widerspruch gegen dasselbe bekundete sich bei ihm durch eine sonst kaum erklärliche Hinneigung zu den Jesuiten. Diese Tendenzen brachten ihn in eine schiefe Stellung zu seinen Umgebungen und Oberen, was natürlich auf die Entwickelung seines onehin nicht anschmiegenden und liebenswürdigen Charakters keinen glücklichen Einfluss übte. Man verwendete seine Kenntnisse eine zeitlang, indem man ihn zum Professor der Philosophie in Juilly machte; allein viel mehr war er in seinem Elemente, als er den Auftrag erhielt, die orientalischen Handschriften der Ordensbibliothek zu katalogisiren, wo er denn die schönste Gelegenheit hatte, seine Neigung zu biblischen, rabbinischen, patristischen Studien zu befriedigen, die er dann, auch als das Verzeichnis verfertigt war, nicht wider unterbrach.

Als Schriftsteller verwertete er seine gelehrten Kenntnisse zuerst in einigen kleineren Werken, die wir hier füglich übergehen können. Der Name des Verfassers würde heute nicht mehr genannt, wenn derselbe sein ausgebreitetes Wissen und seinen kritischen Scharfsinn nicht auf einen Gegenstand verwendet hätte, der in höherem Grade des Studiums würdig und in mehr als einer Hinsicht ein für die Wissenschaft beinahe ganz neuer gewesen war. Wir haben schon angedeutet, dass Simon durch seine natürliche Geistesrichtung geleitet, bei dem Studium theologischer Materien nicht sowol die Ideeen selbst und die daran haftenden geistigen Interessen ins Auge fasste, als das mehr äußerlich damit verbundene geschichtliche Element. Philologie, Kritik, Litterärgeschichte, kurz, was man zur Gelehrsamkeit rechnet, reizten ihn mehr, als der Kern religiöser Dinge selbst, und sein nüchterner Verstand, wir möchten fast sagen seine wirkliche oder affektirte Voraussetzungslosigkeit, hätten ihn, im Verein mit seinem ausgebreiteten Wissen, zu einem Historiker ersten Ranges machen können, wenn nicht die kontroversenschwangere Atmosphäre, in der er lebte, ihm überall die kleinlichen Rücksichten, und sein eigener unfreundlicher Charakter das noch kleinlichere Bedürfnis der Krittelei allzu nahe gerückt hätten. Sein großes und weltberühmtes Werk über die Geschichte der Bibel, welchem allein er seine litteräriſche Unsterblichkeit verdankt, muss als

die reifste und bleibendste Frucht seines Fleißes hier etwas näher in Betracht gezogen werden.

Schon die äußeren Schicksale desselben sind merkwürdig genug. Er war zu Anfang des Jares 1678 mit der Ausarbeitung eines ersten Teiles, Histoire critique du Vieux Testament, fertig geworden. Das Manuskript hatte glücklich die Censur passirt und war abgedruckt; die Ausgabe verzögerte sich aber, weil man noch auf die Annahme der Zueignung an den König wartete. Mittlerweile hatte der Verleger einige Abzüge der Inhaltsanzeige und Vorrede an verschiedene Personen vergeben, um die Aufmerksamkeit zum Voraus zu erregen, und dies wurde Veranlassung, dass zunächst beschränkte Intriganten, bald auch einflussreiche Kirchenmänner, wie Bossuet, dem hier die Jansenisten in die Hand arbeiteten, nicht nur die Unterdrückung des Werkes erwirkten, sondern auch mittelbar Simons Austritt aus seinem Orden herbeifürten. Die Auflage wurde ganz zerstört, nur einige wenige Exemplare waren zufällig vorher in Privatbesitz gekommen und gerettet worden. Von einem dieser Exemplare ließ der Amsterdamer Buchdrucker Elzevir eine Abschrift nehmen und veranstaltete darnach 1679 einen sehr fehlerhaften Abdruck, aus welchem die besonders außerhalb Frankreichs sehr verbreitete lateinische Übersetzung des Noël Aubert de Versé (1681) geflossen ist. Beide Ausgaben wurden in Holland widerholt und entgingen, weil der Verfasser ein Katholik war, wenigstens der offiziellen Censur. An dem elzevirischen Drucke scheint Simon keinen Anteil gehabt, vielmehr damals noch gehofft zu haben, Bossuet umzustimmen und die Erlaubnis zu einer neuen Edition in Frankreich selbst zu erhalten. Allein die darüber gepflogenen Unterhandlungen zogen sich in die Länge und wurden zuletzt ganz abgebrochen, weil Simon des vielen Änderns und Streichens, das man ihm zumutete, überdrüssig wurde. Er trat vielmehr nun selbst mit dem Rotterdamer Buchhändler R. Leers in Verbindung und ließ bei ihm 1685 in 4⁰ einen authentischen, doch mit einigen Zusätzen vermehrten Abdruck der konfiszirten pariser Ausgabe erscheinen. Letztere war zwar anonym gewesen, aber jedermann kannte den Verfasser, der nun auch auf dem Titel des Rotterdamer Drucks genannt wird; allein Simon wollte doch nicht Wort haben, dass er diesen veranlasst, und so fügte er eine neue Vorrede bei, in welcher angeblich eine protestantische Feder sich über das Buch ausspricht und es bei dem Publikum einfürt. Auch die hin und wider beigefügten Anmerkungen wollen von fremder Hand sein und reden von dem P. Simon in der dritten Person. Allein schon die Zeitgenossen ließen sich durch diese Verstellung nicht täuschen. Simon tat noch mehr; er ließ durch Leers gleichzeitig ein kleines Schriftchen herausgeben unter dem Titel: Réponse de Pierre Ambrun, Ministre du S. Ev. à l'histoire critique du V. T. etc., in welchem er unter der Maske eines reform. Geistlichen etwas weniges an seinem eigenen Werke zu bekritteln findet, sonst aber die Gelegenheit warnimmt, seine eigene Apologie zu schreiben und seinen Gegnern aller Schattirungen zu Leibe zu gehen. Unterdessen arbeitete er an dem zweiten Teil des Werkes unverdrossen fort und ließ es ungefärdet bei demselben Verleger erscheinen. Dieser Teil wurde aber viel umfangreicher als der erste, teils wol weil des Verfassers Wissenschaft an Ausdehnung gewonnen, teils auch, weil manche Nachträge zur Geschichte des Alten Testaments hier eingeflochten sind. Es erschien in drei Quartbänden unter den besonderen Titeln: Histoire critique du texte du N. T., 1689; Histoire critique des versions du N. T., 1690; Histoire critique des principaux commentateurs du N. T., 1693, überall mit des Verfassers Namen auf dem Titel.

Unsere nächste Aufgabe ist nun, unseren Lesern eine eingehende Charakteristik dieses merkwürdigen Werkes zu geben. Es war, um es mit einem Worte zu sagen, der erste ernstlich gemeinte und bis auf einen gewissen Grad auch wissenschaftlich überdachte Versuch einer Geschichte der Bibel als eines Litteraturwerkes. Wenn man bedenkt, wie gering damals die Vorarbeiten zu einer solchen Geschichte waren, besonders aber, wie noch heute, nach tausenden von gründlichen und verdienstvollen Forschungen, diese nicht geschrieben ist, so erhält man einen Begriff von der Künheit und Originalität des Gedankens und einen billigen

Maßstab für die Beurteilung der Ausfürung; denn diese darf allerdings nicht nach den Begriffen und Forderungen unserer Zeit geschätzt werden, wenn man dem Verf. irgend gerecht werden will. Dass Simon von dem Inhalte der Bibel ganz absieht, also durchaus keine Rücksicht nimmt auf das, was wir die Entwickelung der religiösen Ideeen nennen würden, das Verhältnis derselben zu Stat und Kirche einerseits, andererseits zur Litteratur, das darf uns nicht befremden. Der Theologie des 17. Jarhunderts, der katholischen wie der protestantischen, war es unmöglich, jene Ideeen und die davon abhängigen Gestaltungen als werdende zu begreifen, und so hatte sie auch kein Interesse, das Werden der Litteratur als solches in Betracht zu ziehen. Daher das, was wir die spezielle Einleitung zu nennen pflegen, wenigstens im A. T., wo es zudem noch von größerer Wichtigkeit ist, geradezu wegfällt, mit Ausnahme einiger geringen und wenig befriedigenden Aufsätze. Das wirklich in die Untersuchung hereingezogene Material teilt sich beim Alten wie beim Neuen Testament in die drei Rubriken einer Geschichte des Textes, der Übersetzungen und der Erklärungen. Inwiefern nun Simon hier überall sich beflissen, statt das von der Überlieferung Gebotene einfach zusammenzustellen, wie seine Vorgänger meist getan, die Thatsachen durch vorläufige und gründliche Untersuchungen zu ermitteln und darnach in eine zweckmäßige und natürliche Ordnung zu bringen, durfte er allerdings seine Geschichte eine kritische nennen und ihr dadurch eine höhere Stelle neben der verwandten Litteratur vindiziren. Allein bei dieser Kriiik wusste er sich doch nicht zu höheren Gesichtspunkten zu erheben; in der Geschichte der Übersetzungen z. B., wo es mit Anerkennung hervorgehoben werden muss, dass er dieselben nicht bloß als Hilfsmittel der Textkritik betrachtet und folglich auch, ja vorzüglich die zu seiner Zeit gebräuchlichen, in lebenden Sprachen berücksichtigt, verwendet er einen verhältnismäßig viel zu großen Raum auf die Kritik der Art und Weise, wie die oder jene einzelne Stelle widergegeben ist. Die Parteistellungen seiner Zeitgenossen, besonders in Frankreich, fallen dabei gar zu stark ins Gewicht und seine kleinlichen Antipathieen verkümmern ihm die objektive Behandlung seines Gegenstandes und lassen gar oft seine Ausstellungen nicht sowol als treffend gewälte Belege zur Begründung allgemeiner Urteile, sondern als leidige Nergeleien erscheinen, welche dem Verfasser selbst den freien Überblick über das Ganze zu verhüllen drohen. Ganz die gleiche Bemerkung trifft seine Geschichte der Schrifterklärer, wo er einen leitenden Gedanken gar nicht hat und ebenfalls nur dann tiefer ins Einzelne eingeht, wenn er seinem Bedürfnis, zu tadeln, einmal genügen will. Übrigens war ihm die deutsche und die englische Litteratur fremd; er konnte hier nur zum Teil und aus zweiter Hand nehmen und geben. Desto länger hält er sich bei italienischen und französischen Schriften auf, und über einzelne, denen er aufsässig war, wie die Herren von Port-Royal, läßt er sich mit unverhältnismäßiger Ausfürlichkeit aus. Überhaupt sind einzelne dogmatische Lieblingsthemata die Kategorieen, nach welchen das Urteil am öfteſten motivirt wird. Doch darf auch nicht verschwiegen werden, was diesen beiden Teilen des Werkes zum Lobe gereicht. Dahin rechnen wir die verständige und wirklich kritische Untersuchung über Ursprung, Wert und Schicksale der alexandrinischen Bibel und der Vulgata, gegenüber dem traditionellen und dogmatischen Vorurteil, welches bei der einen sich von der Fabel beherrschen ließ und eben damals zu der einseitigsten Überschätzung sich verstiegen hatte, bei der anderen sogar für jede allzu küne Einsprache Gefar brachte. Ebenso müssen wir seine Verteidigung der Bibel in Volkssprachen hervorheben und wir bringen dabei seine katholisirenden Klauseln auf Rechnung der Notwendigkeit, mit der gangbaren ultramontanen Kirchenordnung in nicht allzu schroffen Konflikt zu kommen. Auch den allegorischen Schwindeleien der patristischen Exegese geht er herzhaft zu Leibe, wie es von seinem nüchternen Wesen nicht anders zu erwarten war, ja, troß allem Bedürfnisse, durch gelegentliches Persifliren des protestantischen Schriftprinzips sich den Rücken zu decken, ist er unbefangen genug, Calvins Exegese Gerechtigkeit widerfaren zu lassen, und zu sehr Rationalist, um nicht selbst für die socinianische eine gewisse Sympathie zu verspüren. Kurz, das Werk, seine Methoden und Ergebnisse waren

selbst in diesen beiden anscheinend neutralen und weniger mit der Theologie im Zusammenhange stehenden Partieen allerwege eigentümlich, das Gepräge einer ebenso ungenirten als gelehrten, ebensowenig andere schonenden als an sich selber zweifelnden und dabei nichts weniger als liebenswürdigen Persönlichkeit an sich tragend und so überall mehr oder weniger anstößig.

Noch viel mehr aber war dies der Fall in dem ersten Teile, der eigentlichen Textgeschichte, weil hier die Gelegenheit des Anstoßes häufiger und die aus der zweifelnden Kritik abzuleitende Folgerung bedenklicher war. Die beiden Abteilungen des Werkes, welche als histoire du texte eingefürt werden, enthalten nicht nur die eigentliche von uns jetzt noch so genannte Geschichte des (handschriftlichen, denn vom gedruckten ist nicht die Rede) Textes, sondern auch das Wenige, was Simon von spezieller Litteraturgeschichte und von der Entstehung des Kanons sagt, sowie Erörterungen über die biblischen Sprachen. In denjenigen Punkten, welche damals unter den Gelehrten bereits Gegenstand divergirender Forschungen geworden waren, ist nicht zu leugnen, daſs Simons klarer Verstand und gründliches Studium gerade bei der Ansicht stehen blieb, welche sich auch der neueren Wissenschaft bewärt hat. Von der durch die Protestanten hauptsächlich und zwar aus dogmatischem Interesse vertretenen Vorstellung von der Reinheit und Gewiſsheit des Grundtextes ist er durchaus frei und weist auch sehr gut, freilich noch nicht mit der heutigen Gründlichkeit der Kritik, die Ursachen und den Gang der Verderbnis nach; allein er nimmt doch den masorethischen Text gegen die Verunglimpfungen patristischer Unwissenheit und moderner Übertreibung zugunsten der LXX in Schutz und erkennt willig in demselben eine mit relativ guten Hilfsmitteln gemachte gelehrte Rezension, die, obgleich der Nachbesserung bedürftig, doch den Vergleich mit jeder anderen Quelle aushalte. Ebenso erklärt er die Vokalpunkte für eine jüngere Erfindung gelehrter Juden, die Quadratschrift für später eingefürt, und stellt sich auf die Seite einer richtigen philologischen Erkenntnis in der Beurteilung des hellenistischen Idioms gegenüber den Puristen. Weniger wird man von denjenigen Abschnitten befriedigt, in welchen Simon ein noch brach liegendes Feld zu bearbeiten hatte. Dahin rechnen wir zuvörderst die spezielle Einleitung in die Schriften des N. Test.'s und die Geschichte des Kanons desselben. Letztere fehlt eigentlich ganz, trotzdem daſs der Verfasser trefflich in den Schriften der Kirchenväter bewandert war, man müſste denn die beiläufigen und ganz vagen Berufungen auf die Tradition in Anschlag bringen wollen, welche bei der Unterscheidung kanonischer und apokryphischer Schriften tätig gewesen sein soll, von welchen man aber nirgends eine klare, an Personen und Tatsachen sich anlehnende Anschauung bekömmt und die wol eigentlich nur vorgehalten wird, um die anderweitige Kritik zu decken. Was die spezielle Einleitung betrifft, so bleibt die Wissenschaft des Verfassers hier wirklich auf dem Boden der patristischen Tradition stehen. Von innerer Kritik der einzelnen Bücher ist nicht die Rede; man möchte sagen für den Inhalt derselben interessire er sich gar nicht. Das Herkommen mehr als die kritische Überzeugung steht für die Echtheit aller ein; mit Vorbehalt einer verlorenen, der jetzigen griechischen Redaktion vielleicht nicht ganz gleichen, hebräischen Urschrift des Matthäus und einer nur mittelbaren Beteiligung Pauli bei der Abfassung des Briefs an die Hebräer. Aber die schwächste Seite des ganzen Werkes das sind gerade die ersten Kapitel der sogenannten Textgeschichte des Alten Testaments, bei deren Lesung man wol an dem Berufe Simons zum Kritiker irre werden könnte. Ein tiefer gehendes Miſsverständnis des Geistes und Wesens der hebräischen Litteratur ist nicht wol denkbar. Simon war zu der Überzeugung gekommen, daſs der Pentateuch, wie er vorliegt, nicht von Moses Hand geschrieben sein könne und daſs auch in den übrigen, namentlich den historischen Büchern, sodann in den Überschriften der Psalmen, im Prologe des Hiob u. s. w., Spuren jüngerer Überarbeitungen zu erkennen seien. Statt aber nun diesen Spuren nachzugehen, begnügt er sich, mit Übergehung jeder gründlichen Sonderbetrachtung, eine Hypothese aufzustellen, die nicht nur ganz in der Luft schwebt, sondern auch nur aus einer gänzlichen Verkennung der geschichtlichen und religiösen Verhältnisse erwach-

sen konnte. Er nimmt an, dass seit Mose im hebräischen Volke öffentliche Schreiber (scribes) bestanden haben, welche den Auftrag hatten, alles, was auf Stat und Religion sich bezog, aufzuzeichnen, nebenbei aber auch mündlich als Redner (orateurs) dem Volke Weisungen erteilten, welche letztere dann ebenfalls schriftlich verfasst wurden, und dass alles also Aufgezeichnete zu Zeiten und je nach Bedürfnis neu publizirt, überarbeitet, verkürzt oder sonstwie verändert wurde, bis nach dem Exil aus dem damals übrig gebliebenen Material nach und nach die uns jetzt vorliegende geschlossene Sammlung hergestellt wurde. Man sieht sofort, dass hiebei geflissentlich der Prophetismus der vorexilischen Periode mit dem späteren Schriftgelehrtentum zusammengeworfen wird. Dabei bekommt man durch die ganze Darstellung weder eine klare Anschauung von den litterarischen Vorgängen, die also erklärt werden sollen, noch einen anderen positiven Gewinn, als die Nachweisung einer Anzal Varianten, besonders in Eigennamen, zu deren Erklärung es einer solchen Hypothese warlich nicht bedurfte. Man sieht, dass Simon, der troß allem gelegentlichen Betonen der Tradition, troß allem fleißigen Citiren der Kirchenväter, die er für seine Neuerungen verantwortlich zu machen wusste, doch eigentlich gegen das Wesen des Katholizismus innerlich gleichgiltig war, darum aber nicht um ein Har breit näher dem Protestantismus stand, dessen Grundideeen ihm durchaus fremd waren und mit welchem er schon um seiner Ansicht von der Bibel willen sich feindlich begegnen musste. Jemehr man in das eigentümliche Wesen dieser anscheinend so genialen, in der Tat aber so mechanischen Kritik eindringt, desto besser versteht man, wie der merkwürdige Mann bei seiner unverkennbaren Sonderstellung sich zu niemanden mehr hingezogen fülte, als zu den Jesuiten, welche ja eigentlich in jener Zeit am ehesten noch einen änlichen Rationalismus vertraten

Nach allem bisher Gesagten kann es nur natürlich erscheinen, dass die Kritik Simons eine Menge Gegenschriften hervorrief, viel zu zalreich, als dass wir sie hier alle aufzälen möchten, und von sehr verschiedener Bedeutung ihrem inneren Gehalte nach. Wir können sie aber um so weniger ganz übergehen, als Simon, der außerordentlich kitzlich war und weder plumpe Anfälle landläufiger Ignoranz noch verständige und gemäßigte Einwürfe wirklich Berufener vertrug, nach allen Seiten hin antwortete, sodass diese Kontroverse ein nicht unwichtiges Blatt seiner eigenen Geschichte geworden ist. Der Rotterdamer Ausgabe der histoire critique du V. T. sind die frühesten und kürzesten dieser Streitschriften angehängt, die wir hier der Kürze wegen nicht aufzälen wollen. Die Litterärgeschichte des ganzen Streites ist aber zugleich interessant und schwierig, jenes dadurch, weil doch eigentlich die meisten verhandelten Fragen damals neu waren, dieses, weil Simon jeden Augenblick seinen Namen änderte, d. h. auf andere Weise verhüllte und sogar gern von sich als ein unbeteiligter in der dritten Person sprach. Als im Jare 1694 Dieppe von den Engländern bombardirt wurde, verlor Simon durch den Brand einen Teil seiner Bibliothek und seiner Handschriften, und zog wider nach Paris, wo er troß allem Lärmen, den seine Schriften gemacht hatten, durch die günstige Stimmung des den Jansenisten feindlich gesinnten Erzbischofs die Erlaubnis zum Drucke eines Zusatzbandes erhielt, der 1695 erschien unter dem Titel: Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T., wovon aber der größte Teil der Kritik der jansenistischen Übersetzung des Neuen Testaments gewidmet ist. Dass Simon auch von den lutherischen Theologen, sofern sie überhaupt Notiz von ihm nahmen, perhorrescirt wurde, versteht sich bei der damaligen Richtung der Theologie von selbst; allein auf eine gründliche Widerlegung ließen sie sich gar nicht ein, mit Ausnahme des gelehrten Gießener Professors J. H. Mai, der zuerst eine Reihe Dissertationen, nachher aber ein sehr ausfürliches Werk (Examen historiae criticae textus N. T. etc.) speziell über Simons Kritik des N. Test.'s 1699 herausgab.

Neben allen diesen kritischen Studien und der endlosen Zerstreuung, welche die daraus geflossenen litterärischen Fehden herbeifürten, verlor Simon einen anderen Plan nicht aus den Augen, mit dem er sich vielleicht schon ein Vierteljarhundert herumtrug, nämlich den einer neuen französischen Bibelübersetzung. Dass

eine solche ein wirkliches Bedürfnis war, haben wir selbst in dieser Encyklopädie bereits am gehörigen Orte nachgewiesen. Eine andere Frage ist freilich, ob gerade er, der zu der Aufgabe zwar eine größere Gelehrsamkeit als andere mitbrachte, aber sehr wenig an anderen nicht minder nötigen Eigenschaften, der Mann war, sie glücklicher zu lösen, als seine zalreichen Mitbewerber um die Ehre des Gelingens. Selbst sein französischer Stil, der übrigens im besten Falle noch nicht die Fähigkeit verbürgte, den biblischen widerzugeben, so bedeutend er absticht gegen die gelehrte Unbeholfenheit der Schreibart der ausländischen Zeitgenossen, kann nicht als ein von tieferem Studium der Muttersprache zeugender gelobt werden. Allein Simon hatte sein Leben lang so unendlich viel an jedem anderen Übersetzer, besonders an den damals beliebtesten, den Jansenisten, zu tadeln gefunden, dass es gewissermaßen für ihn eine Ehrensache war, durch die Tat zu zeigen, dass er ein Recht dazu gehabt. Er fing mit dem Neuen Testamente an, wozu er die Vulgata zugrunde legte, in untergesetzten Anmerkungen aber teils die griechischen Lesarten besprach, teils Sach- und Worterklärungen gab mit häufiger (wir dürfen wol sagen affektirter) Berücksichtigung der Kirchenväter. Das Werk erschien 1702 in vier Bändchen one den Namen des Verfassers, und wurde zu mehrerer Sicherheit in dem Städtchen Trévoux, weit von Paris weg und unter dem Schutze des dort regierenden souveränen Duodezfürsten gedruckt. Nichtsdestoweniger wusste man in der Hauptstadt sofort, was es damit für eine Bewandtnis habe, und der große Bossuet gab sich die Mühe, die gehörige Zal von Ketzereien, besonders socinianischen, und die allerdings zalreichen Abweichungen von der traditionellen Erklärung darin aufzuspüren, um zuerst durch bischöfliche Autorität in einzelnen Diözesen, bald auch durch königliche, im ganzen Reiche das Buch zu unterdrücken. Vergebens suchte Simon durch den Druck einzelner Kartons mit Änderungen in Übersetzung und Erklärung das Äußerste zu vermeiden; er konnte das Verbot nicht abwenden, gab auch die Fortsetzung seines Unternehmens auf, allein er ließ sich doch nicht zu Widerruf und demütigem Bekenntnis seiner Irrtümer herbei. Übrigens ist sein Neues Test. jetzt vergessen und selten geworden, hat auch nur durch seine Schicksale ein Interesse für den Litterärhistoriker, keines für das größere Publikum, etwa als unverdient verfolgtes, eines besseren Loses würdiges Volksbuch. In dem Exemplare, welches der Unterzeichnete besitzt, sind die Kartons nicht eingefügt, sondern am Ende nur beigebunden, sodass man die gemachten Änderungen neben der ersten Fassung sehr leicht übersehen und beurteilen kann.

Wir erwänen von Simons Arbeiten nur noch zwei Sammlungen von Briefen und vermischten Aufsätzen, die er gegen das Ende seines Lebens veranstaltete: Lettres choisies de M. Simon, 1700—1705, 3 Theile, und Bibliothèque critique ou recueil de diverses pièces . . . . . publiées par M. de Sainjore, 1708 ff., 4 Theile. In beiden versteckte er sich nach seiner Gewonheit hinter die spanische Wand der Anonymität, one irgend jemand zu täuschen; beide enthalten viele Beiträge zur Litteraturgeschichte jener Zeit und schöne Proben der umfassenden Gelehrsamkeit des Mannes. Nach Simons Tode erschienen noch zwei Bände: Nouvelle bibliothèque choisie, 1714 etc. — Alle diese Werke tragen holländische Druckorte auf dem Titel, kamen aber aus Offizinen von Trévoux, Nancy und Paris. Eine sorgfältige und vollständige Bibliographie gab A. Bernus, Bas. 1882.

Simon brachte seine letzten Lebensjare in seiner Vaterstadt Dieppe zu, ziemlich abgeschlossen und one nähere Freunde. Auch die Jesuiten hatten sich zuletzt von ihm abgewandt, als sie verzweifelten, sich ihn ganz dienstbar zu machen. Sie brachten es dahin, dass ihm von Seiten der Behörde mit einer Untersuchung seiner Papiere gedroht wurde, und so fasste der geängstigte Mann den Entschluss, dieselben eigenhändig zu zerstören. So berichtet wenigstens die Überlieferung. Einiges jedoch, und nicht Unbedeutendes, behielt er jedenfalls zurück, Anderes hatte er in Rouen und Paris bei Freunden untergebracht. Seine litterärische Hinterlassenschaft, die schöne Bibliothek inbegriffen, vermachte er der Kathedralkirche von Rouen, welche auch nach seinem 1712 erfolgten Tode dieses kostbare Besitztum an sich zog. Aus einer Notice des MSS. de la bibliothèque de l'é-

glise métropolitaine de Rouen von Abbé Saas 1746, sieht man, wie zalreich die von Simon kommenden Handschriften, eigene und alte, und die von seiner Hand annotirten Bücher waren. Leider ging das meiste davon in dem Chaos der Revolution spurlos verloren, darunter beispielsweise ein Exemplar der Londoner Polyglotte, welches Simon zum Behufe eines neuen vereinfachenden und bequemeren Druckes (einzelne Texte überklebend und dafür deren Varianten einfürend) eigenhändig zugerichtet hatte. Noch gab Souciet 1730 in 4 Bänden aus Simons Papieren eine gründliche Kritik der Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques und der Prolégomènes de la Bible von L. E. du Pin heraus.

Richard Simon hatte einen für die Orthodoxen allzu abschreckenden Ruf hinterlassen und war für die frivole Oberflächlichkeit des 18. Jarhunderts viel zu schwerfällig gelehrt, als dass wir uns wundern dürften, ihn in Frankreich bald vergessen zu sehen. Das protestantische Ausland war von Anbeginn gewönt worden, ihn mit den anrüchigen Socinianern und Arminianern zusammenzuwerfen, und so war auch hier, one dass man ihn las, das Urteil über ihn fertig. Erst als in Semler ein ganz verwandter Geist auf dem Gebiete der deutschen theologischen Wissenschaft auftrat, mit etwas weniger Methode, aber mannigfaltigerer Gelehrsamkeit, und auf den Banen der Kritik sich als den Zwillingsbruder, wenn nicht als den Schüler des neu entdeckten Geschichtschreibers der Bibel erkennend, wurde diesem die gebürende Stelle angewiesen. Semler begnügte sich nicht, im allgemeinen auf seinen Vorgänger aufmerksam zu machen, er ließ ihn auch übersetzen (es kamen 1776 f. wenigstens die Geschichte des Textes und der Übersetzungen des N. Test.'s heraus in 3 Bänden) und begleitete die Übersetzung mit Anmerkungen. Seitdem, darf man sagen, ist die Nachwelt dem Verdienste des einst in seiner Art und Zeit vereinzelt stehenden Mannes gerecht geworden. One Überschätzung, one Verdeckung seiner Mängel und vielfach schiefen Urteile, hat sie gelernt, ihr eigenes mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse und Vorarbeiten zu formuliren, welchen Simon gegenüberstand, und so erkennt sie in ihm den bedeutendsten Vorkämpfer für die Einfürung des historischen Prinzips in das Studium derjenigen Teile der Theologie, die, obgleich wesentlich der Geschichte angehörig, doch bis dahin ausschließlich und zum teil lange noch bloß vom theoretischen Standpunkte aus behandelt wurden. Dass ihm selbst dieses Prinzip nicht ganz klar vorschwebte und dass er mehrfach an die Stelle der traditionellen Theorie nur eine andere setzte, one sich zu reiner Objektivität erheben zu können, das wird ihm unser Zeitalter im Bewusstsein dessen, was es selbst zu leisten vermag, wol nicht zu hoch anrechnen dürfen. Die Schwächen seines Charakters aber fallen großenteils, wenn auch nicht durchaus, dem seinigen zur Last, das für freies Forschen keinen Sinn hatte und sich im widerlichen Gezänke korporativer Parteiinteressen verzehrte.

Schließlich müssen wir zum Behufe weiterer Kenntnis des geschichtlichen Details außer der älteren Biographie Simons v. Bruzen de la Martiniere, die treffliche und gründliche empfehlen, welche K. H. Graf in die Straßburger theol. Beiträge 1847 hat einrücken lassen und welche auch für diese kurze Skizze dankbar benutzt worden ist. Vgl. auch A. Bernus, Laus. 1869. **Ed. Reuß.**

Simon von Tournay. Von den Schicksalen dieses Mannes, der zu Anfang des 13. Jarhunderts lebte, ist beinahe nichts bekannt, als dass er als Lehrer an der Pariser Universität eines großen Rufes genoss; zuerst lehrte er an der philosophischen, dann an der theologischen Fakultät mit solchem Beifall, dass die Hörsäle nicht weit genug waren, um seine Zuhörer zu fassen. Er war einer der Ersten, welche die Aristotelische Philosophie auf die Theologie anwandten, und soll dies mit solchem Übermut getan haben, dass man die Sage verbreitete, er habe einmal in einer Vorlesung, in der er die von ihm selber gegen die Trinität vorgebrachten Zweifel widerlegt hatte, ausgerufen: „O Jesulein, Jesulein, wie viel habe ich zur Befestigung und Verherrlichung deiner Lehre beigetragen! Warlich, wenn ich als ihr Gegner auftreten wollte, ich könnte sie mit noch stärkeren Gründen angreifen". Nach diesen Worten soll er plötzlich Sprache und Gedächt-

nis verloren haben; erst nach zwei Jaren, heißt es, habe er das Alphabet wider gelernt und sich nichts mehr einprägen können, als das Vater-Unser und das Symbolum. So wird die Sache von Matthäus Paris erzält; anders berichtet sie Thomas Cantipratensis; nach ihm soll Simon gesagt haben, es seien ihrer drei, die die Welt durch ihre Sekten betrogen und unterjocht haben, Moses, Christus und Mahomed; er trägt auf ihn die Behauptung von den drei Betrügern über, die von Anderen dem Kaiser Friedrich II. zugeschrieben ward. Thomas und Matthäus beschuldigen ihn auch der Unsittlichkeit, was jedoch durch ihr Zeugnis nicht hinlänglich erwiesen ist. Heinrich von Gent, der um 1280 Doktor der Sorbonne ward und als Kanonikus zu Tournay lebte, also im Fall war, von Simon genaue Nachricht zu erhalten, sagt weiter nichts von ihm, als er sei zu sehr dem Aristoteles gefolgt, weshalb ihn einige Neuere für einen Ketzer hielten. Vielleicht beruht das Gerücht des Verstummens nur auf einen Krankheitszufall, dessen Opfer Simon wärend einer seiner Vorlesungen ward; das Übrige mag eine erfundene Sage sein, um den allzu freien Lehrer zu verdächtigen. Keine seiner Schriften ist noch gedruckt; nach den Verfassern der Histoire littéraire de la France, die das Verzeichnis derselben geben (Bd. XVI, S. 393), findet sich nichts darin, das dem kirchlichen System zuwider wäre. **C. Schmidt.**

Simon Zelotes, einer der zwölf Apostel, wird allgemein in den Verzeichnissen der letzteren genannt Matth. 10, 4; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apostelg. 1, 13. Doch nur bei Lukas hat er den Beinamen Zelotes; bei Matthäus und Markus heißt er dagegen der Kananäer (*Καναναῖος*, wofür bei Matthäus eine spätere Lesart, *Κανανίτης*, eintrat). Diese Wortform erscheint freilich als Ableitung von einem entsprechenden Ortsnamen. Aber ein solcher findet sich nicht. Denn von der Stadt Kana in Galiläa (an welche Kirchenväter, Luther, Beyschlag in Riehms Handwörterb. u. a. denken) könnte nur der „Kanäer“ abgeleitet werden (vgl. *Καναῖοι* in Bezug auf die Bewoner von *Κάναι* in Aeolis). Die richtige Erklärung jenes Namens gibt daher vielmehr Lukas mit seiner Übersetzung der Zelot, der Eiferer, wonach jener aus der hebräischen Bezeichnung des Eiferers stammt (קַנָּא Exod. 20, 5; 34, 14; Deuter. 4, 24, chaldäisch קַנְאָנַי). Der Ursprung dieses Beinamens für den Apostel konnte ebensogut auf seiner persönlichen Eigentümlichkeit oder besonderen Handlungen (vgl. das Beispiel des Pinehas Num. 25, 9) als auf einem früheren Anschluss an die revolutionäre galiläische Zelotenpartei (Joseph. Alterth. 18, 1, 1; Jüd. Krieg 4, 3, 9, vgl. Bd. IX dieser Encykl. S. 236 f.) beruhen. Die kirchlichen Nachrichten über die späteren Schicksale des Simon Zelotes, nach denen er in Ägypten, Cyrene, Mauritanien, Libyen, dann auf den britischen Inseln gepredigt und den Kreuzestod erlitten haben (Nicephor. Call. 2, 40) oder nach einer Wirksamkeit in Persien und Babylonien zu Sumir getötet sein soll (Abdias hist. 6, 7 sqq.), sind ganz unzuverlässig. Die Identifizirung dieses Simon Zelotes mit dem unter den Brüdern des Herrn genannten Simon (Matth. 13, 55; Mark. 6, 3) und dem Bischof Symeon von Jerusalem (Euseb. K.-G. 3, 32, 1) ist gänzlich haltlos und die damit verbundene Annahme, dass die Apostel Judas Lebbäus und Simon Zelotes Brüder des Jakobus Alphäi gewesen seien, ist durch die Art, wie sie im Unterschiede von den als solche bemerklich gemachten Brüderparen einfach nebeneinander gestellt werden, geradezu ausgeschlossen, vgl. Bd. VI dieser Encykl. S. 469.

Sieffert.

Simonie. — Dieses Verbrechen wurde von der alten Kirche für das schwerste der dem kirchlichen Rechtsleben ausschließlich angehörigen Verbrechen (delicta mere ecclesiastica) betrachtet, weil sie es als eine direkte Versündigung wider den hl. Geist auffasste, nämlich als den Frevel, für Geld oder Geldeswert den hl. Geist sich oder anderen dienstbar machen zu wollen. Den prägnantesten Ausdruck findet diese Auffassung der Simonie in c. 21, § 1, C. qu. 1 in den Worten: Tolerabilior est Macedonii et eorum, qui circa ipsum sunt, Spiritus sancti impugnatorum impia haeresis. Illi enim creaturam et servum Dei Patris et

Filii Spiritum sanctum delirando fatentur, isti vero eundem Spiritum efficiunt suum servum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum, quae possidet. Similiter et qui emit, dominus ejus volens esse quod emerit, per pretium pecuniae illud acquirit. Ita et qui hanc iniquam actionem operantur, detrahunt Spiritui sancto, aequaliter peccantes his, qui blasphemaverunt, dicentes Christum in Beelzebub ejicere daemonia, atque, ut verius dicamus, Judae comparantur proditori, qui Judaeis Dei occisoribus Christum tradidit (ex epist. Tarasii scr. a. 782). Daher auch der Name „Simonie“ für jenes Verbrechen, weil eben dieses nach der Erzälung in der Apostelgeschichte 8, 18 ff. der Frevel des Zauberers Simon war, daſs er durch eine für Geld erkaufte Handauflegung des Apostels den heiligen Geist sich verschaffen wollte. Vornehmlich muſste hiernach Verkauf oder Erkaufung der Ordination für Geld oder Geldeswert als Simonie erscheinen, nachdem sich (schon im 4. Jarhundert) die Anschauung ausgebildet hatte, daſs mittelst der Ordination durch die Handauflegung eines Bischofs, als Apostelnachfolgers, der heil. Geist empfangen werde und folgeweise die Macht, Sünden zu vergeben und Sünden zu behalten, nach Joh. 20, 22. 23. Schon in den sogenannten canones Apostol. (c. 28) heiſst es daher: *εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος· καθαιρείτω καὶ αὐτός, καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας παντάπασιν, ὡς Σίμων ὁ μάγος ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου.* Dasselbe Strafgesetz enthält, noch weiter ausgefürt, aber one ausdrückliche Bezugnahme auf Simon c. 2 des Conc. Chalcedonense. Allmählich gelangte der Begriff der Simonie zu der Erweiterung, welche Thomas von Aquino durch die Definition ausdrückt, die Simonie sei determinata voluntas ad emenda et vendenda spiritualia iisqus annexa. Vorzugsweise galt aber immer als Simonie der Handel mit geistlichen Ämtern, also das dem römischen crimen ambitus (Verbrechen der Amtserschleichung) analoge Kirchenverbrechen, das auch durch die römische Kaisergesetzgebung (L. 31, C. de episcopis et clericis 1, 3 von Leo und Anthemius 469) besonders verpönt war: „ad instar publici criminis et laesae majestatis.“ Die Verdammlichkeit der Simonie in diesem besonderen Sinne des Wortes wurde dann mit dem absichtlichsten Nachdruck von den Päpsten gegenüber den Kaisern im Investiturstreit geltend gemacht und als Hauptwaffe in diesem Streite gebraucht, was in neuerer Zeit zu der von J. H. Böhmer (J. E. P. IV, 5, 3, §§ 10 sqq.) mit der unbefangensten Gründlichkeit widerlegten Meinung fürte, als sei die Behandlung des kirchlichen ambitus als Simonie überhaupt eine zu jenem Zwecke ersonnene Erfindung gewesen. Vermöge der evangelischen Erkenntnis des waren Wesens der Ordination muſs es allerdings als ein Irrtum betrachtet werden, wenn ihre Spendung und Erwerbung und folgeweise auch die Verleihung und Erlangung von geistlichen Ämtern für Geld dem Frevel Simons gleichgestellt wird. Aber ebensosehr kann nur eine hyperprotestantische Auffassung es verkennen, daſs der Schacher mit geistlichen Ämtern ein die gemeine Ämtererschleichung weit überbietender Greuel und in der Tat der Sünde Simons änlich sei. Denn wenn auch die Ordination nicht eine Mitteilung des hl. Geistes ist, so ist doch gewiſs, daſs der Beruf, den sie feierlich überträgt und der wesentlicher Inhalt jedes geistlichen Amtes ist, die Verwaltung der gottgestifteten Mittel der Wirksamkeit des hl. Geistes zum Gegenstande hat. Je ehrwürdiger hiernach dieses Amt dem warhaft christlichen Sinne erscheinen muſs, um so schändlicher ist die Entweihung desselben, die es als eine verkäufliche und käufliche Ware behandelt, eine Entweihung, die keineswegs darum weniger schändlich ist, weil man dabei nur die mit dem Amte verbundene zeitliche Versorgung im Auge hat. Es ist allerdings an Simons Sünde besonders grauenhaft, daſs er in dem Glauben, er würde durch die apostolische Handauflegung, welche er erkaufen wollte, übernatürliche Gnadengaben erlangen, seinen Bestechungsversuch wagte. Allein offenbar begehrte doch auch er eigentlich nur die äußerlichen Güter, welche er mittelst jener übernatürlichen Gaben zu erwerben hoffte. Und darin wird immer der eigentliche Antrieb zu dem, was die Kirche Simonie benannt hat, liegen, daſs geistliche Güter im eigentlichen Sinne oder kirchliche Ämter und

Stellungen als Mittel der Erlangung zeitlicher äußerlicher Vorteile erscheinen und es auch erfarungsgemäß sein können. Die Simonie ist immer eine im Bereiche des kirchlichen Lebens, wovon sie am meisten fern bleiben sollte, hervortretende Äußerung der φιλαργυρία, die merkwürdigerweise Paulus gerade in einem seiner Pastoralbriefe (1 Tim. 6, 10) als die „Wurzel alles Übels" brandmarkt, wie er die sie in sich schließende πλεονεξία widerholt (Ephes. 5, 5; Kol. 5, 13) sogar als εἰδωλολατρία bezeichnet. Eben darum muſste die Simonie, seit die Weihen nicht mehr an sich Versorgung verschafften, sondern den Besitz einer Versorgung voraussetzten, weniger die Weihen als die mit Pfründen verbundenen Kirchenämter zum Gegenstande haben.

Der berechtigte Eifer der alten Kirche zeigte sich warhaft unerschöpflich in Herbeiziehung biblischer Geschichten und Worte, um in deren Lichte die Simonie von möglichst vielen Seiten als häſslich und verabscheuenswert erscheinen zu lassen. Sie wurde mit Esaus Verkauf des Erstgeburtsrechts, mit Bileams „Belieben am Lohn der Ungerechtigkeit", ja selbst mit dem Verrat, den Judas am Herrn beging, verglichen; es wurde darauf die Vertreibung der Taubenkrämer aus dem Tempel durch Christus bezogen (weil die Taube das Sinnbild des hl. Geistes sei), und endlich auch die Worte des Herrn (Matth. 10, 6): „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es auch", und (Joh. 10, 1): „Wer nicht zur Türe (Christus) hineingehet in den Schafstall, sondern steiget anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder." — Vergl. z. B. im Decretum Gratiani can. 11. 16. 20. 21. 113. 117. caus. 1. qu. 1. can. 8—11. c. 1. qu. 3. Die sehr häufige Bezeichnung des Verbrechens der Simonie als simoniaca haeresis, ja als die Ketzerei aller Ketzereien erklärt sich besonders daraus, daſs man dadurch in die Fußtapfen jenes Simons tritt, welcher der alten Kirche als der eigentliche Häresiarch, der Urketzer, galt (vergleich den Artikel Simon). — Andererseits haben ihre eigene, psychologisch und ethisch interessante Geschichte die Bestrebungen, Mittel und Wege zur Umgehung des Verbots der Simonie zu erfinden, welcher nachzugehen hier zu weit füren würde (vergl. van Espen, Jus. Eccles. Univ. P. II, t. 30, cap. 3—5, und J. G. Pertsch, Diss. de involucris simoniae detectis, 1715).

Unmittelbar mit dem Urbegriff der Simonie steht es im Zusammenhange, daſs als solche auch das Geben und Nehmen von Geld oder Geldeswert wie für das sacramentum ordinis, so für die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien überhaupt angesehen wurde. Doch sah man bald ein, daſs eine freiwillige Gabe zur Bezeigung der Dankbarkeit für solche Gewärungen und deren Annahme nicht als Simonie gebrandmarkt werden dürfe, ja daſs im Gegenteil, sofern sich eine feste Gewonheit gebildet habe, für dergleichen geistliche Handlungen, den Spendern sich durch mäßige Geschenke dankbar zu erweisen, es zu miſsbilligen sei, wenn Einzelne sich grundlos der Beobachtung dieser Gewonheit entziehen. Hieraus sind die jura stolae entstanden, kraft welcher nun sogar für geistliche Amtshandlungen Gebüren gefordert werden können (s. d. Art. „Stolgebüren"). Indem diese aber gleichwol für manche geistliche Handlungen nie eingefürt wurden, vielmehr für dieselben das Nehmen und Geben von Geld oder Geldeswert unbedingt untersagt blieb, gab sich darin ein gewisses, nicht ganz klares Gefül zu erkennen, daſs doch das anzunehmende Motiv der Dankbarkeit bei der Geldgabe für eine geistliche Amtshandlung nicht schlechthin zureichend sei, ihre Zulassung als unanstößig und unbedenklich erscheinen zu lassen, und es haben deshalb auch die Stolgebüren in den Fällen, für welche sie kirchlich eingefürt sind, bei zarter Fülenden immer, namentlich in der evangelischen Kirche, mehr oder weniger starken Bedenken begegnet. Daſs „der Arbeiter seines Lohnes wert ist", und daſs die, welche Anderen „das Geistliche säen", dafür von ihnen billig „deren Leibliches ernten", aus solchen und änlichen Schriftworten folgt doch, genau genommen, nur, daſs die Geistlichen gegen ihre Gemeinden Anspruch auf Lebensunterhalt überhaupt haben, aber nicht, daſs ihnen derselbe — teilweise — in der Form einer Honorirung einzelner geistlicher Handlungen passend gereicht werde. Es ist dabei doch schwer, den Gedanken einer Bezalung fern zu halten

oder, um denselben ausschließlich auf den Mühe- und Zeitaufwand beziehen zu können, diesen in Gedanken ganz von der damit verbundenen Gewärung eines geistlichen Gnadenguts abzulösen. Aus den eben angedeuteten Gründen ist es wol geschehen, daſs in der katholischen Kirche für die Spendung der Sakramente der Eucharistie, der letzten Ölung — gewönlich auch der Buße — Gebüren nicht vorkommen. Auch die evangelische Kirche kennt zwar einen „Beichtgroschen", aber keine Abendmalsgebür. Warum aber soll eine Gebür für die Taufe schicklicher sein, als für das heil. Abendmal? Gewiſs es ist nicht Simonie, wenn für geistliche Amtsverrichtungen aus Dankbarkeit etwas gegeben und das so Gegebene angenommen wird; daſs aber eben doch die Herkömmlichkeit und dann sogar Notwendigkeit der Entrichtung von Geldgaben für Spendung geistlicher Güter diese zu einem Mittel von Gelderwerb macht, das Geldeinkommen eines Geistlichen größer oder geringer ist, je nachdem er mehr oder weniger Taufen u. s. w. zu verrichten hat, mehr oder weniger Familien ihn zum Beichtvater erwälen, darin liegt eine Beziehung zwischen den Heilsgütern und dem Mammon, die der Heiligkeit jener nicht gemäß ist. Entschiedene und auch kirchenrechtlich anerkannte Simonie ist es, wenn eine geistliche Amtshandlung grundlos verweigert wird, ehe die Gebür dafür entrichtet oder gesichert ist; die Simonie hat hier die Gestalt der Erpressung, c. 42. X de simonia (5, 3), wärend andererseits die Annahme und Forderung von Stolgebüren von Seiten des einzelnen Geistlichen kein Vorwurf treffen kann, so lange kirchenordnungsmäßig die Stolgebüren einen Teil des Amtseinkommens ausmachen, worauf er zu seinem Lebensunterhalte angewiesen ist.

Eine besondere Art der Simonie, welche nur in der katholischen Kirche vorkommen kann, in dieser aber auch, früher wenigstens, sehr häufig vorkam, ist die Gewärung oder Erlangung der Aufnahme in einen geistlichen Orden für Geld oder Geldeswerth (Simonia circa ingressum religionis).

Offenbar ist dieser Art der Simonie, wie J. H. Böhmer im J. E. P. T. IV. L. V. T. III, §§ 13 sqq. mit guten Gründen ausfürt, vergleichbar und nur noch verwerflicher, als sie, die Anlockung zum Religions- oder Konfessionswechsel durch die Zusicherung zeitlicher Vorteile. Doch ist zu bemerken, daſs sich diese Art der Proselytenmacherei deshalb nicht unter den Rechtsbegriff des Verbrechens der Simonie würde subsumiren lassen, weil dabei nicht ein geistliches Gut (wofür die katholische Kirche die Gemeinschaft eines geistlichen Ordens allerdings ansieht) für Geld verkauft und gekauft wird. Und insofern ist es vollkommen gerechtfertigt, daſs nie ein Kirchengesetz jenen Frevel als **Simonie** verboten und mit Strafe belegt hat.

Auf weiterer Ausdehnung des Simoniebegriffs beruht es, daſs dagegen die Kirchengesetze auch den Verkauf und Kauf des Patronatrechts (als eines spirituali adnexum) für sich — d. h nicht mit einem Gut, an welchem es haftet — als Simonie behandeln: c. 16. X. de jure patr. (3, 38). Allerdings ist es der Natur des Patronatrechts zuwider, daſs es als ein Vermögensbestandteil betrachtet werde, und kann es schon deshalb nicht Gegenstand eines Kaufvertrags sein. Es ist aber auch im protestantischen Kirchenrecht anerkannt, daſs ein oneroses Geschäft über ein Patronatrecht als Simonie anzusehen sei und daher den Verlust desselben bewirke.

Zur Vollendung des Verbrechens der Simonie gehört, daſs für ein geistliches Gut zeitliche Vorteile (auch wenn sie nicht zu Geld angeschlagen werden können, wie obsequium oder favor: c. 114. cau. 1. qu. 1) auf Grund einer Übereinkunft wirklich gewärt und angenommen worden sind. Außerdem kann nur von einem Versuch der Simonie geredet werden, der (wenn nicht bloß die Entdeckung seine Ausfürung verhindert hat) bloß arbiträr zu ahnden ist. Auf die bloße Vermutung hin, daſs ein zeitlicher Vorteil gewärt worden sei, um dadurch zu einer res spiritualis zu gelangen, kann überhaupt nicht mit Strafen eingeschritten werden, obwol, wenn die Vermutung begründet ist, dadurch eine mentalis simonia und also immerhin eine Sünde begangen wurde. Vollendete Simonie zieht für die sämtlichen Mitschuldigen nach kanonischem Recht eine excommunicatio latae

sententiae nach sich, wovon nur der Papst absolviren kann (c. 6. X. de simonia 5, 3; c. 2. Extrav. comm. cod. 5, 1). Nur wenn die Simonie geheim geblieben ist, können davon die Bischöfe in foro conscientiae absolviren (Conc. Trid. Sess. 24. c. de reform.). Bei der Ordination hat die Simonie überdies für den Ordinirten Suspension von der empfangenen Weihe und Irregularität zur Folge; für den Ordinator ebenfalls Suspension von den Pontifikalien (c. 37. 45. X. h. t. c. 2 Extr. comm. eod.). Alle Provisionshandlungen, bei welchen Simonie begangen worden ist, sind ungültig, wer eine Pfründe durch Simonie sich verschafft hat, wird irregulär, des Amtes entsetzt und der Erlangung eines anderen unfähig; der Verlust der Pfründe trifft selbst den, der sie durch eine one sein Mitwissen und seine Gutheißung von Anderen begangene Simonie erlangt hat, nur kann er sie durch Dispensation widererlangen, außer wenn er sie durch eine simonische Wal erlangt hat (c. 11. 22. 25. 27. 34. X. h. t. c. 12. 59. X. de elect. 1, 6). Den Klosterkonvent, der sich bei einer Aufnahme in das Kloster der Simonie schuldig gemacht hat, trifft die Suspension von allen kapitularischen Ämtern und von allen Jurisdiktionsrechten (c. 1. Extr. comm. h. t.). Neueste Bestimmungen in der Const. Pii IX. Apost. sedis vom 12. Okt. 1869.

Auch in der protestantischen Kirche gelten alle Provisionshandlungen, bei welchen Simonie begangen worden ist, als nichtig, und wird daher die darauf hin erfolgte Amtsverleihung kassirt; bei Patronen wird wol die Simonie, wenigstens im Widerholungsfalle, mit Entziehung des Präsentationsrechts für ihre Person bestraft; auch Ahndung der Simonie mit Geld- und Gefängnisstrafen kommt vor. Jetzt ist die Simonie durchweg nur als Amtserschleichung kriminell strafbar und kommt insofern die Kognition darüber nur den weltlichen Gerichten zu. Außerdem ist sie auch hinsichtlich der katholischen Kirche bloß Gegenstand der Kirchenzucht und der Disziplinargewalt der Kirchenbehörden (s. O. Mejer, Institutionen des gem. deutsch. Kirchenrechts § 117, Note 11; §. 159, Nr. 2; §. 160, Nr. 2; vgl. mit § 158, Anm. Nr. V).

Zur Verhütung der Simonie wurde schon durch Synodalstatuten des 13. Jarhunderts vorgeschrieben, dass Providenden vor der institutio canonica einen Eid schwören sollen, sich in Beziehung auf die ihnen zu verleihende Pfründe keiner Simonie schuldig gemacht zu haben und früher auch in protestantischen Landeskirchen ein solcher Simonie-Eid gefordert (s. J. H. Böhmer, J. E. P. T. IV. L. V, T. III. §§. 27. 28). Das kanonische Recht kennt diesen Eid nur als einen das Vorhandensein hinreichender Verdachtsgründe voraussetzenden Reinigungseid: c. 38. X. de electione (1, 6).

Litteratur: München, Das kanononische Strafrecht (1866, III. Band, II. Tit., S. 274 ff.); Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl. (1880, §. 193).

Scheurl.

Simplicius, Papst, stammte nach seiner im lib. pontif. enthaltenen Biographie aus Tibur; er wurde am 25. Februar 468 zum römischen Bischof ordinirt. Seine Tätigkeit wurde vornehmlich durch die Teilnahme an den monophysitischen Streitigkeiten in Anspruch genommen. Noch unter Mitwirkung Leos d. Gr. war der alexandrinische Patriarch Timotheus Älurus entsetzt worden; seine Stelle hatte Timotheus Salophakialus erhalten. Ungünstiger gestalteten sich die Verhältnisse für die Anhänger der Chalcedonensischen Synode durch den Sturz des Kaisers Zeno und die Erhebung des Basiliskus. Denn der letztere suchte eine Stütze an den Gegnern des Chalcedonense. Nun verdrängte Timotheus Älurus den orthodoxen Patriarchen Alexandrias und nötigte ihn, sich in ein Kloster in Canopus zurückzuziehen. Simplicius, der die Stellung des Basiliskus nicht kannte oder nicht kennen wollte, trat im Bunde mit Akacius von Konstantinopel für Timotheus Salophakialus ein und suchte die Entfernung seines Gegners durch den Kaiser zu erreichen (Briefe an Akacius, Basiliskus, die Presbyter und Archimandriten von Konstantinopel vom 9., 10. und 11. Januar 476). Aber vergeblich; Basiliskus verwarf vielmehr in seinem Encyklium die Chalcedonensische

Synode und den Brief des römischen Leo an Flavian. Aber diesen Standpunkt konnte er nicht festhalten; er mußte in seinem Antencyklium die erste Entscheidung zurücknehmen, und auch das rettete ihm weder den Thron noch das Leben: Zeno riss die Herrschaft wider an sich. Die günstige Situation suchte Simplicius auszunützen: er forderte nicht nur die Entfernung des Timotheus Älurus, auch die Entfernung aller von ihm Ordinirten, die Entfernung des Bischofs Paul von Ephesus, des Petrus Fullo von Antiochien und anderer Häupter der alexandrinischen Richtung (Briefe an Zeno vom 9. Oktober 477 und Akacius; über die Unechtheit der von Pagi, Critica in Bar. an. 478, n. 9, dem Hefele zustimmt, verteidigten Schreiben s. Thiel I, S. 284). Aber ganz erreichte er seine Absichten nicht; zwar Timotheus Salophakialus wurde restituirt; Petrus Mongus, der zum Nachfolger des noch im Jare 477 verstorbenen Timotheus Älurus gewält wurde, konnte auf die kaiserliche Anerkennung nicht rechnen (Briefe an Akacius und Zeno vom 13. März und 17. Oktober 478). Auch in Antiochia wurde nach der Ermordung des Bischofs Stephan durch die Gegner des Chalcedonense wider ein orthodoxer Bischof, Calendio, eingesetzt (Briefe an Zeno und Acacius vom 22. Juni und 15. Juli 482). Aber schon Timotheus Salophakialus war kein orthodoxer Parteimann; durch sein maßvolles Auftreten gewann er die Herzen der Alexandriner; man rief ihm wol auf der Straße nach: Wir lieben dich, auch wenn wir nicht mit dir kommuniziren. Und als er im Jare 482 starb, so suchte der Kaiser die kirchliche Eintracht in Alexandrien durch ein Zugeständnis an die Gegner des Chalcedonense herzustellen. Die Orthodoxen wälten zum Patriarchen Johannes Talaja, der zuerst Verwalter des alexandrinischen Kirchenguts gewesen, dann Presbyter in dem Kloster Canopus geworden, schließlich auf seine erste Stelle zurückgekehrt war, einen talentvollen, aber ehrgeizigen Mann. Timotheus hatte ihn zu einer Gesandtschaft an den Hof benützt; er hatte Beziehungen zu dem Dux Orientis Illus, aber seit jener Gesandtschaft war er mit dem Patriarchen Akacius verfeindet. Ihm wurde nun als Unionskandidat Petrus Mongus gegenübergestellt. Simplicius erhob bei dem Kaiser den lebhaftesten Widerspruch gegen die Wal dieses Genossen der Häretiker, der ewiger Verbannung würdig sei (Briefe an Akacius vom 15. Juli 482 und Zeno); aber er richtete nichts aus; der Kaiser entschied, dass Johannes entfernt und Petrus, der das Henotikon annahm, inthronisirt werde. Das ungewonte Schweigen des Akacius, des bisherigen Bundesgenossen, mußte dem Papste zeigen, dass dieser auf die Seite des Petrus Mongus getreten war. Johannes Talaja appellirte auf den Rat des Calendio nach Rom: noch einmal drang Simplicius durch den Patriarchen in den Kaiser, er solle den Eindringling entfernen; aber er starb, one irgend einen Erfolg erzielt zu haben, am 2. März 483.

Wenn es Simplicius in diesem Punkte nicht gelang, die Stellung, die Leo der Gr. errungen hatte, zu erhalten, so schritt er nach einer anderen Seite mit Erfolg auf der Ban Leos und des Hilarus weiter, indem er den Bischof Zeno von Sevilla zum apostolischen Vikar in Spanien ernannte (Gelas. ep. ad ep. Dard. bei Thiel I, S. 407).

Die Biographie des Simplicius erwänt noch die durch ihn vorgenommene Dedikation vier römischer Kirchen (S. Stephan auf dem Cölius, S. Andreas, S. Stephan juxta basilicam S. Laurentii, S. Bibiana), die Aufstellung je eines hebdomadarius für Taufe und Pönitenz bei S. Peter, S. Paul und S. Laurentius, die er anordnete, und die Stiftung kostbarer Kirchengeräte aus Edelmetall.

Briefe des Simplicius bei Thiel, Epistolae Romanorum pontificum, I, S. 174 ff. Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum S. 77 ff. Biographie im lib. pontif. Liberati breviar. caus. Nest. et Eutych. 16—18. Evagrius, h. e. III, 4 ff. Hefele, Concilien-Geschichte, II, S. 602 ff. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im M.-A., I, S. 246 ff.

Hauck.

Simri, זִמְרִי, LXX *Ζαμβρί*, von Jos. Antt. 8, 12 5 gräcisirt *Ζαμάρης*, verschwor sich wider den König Ela von Israel, dessen Reiterei er zur Hälfte kommandirte, und erschlug ihn zu Thirza, wo derselbe im Hause seines Hausmeiers Arza schwelgte und sich berauschte, wärend sein Heer vor der philistäischen Stadt Gibbethon zu Felde lag (928 v. Chr. nach Winer, 931 nach Thenius und Bunsen, 935 nach Ewald). Simri rottete sofort alle männlichen Angehörigen und Freunde des Hauses Baësas aus, konnte sich selbst aber nur eine Woche auf dem usurpirten Throne behaupten, denn auf die Kunde von Elas Tode rief das Heer den Oberfeldherrn ʿOmri (siehe Band VII, S. 185) zum Könige aus, zog mit ihm vor Thirza und eroberte es, worauf Simri, der sah, daß er sich nicht länger würde halten können, sich in den innersten und festesten Teil der Hofburg, die eigentliche Citadelle, zurückzog und dieselbe in Brand steckte und so seinen Tod in den Flammen fand (1 Kön. 16, 9—20). Was Ewald, Geschichte des Volks Israel, II, S. 166 f. (1. Aufl.) von einer Verschonung der Königin und anderer Weiber Elas durch Simri, ja von einem Entgegenkommen jener gegen diesen berichtet, ist eine aus 2 Kön. 9, 31 gezogene, aber unberechtigte Vermutung, mit welcher auch die unrichtige Deutung von אַרְמוֹן = Harem, statt Burg, zusammenhängt. Daß Simri ein weibischer Mensch gewesen sei, wie Ewald behauptet, ist durch nichts angedeutet und stimmt übel zu seinem Tode (vgl. Thenius zu 1 Kön. a. a. O.).

Simri hieß auch jener Fürst aus dem Stamme Simeon, der eine Midianitin, Namens Cosbi, ins Lager brachte als Buhlerin und deshalb von Aarons Enkel, Pinehas mit derselben erstochen wurde (4 Mos. 25, 6 ff.). Eben durch solche Verbindungen mit Midianiterinnen verfürte Bileam Israel zum unzüchtigen Götzendienste des Baal Peor, s. 25, 3; 31, 16 (vgl. v. Lengerke, Kenaan, I, S. 598 f., Ewald, Geschichte Isr. II, S. 182 ff. (1. Aufl.) und 221. — Pinehas galt später sehr hoch und als das kanonische Vorbild der Zeloten, s. Ps. 106, 30 und Sirach 45, 28 ff.; 1 Makk. 2, 26. 54. 1 Chron. 2, 6 fürt einen Simri als Enkel Judas an, aber Jos. 7, 1 steht dafür Zabdi; auch ein Nachkomme Jonathans fürte diesen Namen 1 Chron. 8, 36; 9, 42.

„Könige von Simri“ werden Jer. 25, 25 zwischen den Königen von Arabien und denen von Elam und Medien erwänt als solche, welchen Gottes Zorngerichte verkündet werden. Gewönlich denkt man dabei (so schon Kimchi) an Simrân, einen Son Abrahams von der Keturah, 1 Mos. 25, 2, wonach ein arabischer, aber nach Jer. 25 nach Persien hin wonender Stamm gemeint wäre. Grotius kombinirt damit die Zamareni bei Plin. Hist. Nat. 6, 32 im inneren Arabien, d. h. die Schammar oder Centralaraber (Sprenger, Die alte Geogr. Arab., 1875, S. 295 Anm.), und Ewald will Jerem a. a. O. geradezu mit dem Syrer זמרן lesen und die Worte noch zu V. 24 als eine Spezialisirung der dort kollektive genannten „Könige Arabiens“ ziehen; Theodoret will im hebräischen Texte noch Simran gelesen haben. Auch Hitzig und v. Lengerke, Kenaan I, p. 286, halten Simri für identisch mit Simran, von welchem jenes nach Gesenius L. M. s. v. ein abgekürztes Gentilicium wäre; sie vergleichen dazu ferner die Gegend Zimiris in Äthiopien bei Plin. Hist. Nat. 36, 16, 25; es wäre also eine kuschitische, d. h. südarabische Völkerschaft zu verstehen, — alles etwas prekäre Kombinationen. Winer, Real-Wörterbuch II, S. 465 (3. Aufl.) erinnert wegen des daneben stehenden Mediens an die Stadt Zimara in Klein-Armenien am oberen Euphrat, bei Ptol. 5, 7, 2 oder auch an einen gleichnamigen (mit jenem nicht identischen, wie Wiener irrig meint) Ort in Groß-Armenien bei Plin. Hist. Nat. 5, 24, 20 = Sinara der Tab. Peuting., vgl. Ritters Erdkunde X, 800, oder endlich an *Ζιμύρα* in Aria bei Ptol. 6, 17, 8. Die Sache ist bis jetzt noch nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

Die LXX lassen das Wort als unbekannt aus. S. Kneucker in Schenkels Bibellexikon V, 321 und Kleinert in Riehms Handwörterbuch S. 1484 f.

Rüetschi.

Simson (hebr. שִׁמְשׁוֹן, LXX *Σαμψων*, Vulg. Samson), Son Manoahs, aus dem Stamme Dan, ist der letzte und volkstümlichste Held des Richterbuches, welches von ihm (Kap. 13—16) eine Reihe von Kraftproben und Heldenstreichen erzält, die in einer besonderen schriftlichen Quelle dem Verfasser jenes Buches vorlagen und von ihm, wie es scheint, nur mit einigen Zusätzen begleitet aufgenommen wurden. Was Simson vor allen Helden der Richterzeit auszeichnete, war ungemeine gottverliehene Leibeskraft, die damit zusammenhing, dass er von Mutterleib an und auf Lebenszeit dem Herrn geweiht war als ein Nasir (נזיר אלהים 13, 5; s. d. Art. Bd. X, S. 426 ff.), wie denn jene göttliche Kraft davon abhing, ob er die zu dem betreffenden Gelübde gehörigen Enthaltungen beobachtete, namentlich das Unterlassen des Harschneidens. Aber nicht allein als ein athletischer Recke, der die Philister seines Armes Wucht fülen lässt, tritt der in solch besonderer Zucht Gottes aufgewachsene Simson auf, sondern zugleich als gewandter Kämpfer mit der scharfgeschliffenen Waffe des witzigen Wortes, mit Rätseln, Sinnsprüchen, Spottversen, — auch hierin recht ein Vertreter seines Volkes in der sprudelnden Fülle seiner Jugendkraft. Seine Überlegenheit gibt ihm ein unverwüstliches Vertrauen, so dass er one Not die Gefar sucht und mit ihr spielt, über die schlimmen Streiche der Feinde sich mit Humor tröstet, um sich ihnen aufs neue auszusetzen, bis sie ihn endlich durch ihre Arglist, nicht durch ihre Übermacht verderben. Mit seiner Sorglosigkeit hängt die planlose Art seines Wirkens zusammen. Zwar treibt ihn der Geist Gottes an den Feind (13, 25; 14, 4); aber aus Scherz und Liebesabenteuern erwachsen ihm seine Händel und Heldentaten. Zwar ist es der Gottesgeist, der ihm, zumal in der Not, seine übermenschliche Stärke verleiht (14, 6. 19; 15, 14; 16, 20); aber diese Gotteskraft wird oft in zwecklosen Streichen verschwendet, die von dem Ernst und der Würde eines Gotteskämpfers nichts an sich tragen; auch die ernsteren Kämpfe bleiben one Zusammenhang, die blutigen Siege one jene Frucht, die ein Volksbefreier daraus hätte gewinnen müssen. Es heißt zwar, Simson habe Israel „gerichtet“ 20 Jare lang (15, 20; 16, 31); aber nur um der Gleichförmigkeit mit den übrigen „Richtern“ willen scheint dieser Ausdruck gebraucht, nicht von dem eigentlichen Erzäler der Simsonstaten, sondern vom Redaktor des Richterbuches. Denn von der Ausübung einer Gerichtsbarkeit sehen wir nichts; Simson hätte sich dazu auch kaum geeignet. Nicht einmal dass er seinen Stamm anfürte, wird bestimmter bezeugt. Was er tut, tut er auf eigene Faust, vollbringts allein durch seine persönliche gottgeschenkte Kraft und zu seinem Ruhm. Seinem Volk erwächst mehr mittelbar ein Gewinn daraus und zwar nur ein beschränkter (13, 5). Er selbst aber, der mit ganzen Scharen von Feinden sich furchtlos messen durfte, wird durch leidenschaftliche und ungeordnete Weiberliebe, worin er sich nie enthaltsam gezeigt, schließlich zu Fall gebracht. So zeigt diese Gestalt allerdings einen gewissen Dualismus, aber es ist das nicht der Widerspruch zwischen heidnischem Naturmythus und monotheistischer Überarbeitung (Seinecke) oder zwischen derb volkstümlichem Stoff und religiös-nationaler Form (Wellhausen), sondern der Widerspruch zwischen göttlichem Beruf und menschlicher Natürlichkeit, welche bei noch so ausgezeichneter Begabung von oben sich unfähig erweist, ihre höhere Bestimmung zu erfüllen, wo sie nicht vom göttlichen Geiste ganz und gar durchdrungen und geheiligt ist. Dieser selbe Widerstreit, der sich an Simson so persönlich darstellt, zeigte sich verhängnisvoll an seinem ganzen Volke, zumal in jener Sturm- und Drangperiode der Richterzeit: obwol von dem Herrn großartig ausgerüstet und erstaunlicher Taten fähig, erlag es als ein in seiner natürlichen Eigenart unbrauchbares Werkzeug göttlichen Regiments.

Kap. 13 wird zuerst eine zweifache Erscheinung des Engels Gottes berichtet, welche an die Patriarchengeschichte erinnert. Den lange vergeblich auf Kindersegen harrenden Eltern Simsons wird dabei die Geburt und der Beruf ihres Sones angekündigt und seine Weihung an den Herrn eingeschärft. Er war (13, 5) zum Kampf wider die Philister bestimmt, die übermütigen Bedränger seines Stammes und Volkes, welche gerade in dieser Zeit offensiv gegen Juda-Israel vorgegangen waren (13, 1. Auf denselben Zeitpunkt geht 10, 7; siehe Bd. XII, S. 772,

774). Es war der Beginn der philistäischen Bedrückung, welcher erst Samuel ein Ende machte. Sie zog sich durch die ganze Zeit des Richteramtes Elis hin, (mit dessen erster Hälfte die „Richterzeit" Simsons gleichzeitig sein mag) und steigerte sich noch gegen das Ende jener Periode. Ein erster Cyklus von Heldentaten Simsons bewegt sich um sein Verhältnis zu einer Philistertochter zu Timnath. Auf dem Wege zu seiner Braut zerreißt er einen Löwen, der ihm später bei der Hochzeit den Stoff gibt zu seinem Rätsel, womit er die Gesellschaft der Unbeschnittenen in Verlegenheit setzt, bis seine gutmütige Nachgiebigkeit dem Weibe gegenüber ihm zum erstenmal Nachteil bringt, den er jedoch durch einen künen Beutezug auszugleichen weiß (Kap. 14). Nimmer verlegen, wo es galt einen Handel auszufechten, rächte er durch Verwüstung der Felder am ganzen Philistervolk den ihm angetanen Schimpf, daſs man seine Brautwerbung und Hochzeit nicht weiter gelten ließ, sondern seine Braut einem andern gab. Und als die Philister ihren Schaden den Schwiegervater und sein Haus entgelten ließen, nahm er davon einen neuen Anlaſs, ihnen den stärkeren zu zeigen. Die größte Niederlage richtete er bald darauf unter ihnen an, als die feigen Judäer ihn den Philistern als unwillkommenen Ruhestörer ausgeliefert hatten (Kap. 15). Ein Siegesliedchen (15, 16) erinnerte an diese Heldentat, die mit der unvollkommenen Waffe eines Eselskinnbackens vollbracht worden war, ebenso die Örtlichkeit von Ramath Lechi, wo man, wie es scheint, den Kinnbacken noch in den Felsgebilden zu erkennen glaubte. Auch den Bewonern von Gaza spielte Simson einen zwar harmloseren, aber für sie gar schimpflichen Streich, indem er ihnen die Torflügel ihrer Stadt nächtlicherweile ausfürte, als sie den in Liebeslust verstrickten Helden wol eingeschlossen zu haben glaubten. Verhängnisvoll wurde ihm die Liebe zu einer andern Philistäerin Delila, welche ihm das Geheimnis seiner Kraft abzulocken wuſste, und es ihren Landsleuten verriet. Dreimal hatte er sie hingehalten mit irrigen Angaben; zuletzt tat er ihr kund, daſs mit seinem Haupthar auch seine Körperstärke schwinden müſste. Sie schnitt es ihm ab, und „der Herr war von ihm gewichen". Schwach wie ein Anderer, wurde er überwältigt, geblendet und muſste im Gefängnis Sklavendienst verrichten (16, 4—21). Den Schluſs des dramatischen Konfliktes bildet Simsons Tod. Nachdem ihm allmählich mit dem Hare die Kraft wider gewachsen war, ermannte er sich zu seiner letzten Rache und ging unter, die Philister unter den Trümmern ihres Götzentempels begrabend (16, 22 ff.). — So schön dieser Stoff episch oder dramatisch angesehen sich gruppirt, indem der Konflikt sich immerfort steigert, die Anfechtungen und Kraftanstrengungen des Helden immer ernster und mächtiger werden, bis er unterliegt, im Tode noch seine übermenschliche Kraft beweisend, nachdem seine menschliche Schwachheit im Leben oft genug ihn gefärdet hat, — so ist doch unbegründet, daſs der Verfasser gerade zwölf Heldenwerke habe berichten wollen (Bertheau, G. Baur) oder daſs das Ganze aus fünf Akten von je drei Wendungen zusammengesetzt sei (Ewald) oder aus sechs Akten (Diestel) oder sieben Großtaten (Schenkel). Der Faden wird einmal (16, 1) neu angesponnen; ursächlich hangen die vorher erzälten Abenteuer alle zusammen; 16, 1—3 steht selbständig da; dann folgt wider eine Reihe zusammengehöriger Auftritte bis zum Schluſs. Aber es scheint die Erzälung nicht mit Rücksicht auf eine besondere Symmetrie gruppirt.

Mit etwas mehr Anschein von Berechtigung als andere Erzälungen der Bibel hat die Kritik die Geschichte Simsons zu den indogermanischen Mythen in Beziehung gesetzt. Schon der Name שִׁמְשׁוֹן (von שֶׁמֶשׁ diminutiv: der kleine Helios, oder adjektivisch: sonnenhaft; nach Andern dieselbe Bildung wie der Name des Fischgottes דָּגוֹן, also Sonnengott; noch Andere leiten es freilich von שמם ab: der Verwüster; one bestimmte Ableitung sagt Josephus Ant. V, 8, 4: der Name bedeute *ἰσχυρός*) erinnerte an Herakles, den Sonnenheld, ebenso die Kraftproben an die zwölf Werke jenes Heroen. Die Änlichkeit, welche schon in der alten Kirche auffiel (Eusebius, Chron. ed. Schöne p. 54 sq.), wurde oft so erklärt, daſs jener hellenische Mythus Nachbildung des biblischen sei (Philaster, De haeres. cap. 8; Georgius Syncellus, Chronogr. ed. Dindorf I, 309). Neuere betrachten die Ge-

schichte Simsons nach Analogie der herakleischen als Naturmythus. S. darüber Köhler, Gesch. II, 1, S. 32 f. Nach vereinzelten Vermutungen Früherer (z. B. Vatke, Rel. des A. T.'s I, 368 f.) hat namentlich Steinthal (s. unten) eine Ausdeutung dieser Erzälungen in allen Einzelheiten versucht, auf der Annahme fußend, daſs Simson der Sonnengott. Ihm folgen Seinecke (Gesch. I, 253 ff.), Goldziher (Mythos der Hebräer, S. 128), J. Braun (Naturgesch. der Sage, 272. 442), M. Schultze (Handb. der ebräischen Mythol. 147. 151. 232): Der Name Simson sei gleich Sonnengott, wozu auch Nöldeke DMZ. XV, 806 f. zu vergleichen; das Haupthar, in welchem die Kraft liege, gehe auf die Sonnenstrahlen, der Löwe 14, 5 ff. sei der nemeische, das Sternbild am Himmel; wenn die Sonne dort stehe, schwärmen die Bienen, daher Honig aus dem Starken; die Füchse 15, 4 wie Ovid. Fasti IV, 681 Symbol des Getreidebrandes; siehe aber auch Livius XXII, 16 f.; der Delila entspreche Omphale; die beiden Torflügel mit ihren Pfosten den Säulen des Herakles u. s. w. Da indessen die Unterschiede zwischen beiderlei Erzälungen noch augenfälliger sind als solche zum Teil sehr gesuchte Berürungen, so halten Andere dafür, um die historische Person Simsons hätten sich nur einzelne mythische Züge dieser Art gelagert; so Hitzig (Gesch. S. 123), Roskoff (s. unten); G. Baur (s. unten). Richtiger sehen Andere ganz vom arischen Naturmythus ab, räumen dagegen der lokalen Sage mehr oder weniger Anteil an der Ausgestaltung der vorliegenden Erzälungen ein. Daſs dieselbe nicht ganz auszuschließen ist, so willkürlich es wäre, die Riesenkraft Simsons nach dem Maßstab des Gemein-Menschlichen zu messen, dafür sprechen Stellen wie 15, 17 ff. So glaubt Ewald, daſs die geschichtliche Gestalt dieses Helden mehr als die anderen der Richterzeit von der Macht der Sage ergriffen worden, hält aber daran fest, daſs jene noch deutlich genug zu erkennen sei. Auch Reuß (Gesch. S. 124 ff.) will in dieser „volkstümlichsten Heldensage" von Naturmythus nichts wissen. Mag man auch einige Abrundung und ausschmückende Steigerung bei der mündlichen Fortpflanzung der Kunde von dem beliebten Volkshelden für warscheinlich halten — selbst bei stark kritischer Anlage wird man nicht verkennen, daſs ein fester konkreter Überlieferungsstoff hier geboten wird, der von den schattenhaften Gebilden hellenischer Phantasie sich wie Wirklichkeit und Ideal unterscheidet. Das Leben Simsons ist lokal bestimmt und in enge Grenzen geschlossen vom ersten Auftreten (13, 25) bis zum Grabe (16, 31); vgl. 14, 1. 5. 19; 15, 17 ff.; 16, 1. 3. 4. Ebenso ist der persönliche Charakter ein naturwahr individueller; „die Züge gehen zur Einheit eines Charakters zusammen" (Hitzig). Die ganze Gestalt ist eine echt hebräische; die Begebenheiten stützen sich wie auf bestimmte Örtlichkeiten, so auf unübersetzbare hebräische Sprüche 14, 4. 18; 15, 7. 16 und sonst. Siehe über die dabei häufigen Reime und Alliterationen Sommer, Bibl. Abhandlungen I, S. 86 f. Und das religiöse Moment ist nicht etwas später Eingetragenes, sondern die Seele des Ganzen. Nur als Gottgeweihter ist Simson ein Kraftheld (Ewald will ihn sogar als den ersten aller Nasiräer betrachten); mit dem Bruch seines Gelübdes ist es auch um seine Stärke geschehen. Denn auch was an dieser leiblich ist, ist doch nicht bloß fleischlich. Die Litteratur siehe unter „Richter" Bd. XII, S. 778; von Bertheaus Kommentar Aufl. 2, 1883. Zu Simson speziell vergleiche außerdem: Niemeyer, Charakteristik d. Bibel, Halle 1778, III, S. 479 ff.; Roskoff, Die Simsonssage 1860; Steinthal in der Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft, 1862, S. 129 ff. Ferner die Artikel Simson von Winer (Realwörterbuch), Diestel (in Aufl. 1 dieser Realencyklopädie), Schenkel (Bibellexikon), G. Baur (in Riehms Handwörterbuch).

v. Orelli.

Simultaneum (scil. religionis exercitium). I. So bezeichnete man im früheren deutschen Reich das Verhältnis, welches entstand, wenn mehrere Religionsparteien berechtigt waren, ihre Religion neben einander in ein und demselben Territorium auszuüben, und zwar der Art, daſs das Maß der Religionsübung der etwa schlechter gestellten Religionspartei über das Recht der bloßen Hausandacht hinausging.

Vom Standpunkt der römisch-katholischen Kirche aus, welche allen anderen

Kirchen und Religionsgesellschaften die Existenzberechtigung abspricht, erscheint das Simultaneum als ein Unding. In Deutschland ist es erst möglich geworden, nachdem der Augsburger Religionsfriede (s. d. Art. Bd. I, S. 776) für die Reichsstände die Freiheit, sich zu dem in der Augustana niedergelegten evangelischen Glauben zu bekennen, anerkannt hatte und demnächst im westfälischen Frieden von 1648 bestimmt war, daſs das in dem ersteren Friedensschluſs anerkannte jus reformandi der Reichsstände in Bezug auf das Verhältnis der Evangelischen und Katholiken darin seine Schranke haben sollte, daſs den Anhängern der einen oder anderen Konfession ihre bisherige Religionsübung, wann und wie sie dieselbe in einem Zeitpunkte des sog. Normaljares (d. h. des Jares 1624, s. auch Bd. I, S. 431) gehabt hatten, belassen bleiben und daſs, so weit das Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformirten in Frage kam, in der gedachten Beziehung der Zustand zur Zeit des Friedensschlusses entscheiden sollte (Instrum. pacis Osnabrug. Art. V, § 31. 32. und Art. VII, § 1. 2).

Wärend unter den erwänten Voraussetzungen die Anhänger der einen oder anderen Religionspartei von dem andersgläubigen Fürsten geduldet werden muſsten, erhob sich bald nach dem Friedensschlusse die Streitfrage, ob bei einer Verschiedenheit der Religion des Landesherrn und der Untertanen der erstere auch seiner Konfession die freie Religionsübung über das Maß des Hausgottesdienstes hinaus zu gestatten befugt sei, selbst wenn diese im Normaljar eine solche nicht besessen hatte. Praktische Bedeutung hatte die Frage namentlich für den Fall, daſs der Regent eines protestantischen Landes nach seinem Übertritt vom Protestantismus zum Katholizismus nunmehr auch der katholischen Kirche freie Entfaltung im Lande gewären wollte oder gewärte, da der westfälische Frieden (cit. Art. VII) für den Fall eines Wechsels des Landesherrn zwischen den beiden evangelischen Konfessionen nicht allein diesem selbst die Einrichtung eines Hofgottesdienstes, sondern auch den mit ihm übertretenden Gemeinden das Recht der Religionsübung zugesichert hatte.

Die gedachte Streitfrage wurde teils (so namentlich seitens der Katholiken) bejahend, teils verneinend beantwortet. Eine dritte Ansicht machte einen Unterschied zwischen einem sog. schädlichen (nocuum) und unschädlichen (innocuum) Simultaneum. Das erstere, Einräumung der Religionsübung und gleichzeitige Entsetzung der herrschenden Religionspartei aus ihren Kirchen und Gütern, um sie der neu zugelassenen zuzuwenden, wurde für unzuläſsig, das unschädliche dagegen, nämlich bloße Einräumung der Religionsübung an eine bisher nicht berechtigte Religionspartei unter Verpflichtung derselben, für ihre Kultuseinrichtungen und Bedürfnisse mit eigenen Mitteln zu sorgen oder auch zugleich unter gelegentlicher Einräumung leer stehender und nicht benutzter Kirchengebäude der bisher herrschenden Konfession, für statthaft erklärt (vgl. Joh. Chr. Majer, Teutsches geistliches Staatsrecht, 1773, 2, 260; Pütter, Hist. Entwicklung d. heut. Staatsverfassung d. deutschen Reichs, 1786, 2, 203 ff.; J. H. Boehmer, Jus ecclesiasticum Protestantium III, 36. §§ 8 sq.; Wiese, Handbuch d. gem. in Teutschland üblichen Kirchenrechts, III, 2, 104). Die verneinende Ansicht berief sich namentlich auf den Art. V, § 33, in welchem ausdrücklich eine besondere Vorschrift im Sinne einer wenigstens beschränkten Zulassung für das Bistum Hildesheim gemacht ist (des Näheren s. Endres, Diss. de pactorum Hildesiensium in confirmanda communi catholicorum doctrina circa Simultaneum efficacia, Wirceburg. 1765 und vindicata pactorum Hildesiensium in confirmanda communi circa Simultaneum doctrina efficacia, ibid. 1771, bei Schmidt, Thesaur. jur. eccles. 4, 257 u. 329), sowie auf Art. V, § 27, welcher den Landesherrn für verpfändete und von ihnen wider eingelöste Gebiete die Einfürung der öffentlichen Übung ihrer bisher dort nicht recipirten Religion erlaubte (s. Dürr, Diss. de eo quod justum est circa jus reformandi in territorio oppignerato, Mogunt. 1760, bei Schmidt a. a. O. S. 140).

Erst der Reichsdeputationshauptschluſs vom 25. Febr. 1803 hat die Streitfrage beseitigt, indem er sich für die Zulassung eines sog. unschädlichen Simultaneum aussprach (vgl. § 63: „Die bisherige Religionsübung eines jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein; insbesondere jeder

Religion der Besitz und ungestörte Genuſs ihres eigentümlichen Kirchenguts, auch Schulfonds nach der Vorschrift des westfälischen Friedens ungestört verbleiben; dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuſs bürgerlicher Rechte zu gestatten"). Die weitere Entwickelung in Deutschland, welche überall mit einer Ausnahme zu der Parität zwischen den ehemaligen Reichskonfessionen gefürt hat, ist bereits Bd. XI. S. 223 im Artikel „Parität" besprochen. Der letztere Ausdruck hat übrigens in unserer Zeit das Wort Simultaneum für die Gleichberechtigung mehrerer verschiedener Konfessionen in demselben Lande aus dem Gebrauche verdrängt.

II. Unter Simultaneum verstand man ferner, und in dieser Bedeutung ist das Wort auch noch heute üblich, die Berechtigung zweier Kirchengemeinden verschiedener Konfessionen auf ein und dieselbe kirchliche Einrichtung, genauer den Simultangebrauch einer solchen, vor Allem eines und desselben Kirchengebäudes, dann auch desselben Friedhofes. (Wegen der gemischten Bistümer und Kapitel s. Bd. VII, S. 515.)

Solche Simultanverhältnisse sind in Deutschland, namentlich im Westen und im Südwesten mehrfach in der Zeit zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem westfälischen Frieden und auch noch nach diesem entstanden und begründet worden. Veranlassung dazu haben namentlich die Einziehung einer Reihe von Kirchengütern durch die Protestanten nach dem erstgedachten Frieden und die mit der Gegenreformation verbundene, infolge des Restitutionsediktes vom 6. März 1629 stattgehabte Restitution derselben an die Katholiken (vgl. darüber Th. Tupetz, Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedikt, Wien 1883), ferner die wärend des 30järigen Krieges vorgekommenen Änderungen in der Stellung der Religionsparteien in den einzelnen Ländern und auch die mehrfachen Konversionen von Landesherren, namentlich vom Protestantismus zum Katholizismus und die landesherrliche Festsetzung einer Mitberechtigung der Katholiken an evangelischen Kirchen (vgl. z. B. Hartung, Das kirchliche Recht der Protestanten im vorm. Herzogthum Sulzbach, herausgeg. v. Engelhardt, Erlangen 1872) gegeben. Was insbesondere die Pfalz betrifft, so hatte der Art. 4 des mit Frankreich abgeschlossenen Friedens von Ryswik von 1697 zwar die Rückgabe der von Frankreich infolge der sog. Reunionen weggenommenen pfälzischen Länder angeordnet, aber in einer erst in den letzten Stunden eingeschobenen und deshalb von den Protestanten hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit nicht anerkannten Klausel war zugleich bestimmt worden, daſs die widerrechtlich eingedrungenen Katholiken in ihrer damals bestehenden Religionsübung belassen werden sollten. Zur Vollziehung dieser Klausel fürte der katholische Kurfürst Johann Wilhelm durch das Edikt vom 29. Oktober 1698 allgemein das sog. Simultaneum ein, d. h. er erklärte alle reformirten Kirchen und Kirchhöfe für alle drei Konfessionen gemeinschaftlich, wogegen er die Katholiken im Alleinbesitz ihrer Kirchen beließ. Im Zusammenhang damit wurde ferner die Verwaltung des allgemeinen Kirchenvermögens einer aus Katholiken und Protestanten gemischten sog. Administrationskommission (1699) übertragen. Beschwerden der Reformirten über diese Vergewaltigungen beim Reichstage blieben erfolglos und erst als Preußen mit gleicher Behandlung der Katholiken in seinen Ländern drohte (M. Lehmann, Preußen u. die kathol. Kirche seit 1640, 1, 386), verstand sich der Kurfürst dazu, durch die sog. Religionsdeklaration von Düsseldorf (vom 26. November 1705) das eingefürte Simultaneum im allgemeinen wider aufzuheben. Ausgenommen wurden die Kirchen, an denen es schon vor dem Aussterben der pfalz-simmernschen Linie (1673) bestanden hatte, ferner sollte in den Hauptstädten mit mehreren Kirchen wenigstens eine den Katholiken verbleiben, in den übrigen Oberamtsstädten mit einer Kirche aber, sowie in Heidelberg bei der Heiliggeistkirche die Benützung des Langhauses den Reformirten, die des Chores den Katholiken zukommen. Die Kirchen in den übrigen Städten und auf dem Lande, sowie die Einkünfte des allgemeinen reformirten Kirchenvermögens wurden zu $^5/_7$ den Reformirten, zu $^2/_7$ aber den Katholiken zugewiesen (B. G. Struve, Pfälzische Kirchenhistorie, Frankfurt a. M. 1721, S. 768 ff.).

Die rechtliche Theorie des Simultangebrauches von kirchlichen Einrichtungen, insbesondere von Kirchengebäuden, ist, da meistens gesetzliche Bestimmungen darüber fehlen (nur das preußische allgem. Landrecht II, 11, §§ 309—317 und das baierische Religionsedikt vom 26. Mai 1818 §§ 90—99 enthalten solche, das letztere im wesentlichen Anschluss an das preußische Landrecht), wenig durchgebildet und sehr bestritten.

Die rechtliche Grundlage für den gemeinschaftlichen Gebrauch einer Kirche kann einmal das Miteigentum beider Gemeinden an dem Gebäude bilden, ein Fall, bei welchem auch zugleich mehrfach ein Miteigentum am Kirchenvermögen vorkommt. Es ist aber auch möglich, dass die Kirche im Allgemeineigentum der einen Gemeinde steht und dass die Berechtigung der Gemeinde der anderen Konfession sich bloß als ein Gebrauchsrecht charakterisirt. Ob das eine oder andere anzunehmen ist, lässt sich nur unter Berücksichtigung der Art der Entstehung des Simultaneums, insbesondere etwaiger zwischen den Gemeinden geschlossener Verträge (so auch A.L.R. II, 11, § 309 und Religionsedikt § 90) feststellen. Es stehen sich in diesen Fällen stets zwei Gemeinden, als verschiedene Rechtssubjekte gedacht, gegenüber und es ist unhaltbar, wenn neuerdings, so von Hirschel, die rechtlichen Verhältnisse bezüglich der Simultankirchen im Archiv f. kath. Kirchenrecht 46, S. 365 behauptet worden ist, dass die betreffenden Religionsgesellschaften bezüglich der Simultankirche nicht als von einander getrennte Gesellschaften, sondern als eine einzige, in Bezug auf die betreffende Kirche die Gemeinschaft und die Einheit der Religion noch festhaltende Gemeinde betrachtet werden müssten. Der Berechtigung zum Miteigentum oder Mitgebrauch steht es aber gleich, wenn nur die tatsächliche Mitbenutzung durch eine besondere Bestimmung, wie z. B. der des westfälischen Friedens über das Normaljar, eine rechtliche Anerkennung erhalten hat. Ein Simultaneum im Rechtssinne entsteht nicht, wenn die eine Religionspartei der anderen bloß bittweise (precario) die Mitbenützung einräumt, vielmehr kann die Erlaubnis dazu jeder Zeit widerrufen werden (f. A.L.R. II, 11, §§ 314. 317; Relig.-Ed. §§ 94. 97). Dasselbe gilt, wenn die Duldung der Mitbenützung gegenüber der berechtigten Partei durch Gewalt erzwungen ist (vgl. den Rechtsfall in d. Zeitschrift f. Kirchenrecht 17, S. 326). Die erwänten beiden Gesetzgebungen bestimmen für den Fall, dass bei einem Streit die Berechtigung beider Gemeinden nicht festzustellen ist, dass die Benützung derjenigen, welche am spätesten zum Mitgebrauche gelangt ist, nur als eine widerrufliche und bittweise eingeräumte gilt, und dass, wenn dagegen das Verhältnis der Mitbenützung nicht klar zu stellen ist, beide Gemeinden als gleichberechtigt zu betrachten sind.

Die Art und das Maß der beiderseitigen Benützung kann sehr verschieden sein. So kommt eine räumliche Trennung vor in der Weise z. B., dass die eine Partei das Schiff, die andere den Chor der Kirche zur Verfügung hat, andererseits sind besondere Stunden für den Gottesdienst jeder Religionspartei festgesetzt. Es kann auch der Gebrauch der Kirche für die eine Partei bloß auf die Vornahme von Kasualhandlungen, Taufen u. s. w. beschränkt sein (s. Archiv für katholisches Kirchenrecht, 25, S. 1. 48. 281). Endlich ist, freilich vereinzelt, sogar gemeinsamer Gottesdienst vorgekommen. Nach der Protestantischen Kirchenzeitung von 1854, S. 102, bestand in Güldenstadt im Osnabrückschen zwei Jarhunderte hindurch bis zum Jare 1850 ein Simultaneum in der Art, dass die römische und die evangelische Gemeinde ein gemeinsames Gotteshaus, einen gemeinsamen katholischen Priester und einen evangelischen Küster hatten. Der Priester begann den Kultus durch einen Introitus, dann folgten die Evangelischen mit dem Kyrie eleison, der Priester mit dem Gloria in excelsis, die Evangelischen mit dem Liede: „Allein Gott in der Höh“. Nachdem der Priester und die katholische Gemeinde abwechselnd gebetet und gesungen hatten, verlas der erstere die Epistel und die Evangelischen sangen den dritten Vers des Liedes: „Allein Gott ꝛc.“ Hierauf sang der Priester das Evangelium und das Glaubensbekenntnis, dann folgten die Evangelischen mit dem Liede: „Wir glauben All' an Einen Gott“. Nun brachte der Priester das Meßopfer dar, welchem die Evangelischen

untätig zusahen. Nach dem Schlusse der Messe sangen sie ein auf den Sonntag oder Festtag sich beziehendes Lied, wärend dessen der Priester die Kanzel bestieg, um beiden Religionsparteien eine Predigt zu halten. Zum Schlusse des Gottesdienstes sangen die Evangelischen ein Par passende oder dieselbe ergänzende Liederverse.

Über die Tragung der Lasten, insbesondere der Unterhaltungskosten, entscheiden zunächst die vorhandenen Verträge, eventuell sind dieselben aus dem etwaigen gemeinsamen Kirchenvermögen zu bestreiten. Bei gemeinsamem Eigentum beider Parteien an der Kirche haben im Falle der Unzulänglichkeit oder beim Mangel eines solchen Vermögens beide Gemeinden dazu beizutragen. Mehrfach wird die Ansicht verteidigt (so Hirschel a. a. O. S. 374 und Silbernagl, Verfassung und Verwaltung sämmtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern, 2. Aufl., Regensburg 1883, S. 417), dass die Verteilung nach der Zal der Glieder beider Gemeinden und nach Maßgabe des Vermögens der letzteren erfolgen müsse, indessen geht diese Ansicht von der nicht richtigen Voraussetzung aus, dass beide Gemeinden als eine einzige zu behandeln seien. Wenn dagegen bloß eine Gemeinde das Alleineigentum hat, der andern nur ein Nutzungsrecht zukommt, so hat die erstere alle gesetzlich dem Eigentümer obliegenden Lasten zu tragen, die andere aber nur nach Maßgabe ihrer Nutzungsrechte zu kontribuiren.

Eine Neubegründung von Simultanberechtigungen an Kirchen ist vom Standpunkt der katholischen Kirche aus dadurch ausgeschlossen, dass katholische Kirchen nicht einem anderen als katholischen Gottesdienst überliefert werden sollen, c. 41, C. XXIV, qu. 1. Wenn die protestantische Kirche auch von ihrem Standpunkt aus anderen Religionsparteien die Benützung ihrer kirchlichen Gebäude gestatten kann, und auch, wie dies neuerdings widerholt zu Gunsten der Altkatholiken precario geschehen ist, gestattet, so wird dieselbe heute kaum genügende Veranlassung finden, rechtlich bindende Verpflichtungen in dieser Beziehung einzugehen. Nach den französischen organischen Artikeln von 1802 ist die Begründung eines Simultaneums unstatthaft, da dasselbe kirchliche Gebäude nur einem einzigen Kultus gewidmet werden darf (Art. 46). Die Einfürung des Simultaneums durch Ersitzung des Miteigentums oder Mitgebrauchsrechtes ist ebenfalls unzuläßig, nicht nur, wo dies, wie in Preußen und Baiern, A.L.R. II, 11, § 315 und Rel.-Ed. § 95, ausdrücklich gesetzlich ausgesprochen ist, sondern auch da, wo in Ermangelung partikularrechtlicher Vorschriften das gemeine Recht zur Anwendung kommt. Die gottesdienstlichen Gebäude der einzelnen Religionsparteien stehen insoweit außerhalb des rechtlichen Verkehrs, als Rechte, welche mit ihrer Zweckbestimmung unvereinbar sind, von ihnen nicht begründet, also auch nicht ersessen werden können. Der Gebrauch eines solchen Gebäudes für den Zweck einer anderen Konfession ist aber prinzipiell der Bestimmung desselben zuwider und die frühere Entwicklung des Simultaneums lediglich eine durch bestimmte historische Verhältnisse hervorgerufene Singularität.

Eine Aufhebung des Simultaneums kann auf dem Wege der Vereinigung zwischen den beiden berechtigten Gemeinden unter der kirchenverfassungsmäßigen Mitwirkung der geistlichen Oberen stattfinden. Das baierische Rel.-Ed. § 98 fordert dazu königliche Genehmigung. Auch einseitige Aufgabe des Rechtes durch eine der beteiligten Gemeinden ist statthaft, nur wird dieselbe dadurch nicht von ihren etwaigen Lasten und Verpflichtungen frei. Die Frage, ob seitens eines Teiles eine Auseinandersetzung hinsichtlich der gemeinschaftlichen Kirche und des gemeinschaftlichen Vermögens wider Willen des anderen beansprucht, also Abteilung des letzteren und Überlassung der Kirche gegen Entschädigung verlangt werden kann, wird zum Teil verneint. Das trifft für die Fälle zu, wo, wie dies die Regel ist, das Simultaneum durch gesetzliche Vorschriften, z. B. den westfälischen Frieden, begründet ist. Sollte dagegen dasselbe durch einen privatrechtlichen Vertrag eingefürt sein, so kann die Forderung einer Auseinandersetzung, weil es sich hier um ein rein privatrechtliches Verhältnis handelt, nicht für unzuläßig erachtet werden.

Was die Stellung des States gegenüber dem Simultaneum betrifft, so würde

derselbe gegen den heute anerkannten Grundsatz, daſs er den Kirchen und Religionsgesellschaften in ihren inneren Angelegenheiten Autonomie gewären und keine zu Leistungen und zu Lasten zu Gunsten einer anderen zwingen soll, verstoßen, wenn er, sei es auf dem Verwaltungswege, sei es durch die Gesetzgebung einen Simultangebrauch von Kirchen erzwingen wollte. (Über eine Ausnahme s. unter IV.) Das I. badische Konstitutionsedikt v. 14. Mai 1807 bestimmt in § 10, welcher nicht aufgehoben ist, in dieser Hinsicht: „Auch ein geteiltes oder gemeinschaftliches Recht des Gebrauches oder Genusses der Kirchen, der Pfarr- und Schulgebäude oder des kirchlichen Vermögens, das den Kirchspielen einer oder der anderen Konfession angehört, soll unter keinerlei Vorwand eingefürt, noch mit irgend einer Angabe der Unschädlichkeit gerechtfertigt werden . . . Für einen verbotenen Mitgebrauch soll jedoch derjenige nicht geachtet werden dürfen, der nur für einen Notfall auf eine kurze Zeit, z. B. wegen Brandschäden, Kirchenausbesserung oder für wandelnde Gemeinden, mithin für vorübergehende Anläſse, z. B. für eingelegte Kriegsvölker verlangt wird. Hierüber bleibt der Statsgewalt jede Anordnung, welcher den Genuſs der eigentumsberechtigten Kirche nicht schmälert oder hindert, unbenommen".

Dagegen sind die Stats-, insbesondere die Polizeibehörden befugt, Anordnungen zu treffen, wenn dies im Interesse der Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung bei vorkommenden Streitigkeiten unter den Religionsparteien erforderlich wird (Archiv für kathol. Kirchenrecht 12, 470), und diese werden unter Umständen bei schweren Störungen und Gefärdungen der öffentlichen Ordnung auch auf zeitweise Untersagung des Simultangebrauches gehen können. Eine direkte Erzwingung der Aufhebung desselben wider Willen der beiden Religionsparteien würde aber gegen die Stellung verstoßen, welche der moderne Stat gegenüber den Religionsgesellschaften einzunehmen hat. Anders steht es freilich nach Partikularrecht. Das bairische Rel.-Ed. § 99 bestimmt: „Auch kann eine solche Abteilung von der Statsgewalt aus polizeilichen oder administrativen Erwägungen oder auf Ansuchen der Beteiligten verfügt werden"; und das citirte badische Edikt a. a. O.: . . „Nur da, wo ein solches Simultaneum jetzt schon besteht oder angeordnet ist, bleibt es ferner, so lange nicht die Teilhaber unter sich eine Abteilung einverständlich beschließen, oder die Statsgewalt durch eine Auskunft, die jedem Teile gleichheitlich und billig seine separate Kirchen-Konvenienz zuweiset, sich in den Stand gesetzt hat, ihre Teilungsanordnungen gegen etwaige Hindernisse durchzusetzen, indem jede noch bestehende Gemeinschaft nicht zwar durch gerichtliche Klagen, wol aber durch Aufforderung der Einschreitung der obersten Statspolizei aufgehoben, auch von einem Teile allein auf Teilung gedrungen werden kann, sobald billige Teilungsvorschläge gemacht werden können".

III. Für K i r c h h ö f e ist, abgesehen von den bisher besprochenen Fällen, widerholt durch die weltlichen Gesetzgebungen ein beschränkter oder eventueller Simultangebrauch festgesetzt worden, eine Vorschrift, welche im wesentlichen Zusammenhange mit dem statlichen Rechte auf Handhabung der Leichen- und Begräbnispolizei steht. Schon das Instrum. pac. Osnabr. Art. V, § 35 hatte angeordnet, daſs Angehörige einer der Reichskonfessionen, wenn dieselben keinen eigenen Kirchhof am Orte besäßen, auf dem der anderen ihr Begräbnis finden sollten, und diese Anordnung ist mit teilweisen Erweiterungen auch durch eine Reihe von Partikularrechten widerholt worden, vgl. preuß. Allg. L.R. II, 11, § 189: Auch die im State aufgenommenen Kirchengesellschaften der verschiedenen Religionsparteien dürfen einanander wechselweise, in Ermangelung eigener Kirchhöfe, das Begräbnis nicht versagen"; bair. Rel.-Ed. § 100: „Wenn ein Religionsteil keinen eigenen Kirchhof besitzt, oder nicht bei der Teilung des gemeinschaftlichen Kirchenvermögens einen solchen für sich anlegt, so ist der im Orte befindliche als ein gemeinschaftlicher Begräbnisplatz für sämtliche Einwoner des Ortes zu betrachten, zu dessen Anlage und Unterhaltung aber auch sämtliche Religionsverwandte verhältnismäßig beitragen müssen". § 103: Der Glocken auf den Kirchhöfen kann sich jede öffentlich aufgenommene Kirchengemeinde bei ihren Leichenfeierlichkeiten, gegen Bezalung der Gebür, bedienen"; württemb. V. vom 12. September 1818,

T. IV, Reyscher, Sammlung 9, 432; österr. interkonfessionelles Gesetz v. 25. Mai 1868 Art. 12: „Keine Religionsgemeinde kann der Leiche eines ihr nicht Angehörigen die anständige Beerdigung auf ihrem Friedhofe verweigern ..., wenn 2. da, wo der Todesfall eintrat oder die Leiche gefunden ward, im Umkreis der Ortsgemeinde ein für Genossen der Kirche oder Religionsgenossenschaft des Verstorbenen bestimmter Friedhof sich nicht befindet". Die Konsequenz dieser Vorschriften bedingt es, daſs das Begräbnis in der der betreffenden Konfession eigentümlichen Weise, also auch unter Begleitung eines Geistlichen derselben geschieht, sofern nur dabei alles etwa die andere Konfession Verletzende vermieden wird. Die evangelische Kirche erkennt diese Grundsätze an, ebenso ist dieser Standpunkt auch meistens statlicherseits eingenommen worden (vgl. für Preußen Koch, Kommentar zum Allg. Landrecht, 6. Ausg., Bd. 4, S. 389; für Baiern Silbernagl a. a. O. S. 303), dagegen verweigert die katholische Kirche das Begräbnis prinzipiell. Nur dann, wenn es nicht zu vermeiden ist, tolerirt sie dasselbe, one indessen dem Geistlichen der anderen Konfession die Vornahme der kirchlichen Funktionen zu gestatten, vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht 40, 20, S. 91 und ebenda 3, 486, auch wirkt sie womöglich auf Herstellung einer besonderen Abteilung für die Nichtkatholiken auf den Kirchhöfen hin (wie dies z. B. in Österreich unter Konnivenz der Statsregierung geschehen ist, vgl. Min.-Erlaſs vom 21. Mai 1856, Porubszky, Rechte der Protestanten in Österreich, Wien 1867, S. 272 ff. und in der Zeitschr. für Kirchenrecht 9, S. 30 ff.).

IV. Ein Bedürfnis, neue, den früheren Simultanverhältnissen änliche zu begründen, und eine Berechtigung des States, in dieser Hinsicht einzugreifen, liegt in heutiger Zeit nur in dem Falle vor, wenn ein und dieselbe Religionspartei sich wegen Differenzen, welche in ihrem Schoße entstehen, spaltet. Dieser Fall ist in Deutschland nach dem vatikanischen Konzil von 1869/1870 infolge der Verwerfung der Dogmen desselben durch die sog. Altkatholiken eingetreten. In Baden (Gesetz v. 15. Juni 1874) und in Preußen (Gesetz v. 4. Juli 1875) ist den altkatholischen Gemeinschaften unter bestimmten Voraussetzungen ein Recht auf Mitgebrauch der bisherigen katholischen Kirchen, kirchlichen Gerätschaften und Kirchhöfen und auf Mitgenuſs des kirchlichen Vermögens eingeräumt worden. Indessen ist es zu einem Simultangebrauche von Kirchen durch die vatikanischen und die Altkatholiken nicht gekommen, weil der päpstliche Stul den ersteren den weiteren Mitgebrauch der den letzteren überwiesenen Kirchen untersagt hat. Vgl. P. Hinschius, Die preuß. Kirchengesetze der Jahre 1874 u. 1875, Berlin 1875, S. 179. 184; Archiv für kathol. Kirchenrecht 29, 434 und 46, 333.

P. Hinschius.

Sin. 1) Die Wüste Sin wird Exod. 16, 1; 17, 1; Num. 33, 11. 12 erwänt. Obgleich die ersteren Stellen zum Vierbundesbuche gehören (vgl. Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876, S. 548 f.), so ist nicht vorauszusetzen, daſs diese Pentateuchquelle den Namen Sin erfunden habe; sondern er ist, wie das ganze Stationenverzeichnis Num. 33, für altes Besitztum der allgemeinen Tradition Israels zu halten. Ferner durch das Urteil Wellhausens (Prolegomena zur Gesch. Isr. 1883, S. 365), daſs „das Streiten über die Sinaifrage bezeichnend für die Dilettanten" sei, kann man um so weniger abgehalten werden, sich um die Ermittelung des Wüstenzuges zu bemühen, als Wellhausen selbst (a. a. O. S. 371) gesteht, „darüber werde kein Zweifel walten können, daſs die 40 Orte, welche Num. 33 aufgefürt werden, wirklich in der Gegend, durch welche die Israeliten ihren Weg genommen haben sollen, vorhanden gewesen sind". Vgl. die Gründe, welche für die substantielle Richtigkeit der israelitischen Überlieferung sprechen, in meinem Buche „Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte" (Leipzig bei Hinrichs 1884), S. 21. Dieses סִין bedeutet weniger warscheinlich „Morast", weil die Wüste diese Bezeichnung nicht verdienen konnte. Es ist also warscheinlicher, daſs dieses סִין mit dem Mondgotte Sin zusammenhänge (vgl. über diese Gottheit der Assyrer, Mandäer, Syrer, Himjaren, Sinaibeduinen bei Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen (1883), S. 495 f. 514; Chwol-

sohn, Die Ssabier I, 403 ff.; Lucian, De Syria dea, § 34; Osiander, Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft XIX, 242 ff.; XX, 286; Tuch, ebenda III, 161. 203). — Dass Sin diese Bedeutung habe, erlaubt der Begriff der Wüste Sin. Denn nach Exod. 16, 1 ist die Wüste Sin die ganze Gegend von Elim bis zum Sinai, schließt also Berge ein, wo der Mondkultus gepflegt wurde. Denn noch Antoninus Martyr sah um 600 n. Chr. die Beduinen dem Mondgotte am Sinai ein Neumondsfest feiern (vgl. Tuch a. a. O.). Da dieser Begriff der Wüste Sin (Exod. 16, 1) festzuhalten ist, so ist sie ein Landstrich von Elim (nicht = Aalim mit Brugsch, vgl. auch dessen Aufsatz „Pithom und Ramses“, Deutsche Revue 1884, S. 335—358, sondern = Wadi Gharandel) bis zum Sinai (= Dschebel Musa; weder = Serbal, noch = Berg Hor, wofür z. B. wider Whitehouse in seinem Aufsatz „The route of the Exodus“ in „The Expositor“ 1883, p. 455 sich erklärt). So wenig nun aber auch midbar nach seiner Etymologie (= Trift), oder nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch immer (wie Exod. 14, 3; 15, 22) ein das Menschenleben vollständig verhinderndes Gebiet bezeichnet, und so sehr auch im verallgemeinernden Ausdruck (Exod. 16, 35) die 40järige Wanderung Israels und besonders auch der Sinaiaufenthalt (19, 2) in eine midbar verlegt wird: so ist doch midbar nicht der ganze von Elim bis zum Sinai reichende Teil der Sinaihalbinsel, da erzält ist, dass Israel zwischen den beiden genannten Punkten die Wüste Sin berürt, dann verlassen, dann wider getroffen und endlich wider verlassen hat. Also ist die Wüste Sin ein von Elim bis zum Sinai reichender wasser- und vegetationsarmer Landstreifen, neben welchem zwischen Elim und Sinai noch andere Gegenden existiren. — Solche wüste Landstreifen, die (ungefär) von Elim bis zum Sinai reichen, gibt es zwei: 1) Die Debbet er-Ramleh (Sandebene) am Südrande des Tih und 2) die wüste Ebene el-Ḳâ'ah an der Südwestküste der Halbinsel. Welcher von beiden Wüstenstreifen unter midbar Sin verstanden ist, lässt sich nicht bestimmt sagen; jedoch für die Wal der Wüste er-Ramleh scheint der Umstand ausschlaggebend zu sein, dass von Elim, also vom Anfangspunkte der Wüste Sin, aus Israel zum Schilfmeer sich wandte und vom Schilfmeer weg sich zur Wüste Sin zurückwandte (Num. 33, 9—11). Diese Identifizirung der Wüste Sin vertritt z. B. auch Lepsius, Briefe aus Ägypten, Äthiopien und der Halbinsel des Sinai (Berlin 1852), S. 344; Unruh, Der Zug der Israeliten (Langensalza 1860), S. 46; dann Knobel und Keil in ihren Exoduskommentaren. — Viele andere von den neueren Gelehrten nehmen aber el-Ḳâ'ah, oder vielmehr, was Exod. 16, 1 direkt widerspricht, einen anderen kürzeren Teil der Küstenebene, welcher el Murkha heißt, für die Wüste Sin. So Kurtz, Gesch. des A. B., 2. Bd. (1858), S. 222; Bräm, Israels Wanderung von Gosen bis zum Sinai (1859), S. 129 f.; Ewald, Gesch. des V. Isr. II, S. 143 ff.; Köhler, Lehrb. d. Bibl. Gesch. I (1875), S. 251; E. A. Palmer, Der Schauplatz der 40järigen Wüstenwanderung Israels (1876), S. 213; Riehm in seinem Handwörterbuch des Bibl. Alterthums, S. 881 (1878); Dillmann, Exod. u. Lev. erklärt (1880), zu Exod. 16, 1; Ebers, Durch Gosen zum Sinai (1881), S. 153—157 ff.; Ebers und Guthe, Palästina in Bild und Wort, II (1884), S. 303 f.; Zschokke, Historia Sacra Antiqui Test. (Viennae 1884), p. 88 sq.; Trumbull, Kadesh-Barnea (New-York 1884) auf der beigegebenen Karte. Der schon angegebene Grund, wonach es durchaus die Meinung der Überlieferung zu sein scheint, dass das vor dem Beginn der Wüste Sin liegende Elim nicht an der Meeresküste gelegen hat, überwiegt die Argumente, aus welchen z. B. Dillmann und Riehm (a. a. O.) sich für die letzterwänte Identifizirung entschieden haben, dass nämlich Mose, wenn er vom Meer wider nach Er-Ramleh gezogen wäre, einen Umweg gemacht hätte und auf die in Ssarbut el Khadim stehenden ägyptischen Truppen gestoßen wäre. Aber diese Argumente sind auch an sich nicht schwer, weil der fragliche Umweg nicht bedeutend war, und weil Israel eine schwache ägyptische Besatzung nicht zu fürchten hatte. — Wie in Bezug auf die Ausdehnung und die Lage der Wüste Sin neuerdings die Idee der Tradition zu wenig scharf hervorgehoben zu werden pflegt, so auch betreffs der Beziehung, welche die Wüste Sin zu den Stationen Doph-

qah, Alusch und Raphidim besitzt (Exod. 17, 1; Num. 33, 12). Denn selbst wenn beachtet wird, dass diese Orte nicht in der Wüste Sin gelegen haben, so wird doch gewönlich angenommen, dass dieselben hinter der Wüste Sin lagen, wärend nach der Tradition diese Orte neben der Wüste Sin gelegen haben müssen. Ist nun die Wüste Sin = Debbet er-Ramleh, so sind die Israeliten, um aus dem Wüstensand heraus zu kommen, südwärts in die Gebirgstäler gegangen. Also kann ich, obgleich ich in der Ansetzung der Wüste Sin von ihm abweiche, trotzdem mit Ebers (Durch Gosen, S. 148 f.) Dophka als Verstümmelung von T-maphkat auffassen. Es ist ja warscheinlich, dass die Israeliten aus der Sandwüste heraus in die Täler der südlich davon liegenden Alpenlandschaft einbogen, also zunächst „die Malachitlandschaft" aufsuchten. Ob sie aber südwärts bis zum Inschriftental gekommen sind, ist sehr fraglich. In den Wadis, welche aus T-maphka ostwärts zum „Mosesberg" füren, haben dann die ebenfalls nur in negativer Beziehung zur Wüste Sin stehenden Stationen Alus und Rephidim gelegen. — Litteratur außer der bereits angefürten verzeichnet aus den Jaren 1877—1882 Socin in der Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins, Bd. I, 35; II, 100; III, 84; IV, 154 f.; V, 267 f.; VI, 178.

2) Sin, eine Stadt Ägyptens (nur Hes. 30, 15. 16). In Bezug auf deren Lage ist zunächst ein Irrtum zu beseitigen, welcher sich gerade in der neuesten Besprechung derselben vorfindet. Nämlich Ebers hat in Riehms Handwörterbuch des Bibl. Alterthums, 16. Lief. (1882), S. 1487 gemeint, man könne aus der genannten Prophetenstelle nicht erkennen, ob Sin einen unter- oder einen oberägyptischen Ort bezeichne. Entschuldigt wird dieser Irrtum durch die jetzige Abteilung der Verse 14. 15. 16. Aber diese Versabteilung, welche freilich noch Smend (Der Proph. Ezechiel erklärt 1880, z. St.) als „one Zweifel richtig" ansah, erkennt man als zweifellos unrichtig, wenn man die in jenen drei Versen genannten ägyptischen Ortschaften zält. Denn deren sind 4 × 2, und von diesen zweien ist immer der erste ein oberägyptischer, der zweite ein unterägyptischer: 1) Pathros und Zoan; 2) No und Sin; 3) No und Sin; 4) No und Noph. Also schon darnach ist das Urteil richtig, dass Sin eine Örtlichkeit Unterägyptens ist. Wenn Ebers sodann als zweiten Grund, Sin nach Oberägypten zu verlegen, dies anfürt, dass sich mit dem hebr. Ausdruck am besten das altägyptische Sun, der Name des griechischen Syene, decke, so hat er übersehen, dass dieser Ort auch bei den Hebräern und zwar gerade bei Hesekiel (29, 10; 30, 6) in der Form Sěwēn(ēh) existirt. Zu seiner Rechtfertigung könnte sich Ebers auch nicht darauf berufen, dass auch das in Hes. 30, 14—16 dem Sin parallele Zoan (Num. 13, 22 ꝛc.) warscheinlich bei den Hebräern noch unter einem anderen Namen (nämlich Ramses Gen. 47, 11 ꝛc.) vorkommt. Denn dieser Name Ramses ist ja ein wirklicher Beiname Zoans gewesen. — Welche Örtlichkeit Unterägyptens aber Hesekiel mit Sin gemeint hat, wird daraus ersichtlich, dass er Sin als zweimalige Parallele von Theben zu den bedeutendsten Orten Unterägyptens gerechnet, und dass er es „die Festung Ägyptens" genannt hat. Darnach kann Sin nicht ein unbedeutender Ort des östlichen Unterägyptens, es kann aber auch nicht das von den LXX gesetzte Σάϊς sein, weil dies, im westlichen Unterägypten gelegen, der militärischen Bedeutung entbehrte. Als „die Festung Ägyptens" hat sich aber im Laufe der Geschichte die am östlichsten Nilarm liegende Stadt Pelusium bewärt, welche schon Hieronymus in Sin erkannte. Denn im Osten dieser Stadt war ein hoher Grenzwall aufgefürt (Diodorus Siculus 1, 57), und die Stadt selbst war mit Mauern von 20 Stadien Länge umgeben (Strabo S. 803). Die von Osten her in Ägypten eindringenden Heere konnten diesen bedeutenden Waffenplatz Ägyptens (vgl. Bellum civile 3, 108), diesen Schlüssel Ägyptens (Hirtius, Bellum Alexandrinum 26 und Livius 45, 11) nicht ignoriren; vgl. z. B. über den Kriegszug des Sanherib bei Herodot (2, 141) und bei Josephus (Antt. 10, 1, 4), über die des Antiochus Epiph. bei Livius (45, 11). Wie aber in der strategischen Wichtigkeit, so stimmen auch in der Wortbedeutung Pelusium (Kothstadt) und Sin (Morast) überein. — Wie aber hieß

Pelusium-Sin bei den Ägyptern? Nun allerdings A. Wiedemann nennt (Ägyptische Gesch. I, 1884, S. 11) die Hauptstadt des 19. unterägyptischen Gaues noch Buto, wie Brugsch früher getan hatte; aber schon Brugsch hat im Nachtrag zu seinem dictionnaire géographique (1880) die Ansicht acceptirt, welche Dümichen in seiner „Gesch. des alten Äg." (in Oncken's „Allg. Gesch. in Einzeldarstellungen," Berlin, Grote) bereits in der 1. Lief. (1878), S. 74 ausgesprochen hatte, und welche er in der 3. Lief. (1882), S. 263 genauer begründet hat. Die Hauptstadt des 19. unterägypt. Gaues war darnach Am. So war diese Stadt nach den beiden Augenbrauen des Osiris benannt, welche im Tempel dieser Stadt als heilige Reliquien verehrt wurden. Aber im Altägypt. hat ein ganz ebenso geschriebenes, nur mit einem andern Determinativ versehenes Wort am die Bedeutung des πηλός, also Morast = סִין. Ob schon die alten Ägypter, welche eine besondere Vorliebe für Wortspiele hatten, gelegentlich für „Stadt der beiden Augenbrauen" die 2. Bedeutung desselben Wortes am bei Nennung des Stadtnamens in denselben legten, oder ob Griechen und Semiten nur in falscher Deutung des Wortes am eine 2. Bedeutung desselben für die erste einsetzten, das muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls hatten Ägypter, Griechen und Semiten den stärksten Anlass, mit dem Stadtnamen Am ein Wortspiel vorzunehmen, weil die Hauptstadt des 19. unterägypt. Gaues von Sümpfen umgeben war, welche nach Strabo (S. 803) Barathra hießen. Zeugnis davon, dass Sin eine Benennung des Pelusium wegen dessen sumpfiger Lage geworden ist, ist auch der Umstand, dass noch jetzt ein nordwestlich von den wenigen Ruinen des alten Pelusium befindliches verfallenes Castell Tîneh (Lehm, Schmutz) heißt. Das heute südöstlich von Pelusiums Ruinen liegende Pharameh, welches mit Pelusiums koptischem Namen Peremun zusammenklingt, drückt nicht denselben Sinn wie Pelusium aus, weil jener kopt. Stadtname nicht mit dem allerdings in der kopt. Sprache als ome etc. erhaltenen altägypt. am (πηλός) zusammenhängt, sondern vielmehr einen andern Namen der Hauptstadt Am (nämlich Romen) durch Vorsetzung von pa wiedergibt. — Da wir (sagt Dümichen a. a. O. S. 264) in der von den Inschriften Am genannten Hauptstadt des 19. Gaues die nachmals in der Geschichte des Orients unter dem Namen Pelusium eine hervorragende Rolle spielende Stadt zu erkennen haben, so kann dieselbe nicht identisch mit der neben ihr als besondere Stadt genannten Hyksosfestung Hat-uâr (Avaris) sein, welche etwa 10 Kilometer südwestlich von ihr lag, nach Lepsius' Annahme an derjenigen Stelle, wo heute die Schutthügel von Tell el Hêr sich befinden.

Friedr. Eduard König.

Sinai, סִינַי, Alex. *Σινά*, auch *Σινᾶ*, ist die in den mittleren Büchern des Pentateuch vorwiegend, bei Josephus und im N. Test. ausschließlich übliche Bezeichnung des Berges der alttest. Gesetzgebung, — so für sich allein nur 2 Mos. 16, 1; 5 Mos. 33, 2; Richt. 5, 5; Ps. 68, 9. 18, zusammen mit Berg 2 Mos. 19, 11. 18. 20. 23; 24, 16; 31, 18; 34, 2. 4. 29. 32; 3 Mos. 7, 38; 25, 1; 26, 46; 27, 34; 4 Mos. 3, 1; 28, 6; Neh. 9, 13; Judit 5, 12; Ap.-G. 7, 30. 38; Gal. 4, 24 f. Die erst von Raphidim in Horeb aus erreichte, angesichts des Berges Sinai, d. i. unmittelbar unter demselben gelegene Wüste (warscheinlich Wadi und Ebene Seba'ije) hieß Wüste Sinai (מדבר) 2 Mos. 19, 1. 2; 3 Mos. 7, 38; 4 Mos. 1, 1. 19; 3, 4. 14; 9, 1. 5; 10, 12; 26, 64; 33, 15. 16. Dass Sinai auch im weiteren Sinn von dem südlichen Gesammtgebirge der Sinaihalbinsel gebraucht worden sei, — welches die Araber gewönlich kurzweg Dschebel Tûr (Edrisi, p. Jaub. I, 332, Marâsid II, 214 f.), die gelehrten zuweilen Tur Sinâ (Jâqût moscht. 297, Marâs. II, 8, Abulf. ed. Rein. p. 69. 107), zuweilen Dschebel Tûr Sînâ (Qazwini I, 168) benennen, vergl. Robins. Pal. I, 156, Russegg. III, 30, — ist, da sich nie הרי סיני findet, nicht warscheinlich und keinenfalls aus der Bibel zu belegen. Denn die Angabe 2 Mos. 16, 1, daß die Wüste Sin, die doch nach 4 Mos. 33, 12 f. bis an den Sinai im engern Sinn nicht hinanreichte, vielmehr die Stationen Dophka, Alusch und Raphidim zwischen sich und dem Sinai hatte, zwischen Elim und dem Sinai

lag, ist wol nicht eine geographisch genaue Bestimmung, sondern eine bloße Andeutung dafür, dass Israel von Elim aus durch die Wüste Sin zog, um nach dem Sinai zu kommen. — Was die Bedeutung betrifft, so ist סִינַי nicht s. v. a. סְנַיִי, contrahirt aus סְנֵה יְהוָֹה, Dornbusch Jehovas (Hill. und Sim. im Onom.), aber auch nicht von סִין = סְנֶה, verwandt mit שֵׁן und צָנַן, s. v. a. spitzig, zackig (Knob. zu Ex. und Lev. S. 191). Ebenso wenig bedeutet es: zur Wüste Sin gehörig (Ewald, Gesch. Isr's. II, 143); dass der Sinai nach dieser Wüste, an der er nicht lag, und zwar vor andern Bergen benannt sei, ist undenkbar. Allerdings aber sind beide Namen einander zu nahe, als daß es sich nicht empföle, den einen in Rücksicht auf den andern zu erklären, obwol dabei freilich der ebenfalls gleichlautende Name von Pelusium, der Kothstadt, סִין, Ez. 30, 15, außer Betracht bleiben muss. Warscheinlich sind beide von ein und demselben Verb., sei's von سَنَّ acuit, polivit, sei's von einem änlichen abgeleitet. — Nach der Art, wie für den Sinai in Mos. 3, 1; 18, 5; 24, 13, vergl. auch 1 Kön. 19, 8 ohne Bezug auf die Gesetzgebung und ganz allgemein die Bezeichnung Berg Gottes gebraucht ist, wofür freilich in 4 Mos. 10, 33 Berg Jehovas steht, scheint der Sinai schon vor der Gesetzgebung das Ansehn besonderer Heiligkeit gehabt zu haben. Aber schwerlich ist sein Name als „dem Mondgott Sin zugehörig“ zu erklären. Dem Sin, der allerdings nicht blos von den Babyloniern, Assyrern und Syrern, sondern auch von den Arabern, besonders von den Himjaren verehrt wurde (Z.D.M.G. 19, 244 ff., 20, 286), wurde der Berg wol erst später, vielleicht erst um seines Namens willen geweiht. Erst Antoninus Mart. (itin. c. 38) am Ende des 6. Jarh. n. Chr. berichtet, dass die heidnischen Araber hier Mondfeste feierten und ein schneeweißes marmornes Idol des Mondgottes hatten (Z.D.M.G. 3, 202 ff.) Einen dem Mondgott schon damals geweihten Berg hätte Mose warscheinlich eher gemieden als aufgesucht. —

Wesentlich gleichbedeutend mit Sinai scheint Horeb, חֹרֵב (nach hebr. Etym. der trockene, dürre) zu sein, vergl. 2 Mos. 3, 1; 17, 6; 33, 6; 5 Mos. 1, 2. 6. 19; 4, 10. 15; 5, 2; 9, 8; 18, 16; 28, 69, außerdem in der vielleicht deuteronomischen Stelle 1 Kön. 8, 9, ferner 1 Kön. 19, 8; 2 Chr. 5, 10; Ps. 106, 19; Mal. 4, 4, und Sir. 48, 7; an letzterer St. stehen beide Namen synonym. Indes ist doch ein gewisser Unterschied unverkennbar. Horeb war der Name nicht des einzelnen Berges, sondern etwas allgemeiner des Gebietes, in oder an welchem der Sinaiberg mit seiner nähern Umgebung, besonders der Wüste Sinai lag. Schon Raphidim lag 2 Mos. 17, 6 in Horeb, wärend die Wüste Sinai mit dem Berg erst nach einer Tagereise von dort aus erreicht wurde, 2 Mos. 19, 2; 4 Mos. 33, 15. Die Wüste Sinai heißt nirgends Wüste Horeb, offenbar weil diese Bezeichnung zu allgemein gewesen wäre. Nirgends ist vom Berge Horeb die Rede, in 2 Mos. 17, 6 vielmehr von einem Fels in Horeb; nur die etwas dunkle St. 2 Mos. 33, 6, auf die vielleicht die Ungenauigkeit einer späteren Zeit eingewirkt hat, und 1 Kön. 19, 8 machen eine Ausname; in 2 Mos. 3, 1 ist Horeb wol richtig Gegendname. In 5 Mos. heißt der Sinai kurzweg der Berg, und zwischen ihm und Horeb ist deutlich unterschieden, vergl. 4, 10. 11; 5, 2. 4. u. a. Dennoch aber läßt sich der Gebrauch des einen oder anderen Namens nicht überall aus der Bedeutung desselben erklären. Warum namentlich in 5 Mos. nicht zuweilen der Name Sinai gebraucht sein sollte, ist nicht abzusehen. Hengstenbergs Behauptung, daß vor der Ankunft der Kinder Israel am Sinai und wieder nach ihrem Abzuge Horeb als der allgemeinere Name, dagegen wärend ihrer Anwesenheit daselbst Sinai als die speciellere Bezeichnung gewält sei (Auth. d. Pent. II, 397 ff., womit auch Robins. I, 197 und 427 zu vergl. ist), wird sowol durch den Gebrauch von Horeb in 2 Mos. 33, 6 als auch durch den von Sinai in 4 Mos. 26, 64; 28, 6; 33, 15 f.; 5 Mos. 33, 2; Richt. 5, 5 widerlegt, und ist schon an sich sehr unwarscheinlich. Sicher hat der Wechsel der Namen seinen hauptsächlichsten Grund im Wechsel der Verfasser. Dem Verf. von 5 Mos. ist der Name Sinai offenbar nicht geläufig gewesen; dem sogenannten jüngeren

Elohisten, von welchem die Stst. 2 Mos. 3, 1; 17, 6; 33, 6 herzuleiten sein dürften, wird er ebenfalls abzusprechen sein, wenn er in 2 Mos. 19 vom Jehovisten oder Redactor eingesetzt ist. — Über Hagar = Sinai in Gal. 4, 25 vgl. Bd. V. S. 534.

Die Frage, welcher Berg für denjenigen der Gesetzgebung zu halten ist, wird nur insoweit übereinstimmend beantwortet, als Alle auf den granitischen Dschebel Tûr verweisen, welcher sich südlich von den Kalksteinketten des Et Tih-gebirges erhebt. Die dazu gehörigen, aus Sandstein bestehenden Vorberge ziehen von dem Vorgebirge Abu Selime ab mit den Wadis Schelâl, Mukatteb und Feirân an der westlichen Zunge des arabischen Meeres südöstlich hin; dann steigt der Serbâl zu bedeutender Höhe an und von ihm gehen nach Südosten und Osten die gewaltigsten Felsgruppen des Gebirges aus. Im Übrigen schwankt die Entscheidung in neuerer Zeit zwischen dem Serbâl und dem südöstlicheren Mûsa-(Moses-)berg. Für den Serbâl ist zuerst Lepsius (Briefe S. 340 ff., 417 ff.) mit großer Entschiedenheit eingetreten und ihm sind dann Bartlett (Forty days in the Desert, Lond. 1848) und andere Engländer, auch Ebers (Gosen, S. 190 ff., 330 ff., Eb. und Guthe, Pal. II. S. 392 ff.) gefolgt. Für den Mûsaberg hat sich dagegen bis in die neuste Zeit die Mehrzal der Reisenden und Forscher ausgesprochen, gegen Lepsius besonders Kutscheit (Dr. Lepsius und der Sinai, Berl. 1846), dann K. Ritter, Robinson, Strauß, De Laborde, Kurtz, Knobel, Keil, Dillmann und die englische Sinai-Erforschungscommission. Suchen wir uns zunächst im Betreff beider Hauptpunkte genauer zu orientiren, so erhebt sich der majestätische Serbâl, dessen Name nach Rödiger aus sereb = Palmenhain und Baal zusammengesetzt ist, nach Ebers dagegen (Paläst. II. S. 338) eigentlich „Hemd," dann „eine über glatte und runde Felsen herabrinnende Wassermasse" bedeutet, südlich von dem paradiesischen, durch ein Bächlein bewässerten, mit Palmen und Tarfahbäumen (Tamarisken), ja mit ganzen Hainen, Obstgärten und Äckern geschmückten und von seßhaften Arabern bewohnten, sechs Stunden langen Wadi Feirân. — Das eine Stunde lange enge Gebirgstal des Wadi Aleyat fürt vom Wadi Feirân bis an den Fuß des Berges hinan. Gesondert von allen übrigen Bergen und zu einer einzigen Masse vereinigt, steigt derselbe erst in mäßig geneigter Böschung, dann in steilen zerklüfteten Felswänden zu einer Höhe von 6000 F. auf" (Leps. S. 330), — und ist daher dem aus Ägypten kommenden Wanderer schon bei Wadi Gharandel (s. Artik. „Mara" Bd. IX, S. 264 f.) sichtbar. Er hat fünf Gipfel, die ziemlich dicht neben einander schroff und kün in die Höhe steigen. Von den beiden höchsten im Osten sieht der östlichere von unten so spitz wie eine Nadel aus; er hat aber oben auf seiner Spitze eine Plattform von ungefär 50 Schritt im Umkreis, und darauf einen Steinkreis, der noch in Rüppells Zeit den Bewonern der Gegend als besonders heilig galt und als Opferstätte diente (Rüpp. R. in Nubien S. 186 ff.) — Was das Centralgebirge mit dem Mûsaberg betrifft, so fürt aus dem Wadi Feirân nordöstlich vom Serbâl ein großer, weiter Wadi zuerst in nordöstlicher, dann in östlicher, zuletzt in südlicher Richtung über 2000 F. aufwärts; es ist der Wadi es Schêch, der merere von West nach Ost oder Südost streichende Windsättel umspannend in einer Länge von 10 Stunden die centrale Mûsagruppe erst an ihrer Nordostseite erreicht. Durch die Gewässer in ihm und in den unzäligen Seitenwadis einen großen Teil des Jares hindurch befruchtet, bietet er viele Weidetriften mit zalreichen Tarfahbäumen dar; mit seinen vielen Nebentälern ist er die bewohnteste Gegend der ganzen Halbinsel. Die von diesem Wadi umschlungenen, südöstlich streichenden, hochaufgetürmten Felsrücken, deren riesige, nackte Wände ganz aus krystallinischem Urgestein, besonders Syenit, Granit und ein- und aufgelagerten Porphyren bestehen (das Nähere s. bei Fraas, Aus dem Orient S. 17 ff.), — geben sich so weit auseinander, daſs sie zunächst einem Paſs, Nakb Hâwi = Windschlucht, dann einer sich mehr und mehr erweiternden Ebene, Er Râcha, zuletzt einem sich südlich von Er Râcha erhebenden, etwa $^1/_2$ Meile langen Mittelfelsen, dem Mûsaberge, zwischen sich Raum lassen. Der westlichere dieser Rücken ist der Dschebel el Chamr; sein höchster Gipfel, der Katharinenberg, südwestlich von

Dschebel Mûsa, der Südspitze des Mûsaberges, ist über 8000 F. hoch (2560 Met.), etwa 1000 F. höher als Dschebel Mûsa, einige Fuß sogar höher als die noch südwestlicher gelegene Umm Schômar, die früher für die höchste Spitze der Sinaihalbinsel galt. Er trägt eine kleine Kapelle der h. Katharina und bietet eine weite, herrliche Aussicht (Robins. I, S. 181 f.), hat aber in seiner näheren Umgebung keinen hinreichenden Lagerraum, so dass er für die Mosaische Geschichte nicht in Betracht gezogen werden kann. Der östlichere Rücken ist der Dschebel Ferêa; er endigt schon am Wadi ed Dêr, der als ein Ausläufer des Wadi es Schêch von Nordosten her in die Râchaebene einmündet, setzt sich aber südlich vom Wadi ed Dêr durch den Klosterberg, der nach dem jetzt die Stelle eines früheren Klosters bezeichnenden Kreuz auch Kreuz- und nach der Gründerin des Klosters auch Epistemeberg heißt, und durch die verschiedenen Spitzen desselben, Dschebel ed Dêr, Dschebel ʻAribe (dessen Name aus Horeb arabisirt sein soll, vergl. Palm. S. 18) und Dschebel Menâdschah fort. Der Mûsaberg mitten drin hat einen nördlichen und einen südlichen Gipfel; der nördliche, von den Arabern Râs es Saffâfeh, Weidengipfel, von den Christen, — wie es scheint, schon von Euseb. im Onom. *(Χωρὴβ . . . παράκειται τῷ ὄρει Σινά)* Horeb genannt, steigt als schroffe Granitmasse von unbeschreiblicher Erhabenheit fast senkrecht 1200—1500 F. hoch aus der Er Râchaebene auf; der südliche, gewönlich als Dschebel Mûsa oder Sinai bezeichnet, erhebt sich über die niedrigen Kieshügel der Ebene Sebaʻijeh 200 F. und erscheint unten weithin wie ein kühn gestalteter Felskegel; er ist nach Rüpp. (S. 118) 7097, nach Russegg. (III, S. 45) 7480, nach Wellst. (II, S. 82) 7530 F. über dem Meere hoch und besteht bis über die Hälfte aus rotem, höher hinauf aus gelblichem, mit schwarzen Pünktchen versehenen Granit (Rob. I. S. 171). Auf seinem Gipfel ist eine kleine Felsenfläche, die etliche 80 F. im Durchmesser hat und gegen Osten hin am höchsten ist, aber nur eine mehrfach beschränkte Aussicht gewährt. Zwischen dem nördlichen und südlichen Gipfel liegt 12—1300 F. über dem Tale eine Ebene, die sich von Westen nach Osten über den ganzen Berg ausdehnt (Ritter, Erdk. 14, S. 540 f.) Von dem Westende der fast dreieckigen er Râchaebene aus, die etwa eine engl. Quadrat-Meile groß, 5000 F. über dem Meere gelegen, ringsherum von 1000 F. hohen, dunklen Granitbergen mit wilden zersplitterten Spitzen, besonders von dem gigantisch sich auftürmenden Horeb eingeschlossen ist, fürt zwischen Dschebel el Chamr und Dschebel Mûsa eine enge, wilde, mit großen Felsblöcken gefüllte Schlucht, die nach ihrem steinigen Boden Wadi el Ledscha heißt, empor; östlich, zwischen Dschebel Mûsa und Dschebel ed Dêr, fürt der nicht ganz so rauhe, aber doch auch sehr enge Wadi Schaʻib, d. i. das Jethrotal, zwischen hohen Felswänden hinein. Beide Täler sind durch ihre Erhebungen gegen Süden, das letztere durch den Hutberg oder Dschebel Sebaʻijeh, geschlossen. Östlich aber von Dschebel Ferêa und von den verschiedenen Gipfeln des Klosterberges legt sich, den Wadi es Schêch in südlicher Richtung fortsetzend, der Wadi es Sebaʻijeh um diese ganze Berggruppe herum, nach Süden zu ebenfalls ansteigend; er ist breiter als die beiden parallelen Wadis, misst selbst an den engeren Stellen noch 200 Met. in der Breite und wird, nachdem er sich gegen Süden hin etwas verengert hat, am Südende des Berges sich nach Westen herum wendend und auf den Dschebel Mûsa hin richtend, zu einer nach Süden und Westen amphitheathralisch ansteigenden Hochebene, die — es Sebaʻije genannt, 1400—1800 F. breit und 12000 F. (nach Strauß, Sinai S. 135, sogar ungefär eine Meile) lang, also wenig oder nichts kleiner als die er Râchaebene ist. Die Berge, welche diese Ebene im Süden und Osten begränzen, erheben sich sehr sanft und erreichen keine bedeutende Höhe.

Die Erhabenheit des Mûsaberges und seiner Umgebungen hat noch auf jeden Besucher einen tief ergreifenden Eindruck gemacht. Als scharf isolirte Kegel aufsteigend, haben sich diese Felsmassen von ihren steilen und gebrochenen Nachbarfelsen abgelöst und tiefen, schauerlichen Schluchten zwischen sich Raum gegeben (vergl. Strauß, die Länder und Stätten d. h. Schrift S. 249). Indess fehlt es nicht an jeglicher Befruchtung, auch nicht an jeder Vegetation. Der Schnee, der die obersten Klippen zur Winterzeit bedeckt, bildet schnell geschmolzen reißende Gieß-

bäche, die alljärlich die Engtäler verwüsten, die aber auch einige Stellen befruchten und lange genug feucht erhalten. Auf dem Ostabhange des Mûsaberges findet man die „Bergquelle“ mit schönem, kalten Wasser (Robinſ. I, 167), auf der Ebene oben einen tiefen Brunnen und auf der Ostseite des Katharinenberges die „Rebhuhnquelle.“ — Was die Vegetation betrifft, so gibt es schon auf der Höhe des Passes von Nakb el Hâwy kleine Palmenbäume und etliche Büschel Gras. Wo sich das Tal erweitert und Râs es Saſſâfeh sichtbar wird, wachsen Sträucher und Kräuterbüschel, welche Kameelen, Ziegen und Eseln Narung bieten. Oben an Râs es Saſſâfeh entdeckt man eine Weide und zwei Hagedornbäume und mancherlei Gesträuch, und überall gedeiht der duftende Ja'deh, den die Mönche Ysop nennen. Ebenso findet sich der wolriechende Zâter, eine Art Thymian in großer Fülle bis zu den höchsten Kuppen hinan. Besonders ist der Grund der Wadis mit Gesträuch und Kräutern bedeckt, in etwas auch der Abhang des Katharinenbergs, so daſs die Herden der Bedawin und die Rudel der Gazellen und Bergziegen dort reichlich Weide finden. Die besten Gewächse allerdings aber, die man hier entdeckt, sind erst durch menschliche Anlage und Pflege gediehen. Es sind die Mandel-, Aprikosen-, Äpfel-, Birnen-, Granaten-, Feigen-, Quitten-, Maulbeeren- und Olivenbäume, die Cypressen und Gartengewächse, welche in den beiden Gärten (Bostân) der Râchaebene, rechts und links von dem Anfange von el Ledscha, ebenso im Garten des Sinaiklosters im Wadi Scha'ib und in demjenigen des Klosters el Arbaîn in el Ledscha den Pilger freundlich anmuten. Um den letzten dieser Gärten, in welchem ein Bächlein, wenn auch nur von wenigen Schritten, fließt, dehnt sich eine große Ölbaumpflanzung aus und nicht weit davon ist ein kleiner Hain von hohen Pappeln, die man hier als Bauholz zieht. Westlich vom Hawapasse, im Wadi Emlêſa, in dessen Bach sich die Wasser aus Wadi Bukije mit lautem Getöse ergießen, lassen die Trümmer von Bauten und Gärten mit Reben, Oliven, Aprikosen und Obstbäumen vergessen, in welcher Wildniß man sich befindet (Eb. und Guthe, Pal. II. S. 382).

Für die Entscheidung nun, welche zwischen dem Serbâl und Mûsaberg als Gesetzesberg zu treffen ist, kommt es auf die Andeutungen an, welche die Bibel zunächst in Betreff des Weges der Kinder Israel nach und von dem Sinai, dann in Betreff des Sinaiberges selbst gibt. Die Kinder Israel gelangten von Elim aus zunächst ans Schilfmeer, 4 Mos. 33, 20, — vielleicht im Wadi Taijibe, einem schönen, mit Tamarisken und Gesträuch bewachsenen, nicht wasserarmen Tal, welches bei Râs Selime ins Meer mündet und eine breitere Ebene bildet, vielleicht aber auch schon nördlicher, etwa im Wadi Gharandel, wenn anders Elim nördlicher anzusetzen ist, vergl. Art. „Mara“ Bd. IX. S. 264 f. Weiter kamen sie dann in die Wüste Sin, die in 2 Mos. 16, 1 ganz unbestimmt als zwischen Elim und Sinai gelegen bezeichnet wird. Es ist nicht warscheinlich, daß sie noch lange an der Küste in der Wüstenebene el Qâa, welche Ewald (Gesch. Isr. II, S. 143, 146) für die Wüste Sin hält, oder daſs sie etwas mehr landeinwärts in den Vorbergen durch die Wadis Schelâl, Mukatteb und Feirân (so Lepſ. S. 344, Eb. S. 144—148, de Laborde, v. Raumer) oder daſs sie den ersteren Weg bis zur Gegend des Wadi Feirân, daſs sie dann aber, in diesen Wadi einlenkend, den zweiten Weg gezogen seien (so Robinſ., Strauß und Palmer). Warscheinlicher ist es, daſs sie sich vom Meere aus wieder landeinwärts wandten und daſs sie Wadi Mukatteb und die Vorberge westlich liegen ließen. Bei der Mündung von Wadi Taijibe bei Râs Selime hatten die Ägypter einen Hafen, der nach demjenigen von Tôr (dem heutigen Hafen des Sinaiklosters) der beste war. Von dort führte daher ihre Straße nach Wadi Meghara und Wadi Mukatteb zu den Bergwerken (Lepſ. Br. S. 342). Die Besatzungen, die sie one Zweifel in diesen Gegenden hielten, dürften von Israel zu vermeiden gewesen sein. Der Weg zwischen Meer und Gebirge war zudem südlich von Râs Selime so schmal, daſs ein Volk ihn nicht benutzen konnte. Was den Weg in den Vorbergen betrifft, so ist der Anfang von Wadi Mukatteb viel zu eng und zu steil, als daſs er für Israel gangbar gewesen wäre. In Wadi Feirân hinab gelangt man ebenfalls nur durch einen schauerlich wilden Engpaſs (Dieterici II, S. 27, Strauß, Sinai

u. G. S. 127 f.). Keinenfalls läſst ſich annehmen, daſs die Kinder Iſrael den Wadi Feirân paſſirt haben. Die Wüſte Sin, durch welche ihr Weg ging, hätte dann nicht wol ſo umfaſſend von Elim bis zum Sinai gerechnet werden können, vergl. 2 Moſ. 16, 1. Wadi Feirân würde ſich bei ſeinem ſo grundverſchiedenen Charakter in der Beſchreibung des Zuges als eine beſondere, beſſere Gegend bemerklich gemacht haben. Und von einer Stätte wie Raphidim — waſſerarm und zum Kampfe mit Amalek geeignet, 2 Moſ. 17, 1. 8, hätte hier nicht die Rede ſein können. — Öſtlich von den genannten Wadis und von den dazu gehörigen Vorbergen fürt der obere Weg, welcher ſchon durch Burckhardt (Syr. S. 781 ff.), dann durch Ruſſegger (III, S. 27 ff., S. 222 ff.), Niebuhr (Reiſebeſchreibung, I, S. 230 ff.), Rüppell (Nubien S. 264 ff.) und Robinſ. (I, S. 118) bekannt geworden und von Knobel, Unruh (Zug der Iſr. 1860, S. 44 ff.), Keil und Dillmann für Iſraels Weg gehalten iſt. Er zieht ſich auf der weiten, ſandigen Ebene el Debbe, oder Debbet en Nasb und Debbet er Ramle hin, welche der Wüſte Sin recht gut entſpricht. Er iſt zwar öde und beſchwerlich, immerhin aber gangbarer als der Weg durch die Engpäſſe der Wadis. Auf ihm aber ſind die Kinder Iſrael ſtatt nach dem Serbâl, direkt nach dem Centralgebirge und der Gegend des Mûſaberges gekommen. — Was ihren Weg nach dem Abzuge vom Sinai betrifft, ſo ſind freilich ihre nächſten Stationen die Luſtgräber (Kibrot-Taawah) und Chazerot, 4 Moſ. 10, 12; 11, 35; 12, 16 nicht genauer zu beſtimmen; es bleibt vor allem ſchon fraglich, ob ſie nach der öſtlichen Meereszunge oder nach Norden zu lagen. Jedoch lag gleich die erſte von ihnen, die ſie nach dreitägigem Marſche erreichten, 4 Moſ. 10, 33, nach 4 Moſ. 10, 12, in der Wüſte Paran, d. h. warſcheinlich ſchon jenſeits des ſüdöſtlichen Armes vom et Tihgebirge, — wohin ſie vom Serbâl aus ſchwerlich ſo bald gelangt wären.

Kommen wir jetzt auf die Andeutungen in Betreff des Sinai ſelbſt, ſo war am Fuße desſelben eine größere Wüſte, die dem Volke zum Lager Raum bot, und mochten dazu auch Seiten- und Nebentäler mitbenutzt werden, ſo waren dieſelben doch ſo nahe und gangbar, daſs das Volk aus dem Lager an den Fuß des Berges Gott entgegengefürt werden konnte, 2 Moſ. 19, 17. Die Wüſte reichte unmittelbar an den Fuß des Berges hinan, ſo daſs das Volk durch ein Gehege von der Berürung desſelben zurückgehalten werden muſste, 19, 12. 23; 24, 17; 34, 1. 3. Am Fuße des Berges gab es ein fließendes Waſſer, das aber den Wüſtencharakter nicht aufhob, 32, 20; 5 Moſ. 9, 21. Alles das paſst nicht auf die Umgebung des Serbâl, weder auf das Palmental des Wadi Feirân, in welchem noch am eheſten Raum genug geweſen wäre, noch auf den dortigen Anfang des Wadi es Schêch, wo ſich Ebers die „Zeltſtadt der Hebräer“ denkt (S. 396). Der Serbâl iſt in der Nähe nicht einmal recht ſichtbar, weder vom Wadi Feirân, noch vom Wadi Alleyat aus, wie man denn auch von ihm aus nur ein Eckchen vom Wadi Feirân erblicken kann. Dagegen paſſen jene Angaben ganz leidlich auf die Ebenen am Mûſaberge. Für ſeine Viehheerden hatte Iſrael zudem vor allem Weideplätze nötig, die bei dem längeren Aufenthalte hinreichend Futter bieten konnten. Die finden ſich trotz der Fruchtbarkeit des Feirântales nicht in genügender Menge am Serbâl, ſind dagegen im Centralgebirge, beſonders im Wadi es Schêch noch heute ſo reichlich vorhanden, auch finden ſich hier Brunnen und Quellen ſo zalreich, daſs ſich die Beduinen mit Tauſenden von Schafen und Ziegen im Hochſommer aus den niedrigeren Gegenden hierher zurückziehen, vergl. Burckh. Syr. S. 789. 801. 913. 916. 918. 927 und 937, Wellſtädt II, S. 88, Tiſchend. I, S. 244, Olin in Z.D.M.G. II, 3, S. 318 f., Ritter, XIV, S. 743. Vielleicht war es ſchon dieſer Vorzug des Centralgebirges, was Moſen, als er noch Jethros Schafe hütete, veranlaſste, durch die Wüſte hindurch und hinter dieſelbe bis zum Berge Gottes zu ziehen, 2 Moſ. 3, 1 (warſcheinlich von Südoſten her, daher er nach ſeiner Verabſchiedung von Jethro zum zweiten Mal an den Berg Gottes kam, 2 Moſ. 4, 27). Der Serbâl hat allerdings das vor dem Mûſaberg voraus, daſs er mehr „ein einziger, für ſich beſtehender Hochgebirgsrieſe“ iſt und in die Ferne hin als großartiges Ganze mehr in die Augen fällt. Obwol ſeine Höhe über dem Meere 700 Fuß weniger beträgt als die des

Mûsabergs, so überragt er doch seine nächste Umgebung, die nur 2000 Fuß über dem Meere hoch ist, doppelt so viel als letzterer. Allein dass eine so augenfällige Überlegenheit den Gesetzesberg ausgezeichnet habe, wird gar nicht ausdrücklich bezeugt. Auf Jos. Arch. 2, 12, 1 und 3, 5, 1, wo der Sinai allerdings als ὑψηλότατον τῶν ταύτῃ ὀρῶν bezeichnet ist, ist nichts zu geben. Halten wir uns an die wirklich vorliegenden biblischen Andeutungen, so entrückte zwar der Gipfel des Gesetzesberges Mosen den Augen des Volkes vollständig, 2 Mos. 23, 1. 23; Mose konnte aber one zu großen Zeitaufwand hinauf- und hinabsteigen, 2 Mos. 19, 21. 24 f.; 32, 7. 15 ff.; 30 f.; 34, 2. 4. 32. So spricht denn die Gewaltigkeit des Serbâl mehr gegen als für ihn. Seine Ersteigung ist überall beschwerlich und gefärlich und gerade der kürzeste Weg von N.-N.-O. her (durch Wadi Rattameh und Wadi Rim), wie ihn Burckhardt einschlug, ist über die Maßen anstrengend und erfordert immerhin mehr als 4 Stunden; zu dem etwas besseren aber (durch Wadi Aleyat um das südöstliche Ende des Berges herum) gehört sogar noch mehr Zeit. Zur Ersteigung des Mûsaberges dagegen hat man nach allgemeiner Schätzung nur etwa $1^1/_2$ Stunde nötig (Robins. I, S. 184). Da die fünf Gipfel des Serbâl übrigens ziemlich gleich hoch sind, da dieselben zudem in vielen einzelnen Spitzen und Zacken endigen (nach Fraas S. 26 in 40 und etlichen Einzelspitzen), so hätte in Beziehung auf ihn gar nicht so one nähere Bestimmung von seinem Gipfel die Rede sein können, wie in Beziehung auf den Gesetzesberg in der hl. Schrift der Fall ist. Viel eher war dies in Beziehung auf den Mûsaberg möglich, da von seinen zwei Gipfeln leicht nur der eine, dem das Volk zunächst lagerte und den es allein sah, in Betracht kam. — Das fließende Wasser übrigens, das 2 Mos. 32, 20; 5 Mos. 9, 21 erwänt wird, dürfte für den tiefen Gießbach zu halten sein, der in der Regenzeit das Wasser von el Ledscha am Fuße des Râs Saffâfeh vorbei nach dem Wadi es Schêch fürt, Rob. I, 146.

Frägt es sich jetzt noch, welcher von den beiden Gipfeln mit der Offenbarungsstätte gemeint ist, ob Râs es Saffâfeh nördlich oder Dschebel Mûsa südlich, so hat der letztere, wie sich schon durch seinen Namen andeutet, die althergebrachte Meinung für sich. Erst Robinson, welcher von Nordwesten her direkt nach der Râcha-Ebene gekommen war und nun vor allem den hier sehr imponirenden Anblick des Râs es Saffâfeh gehabt hatte, war für diesen alsbald so eingenommen, dass er den Dschebel Mûsa kaum noch unparteiisch genug in Vergleich stellte, der Ebene an seinem Fuße keinenfalls eine genügende Untersuchung widmete. Fielen ihm aber auch viele Gelehrte und Reisende in der Bevorzugung der nördlichen Spitze bei (Olin l. c. S. 317 ff., Wellst. Ar. II, S. 52, Rödiger zu Wellst. II, S. 91, Winer R.-W. II, S. 471, Stanley, Burck. Dieterici, Palm. S. 43. 89 ff.), so nahm doch Leon de Laborde (Comment. sur l'Exode, Append. p. 1. 41 sq.) die alte Tradition wider auf, und Tischendorf, welcher freilich noch schwankte, Krafft und Strauß, auch Graul und besonders Ritter (XIV, S. 591 ff.), Russegg. (III, S. 42 f.), Knobel, Kurtz, Keil, Furrer (Bib.-Lex. von Schenkel V, S. 328 f.) traten ebenfalls für dieselbe ein. Fasst man den Saffâfeh-Gipfel für sich allein ins Auge, so hat er jedenfalls manches gegen sich. Wärend der Gesetzesberg durch eine Umzäunung vor der Berürung des Volks geschützt werden musste, 2 Mos. 19, 12, ist Râs es Saffâfeh von der Ebene er Râcha durch eine Klippenreihe getrennt, und dann erheben sich erst niedrigere Bergspitzen, ehe er selbst in seiner ganzen Höhe aufsteigt, Eb.² S. 401. Seine Ersteigung ist entschieden schwieriger als diejenige des Dschebel Mûsa. Robinson, der aus dem Wadi Schaʿib heraufkam, musste von dem Bergrücken aus, von dem beide Gipfel aufsteigen, nach Norden zu einen rauhen und wilden Pfad über Felsen und Gründe, die von Bergspitzen umgeben sind, passiren. Mit vieler Mühe und selbst Gefar erklomm er endlich von dem letzten Grunde aus, der noch tiefer als die vorhergehenden und von noch höheren Bergspitzen umgeben war, die (nach Dieterici II, S. 46 dreigespaltene) Saffâfeh-Spitze, die ihm dann allerdings eine schöne Aussicht auf die ganze Ebene unten bot. Lepsius (Br. S. 327) und Dieterici (II, S. 46) heben die Schwierigkeit der Ersteigung ebenfalls hervor. Einen etwas

bequemeren Weg soll es allerdings nach Pococke I, S. 230. 244 vom Ledschatale aus geben, und ihn soll Mose nach der Überlieferung gegangen sein; aber die Schwierigkeit, die der Besteiger weiter oben hat, muss bei ihm wol dieselbe sein (vgl. Ritt. S. 542). Ob der Berg unmittelbar von der Râcha-Ebene aus bestiegen werden kann, ist noch zweifelhaft. Dagegen nach dem südlichen Gipfel hinauf ist der Weg zwar ebenfalls steil, aber doch nicht schwierig. Und wenn Robinson sich oben enttäuscht sah (I, S. 171) und wenn auch Dieterici unbefriedigt von dort zurückkehrte, so war der Grund nur der, daſs der Blick auf die nächste Umgebung unten am Fuße des Berges beschränkter ist, — was doch nicht entscheidende Bedeutung hat. — Was den Saſsâseh-Gipfel dessenungeachtet empfiehlt, ist im Grunde nur der eine Umstand, daſs er aus der großen, für das Lager Israels am meisten geeigneten Râcha-Ebene aufsteigt. Dieser Umstand ist allerdings von großem Gewicht. Steht es so, daſs man sich das Lager Israels nirgends anders als in dieser Ebene vorstellen kann, so ist die Bevorzugung des in Rede stehenden Gipfels eine Notwendigkeit. Nur auf ihm, nicht auf dem Dschebel Mûsa konnte man von einem Lager in der Râcha-Ebene aus die Herrlichkeit des Herrn sehen, vergl. 2 Mos. 24, 17. Und nur zu ihm hin, nicht zum Dschebel Mûsa konnte das Volk von der Râcha-Ebene aus dem Herrn entgegengefürt werden, vergl. 2 Mos. 19, 17. Denn die Engtäler el Ledscha und el Scha'ib bieten für 200,000 Männer keinen Weg von der Râcha-Ebene nach Dschebel Mûsa, und der Weg durch die Wadis ed Dêr und es Seba'ijeh hätte bei seiner Länge zu viel Zeit beansprucht; selbst ein einzelner Mann, der ihn unbehindert zurücklegen kann, gebraucht auf ihm etwa 3 Stunden. Dschebel Mûsa konnte sicher nur dann der Offenbarungsberg sein, wenn das Volk sein Lager statt in der Râcha-, in der Seba'ijeh-Ebene hatte. So dürfte es sich aber auch wirklich verhalten haben. Wenn Israel nicht durch den engen und steinigten Windpaſs, sondern wie fast selbstverständlich ist, durch den bequemeren Wadi es Schêch herangezogen war, so hatte ihm die Râcha-Ebene von vornherein mehr südwestlich seitwärts, die Seba'jeh-Ebene dagegen ganz in der Richtung gelegen. Zudem war die letztere nach Strauß (Sinai u. G. S. 135) geräumig genug, ja wie geschaffen, eine zalreiche Versammlung um den Fuß des Berges zu vereinigen. Auch gibt sie nach Tischendorf I, S. 232 eine vortreffliche Erklärung für den Ausdruck: „wer den Berg anrürt". Graul (II, S. 218) fand, daſs sie sich in der Nähe bei weitem stattlicher ausnahm, als sie ihm von der Spitze des Dschebel Mûsa aus erschienen war. Palmer freilich, S. 107, und Ebers [2], S. 401 f. halten sie für zu steinigt, hügelig und wasserarm, als daſs ein längerer Aufenthalt in ihr denkbar wäre. Aber nichts hinderte das Volk, von ihr aus allmählich auch die fruchtbareren Wadis in der Nähe mitzubenutzen. Vor allem hatte Mose von ihr aus eine Vorstufe zu dem eigentlichen Gipfel des Gesetzesberges vor sich, von der aus er bald weiter hinaufsteigen, 2 Mos. 19, 20, bald auch wider zum Volk hinabgelangen, 2 Mos. 19, 25, auf der er auch mit Aaron, Nadab u. s. w. das Bundesmal halten konnte, 2 Mos. 24, 9. 12, nämlich den Hutberg, südlich von Wadi Scha'ib, über den von Norden ein Paſsweg nach Scherm, nach dem Süden der Halbinsel, herabfürt (Rob. I, S. 151), wärend er von der Râcha-Ebene aus nur die schwer zu erreichende Ebene zwischen den beiden Gipfeln als eine solche Vorhöle hätte ersteigen können. Heutzutage fürt im Süd-Osten ein breiter Zickzackweg, den Abbâs Pascha als Vizekönig von Ägypten anlegen ließ, um hinauffaren zu können, bis auf die Bergebene (Eb. und Guthe, Pal. II, S. 376. 378).

Gottes wunderbare Manifestationen (2 Mos. 19, 16, 19), die eher an die Vorgänge eines gewaltigen Gewitters, wie es in der dortigen Felsengegend öfter vorkommt (Eb. S. 439), als an die durch herabstürzende Felsmassen bewirkten Detonationen, sei's der Umm-Schômar (Burckh. Syr. 935, Palm. S. 194), sei's der näheren Windschlucht (vergl. Rob. I, 143) oder an das glockenartige Getön in dem entfernten Dschebel Nâqûs (Wellst. II, S. 22 ff., Eb. S. 373) denken lassen, hatten den Sinai in Israels Augen für immer geweiht. Obwol sich in den außerpentateuchischen Büchern nur wenig Beziehungen auf ihn finden, Richt. 5, 5; Ps. 68, 9. 18; Neh. 9, 13; 1 Kön. 8, 9 (2 Chron. 5, 10); Psalm 106, 19;

Mal. 4, 4; Sir. 48, 7, und obwol nur Elia, der Prophet der vom Tempel in Jerusalem ausgeschlossenen nördlichen Stämme, nach dem Horeb wanderte, um mit dem Gotte der Väter in unmittelbarste Gemeinschaft zu treten, 1 Kön. 19, 3—8, so war es doch, scheint es, in seiner Zeit immer noch bekannt genug, welcher Berg derjenige der Gottesoffenbarung gewesen sei. Die Namen Sinai und Horeb waren warscheinlich auch auf der Sinaihalbinsel immer noch üblich. Für die Bewoner derselben scheint freilich allmählich mehr der Serbâl Ansehen gewonnen zu haben. Sowol Wadi Mukatteb (= „Schriftwadi") als auch W. Feirân, vor allem die Felsenwände des Serbâl selbst bis zum Gipfel hinauf, sind vor anderen Gegenden an aramäischen Inschriften reich, welche darauf füren, daſs dieser Berg in der Zeit der aramäisch schreibenden Nabbathäer in den letzten Jarhunderten vor und in den ersten nach Christo ein vielbesuchter Punkt, vielleicht auch (was jedoch durch die richtige Erklärung der Inschriften immer fraglicher wird) ein Zielpunkt von religiösen Wanderungen war, vergl. E. F. F. Beer, Inscriptiones veteres . . . Leipz. 1840, Tuch, Z.D.M.G. III, S. 129—215; Levy, Z.D.M.G. XIV, S. 363 ff.; Nöldeke, Z.D.M.G. 17, S. 703 ff. 19, S. 637 ff. In der Nähe des Mûsabergs finden sich Inschriften dieser Art und dieses Alters zwar ebenfalls, besonders in Wadi Ledscha, aber in viel geringerer Zal. Selbst die Christen im 3. Jarhundert und weiterhin bevorzugten, wenn sie bei den Verfolgungen aus Ägypten entflohen und in den Gebirgen der Sinaihalbinsel eine Zuflucht suchten, die Serbâlgegend, und noch heute beweisen die einst zu Wonungen eingerichteten Hölen in den Felsen des Wadi Feirân und im Serbâl selbst, wie zalreich sich Anachoreten gerade in diesen Gegenden niedergelassen haben. Auf einem etwa 100 Fuß hohen steinigen Hügel, der sich in der Talebene des Wadi Feirân, so ziemlich dem Anfange des Wadi Aleyat gegenüber, „wie eine Insel im hochuferigen Landsee" (Eb.² S. 200) erhebt, — Meharret genannt, — finden sich noch die ältesten Spuren christlicher Kirchenbauten. In der Nähe lag die alte volkreiche Stadt Pharan, die Ptolemäus schon in der Mitte des 2. Jarhunderts erwänt und die später ein bedeutender Bischofssitz wurde. Ja allmählich fing man sogar an, das nunmehrige Hauptgebiet der Sinaihalbinsel, das man offenbar zunächst nur deshalb vorgezogen hatte, weil es für die aus Ägypten Kommenden zugänglicher, fruchtbarer und einladender und wegen seiner vielen Schluchten und Hölen für die Anachoreten geeigneter war, als die auch von der hl. Schrift ausgezeichnete Gegend zu betrachten. Sowol für die Feirânbewoner als auch für die Pilger war es nun einmal am bequemsten, die durch die Geschichte geheiligten Stätten möglichst nahe dort aufzufinden, und von ernstlicher Kritik war die ganze Zeit weit entfernt. Bezeichnen schon Euseb. und Hieron. im Onom. Raphidim und Horeb als nahe bei Pharan (wie denn auch nach Antoninus M. um 600 Pharan als den Ort ansieht, wo Mose mit Amalek kämpfte, vgl. Eb. S. 219, ²S. 229), so spricht sich Kosmas Indicoplaustes, der 535 jene Gegenden besuchte, ausdrücklich genug für den Serbâl als Gesetzesberg aus. Er läſst den Horeb 6 Milliarien ($1^1/_5$ deutsche Meile) von der Stadt Pharan entfernt sein und leitet zudem die Inschriften des Wadi Mukatteb von den Kindern Israel her, welche sich nach der Promulgation des Gesetzes hier aufgehalten hätten (bei Ritter XIV, S. 28). Aber mit Unrecht haben Lepsius und Ebers auf diesen Sachverhalt zugunsten des Serbâl großes Gewicht gelegt. Die Tradition, die den Mûsaberg als Gesetzesberg bezeichnete, erhielt sich nichtsdestoweniger, und das Interesse für ihn war doch das dauerndste, ja betätigte sich schließlich nur noch allein. In der Erwänung der „Gott wolgefälligen und aller Ehre werten Klöster auf dem Sinai" in der Mitte des 5. Jarhunderts und in der Unterschrift des Theonas als des „Presbyters und Legaten des hl. Berges Sinai und der Wüste Raithou (Tôr) sowie der heiligen Kirche zu Pharan" bleibt es freilich unbestimmt, ob mit dem Sinai der Dschebel Mûsa gemeint ist. Aber jedenfalls zeichnete man vom 6. Jarhundert ab vor allem ihn durch eine Menge kirchlicher Gebäude aus, von welchen noch einige erhalten sind. Wir gehen darauf noch mit einigen Worten ein.

Im Wadi Schaʿib, etwa 25 Minuten von der Râcha-Ebene aus taleinwärts,

wo die Berge zu beiden Seiten noch 1000 F. hoch sind und das Tal unten bereits so eng wird, dass der Grund desselben für eine Niederlassung keinen genügenden Raum bietet, liegt von dem schon erwänten Klostergarten gleich südlich das Sinai- oder Katharinenkloster. Nach seiner jetzigen Überlieferung wurde dasselbe vom Kaiser Justinian im 30. Jare seiner Regierung a. 527 (welches aber in Warheit sein erstes Regierungsjar war) an derselben Stelle gegründet, wo schon lange vorher von der Helena eine kleine Kirche der Verklärung oder Transfiguration gebaut worden war. Es wurde aber der heil. Katharina geweiht, s. Bd. VII, S. 624. Der Geschichtsschreiber Procopius erzält um die Mitte desselben Jarhunderts, dass Justinian den Mönchen, die damals den Berg Sinai bewonten, in Anbetracht ihrer frommen Enthaltung von allen weltlichen Freuden eine Kirche errichten ließ und sie der heil. Jungfrau weihte (one Zweifel meint er die jetzige Kirche der Verklärung), dass er zugleich aber auch am Fuße des Berges gegen die Einfälle der Saracenen eine starke Festung erbaute und mit einer auserwälten Besatzung belegte. Antoninus M. fand gegen Ende des 6. Jarhunderts bereits drei Äbte in dem neu erbauten Kloster. Euthymius, Patriarch von Alexandrien im 9. Jarhundert, erwänt, dass Justinian ein befestigtes Kloster am Sinai zu errichten befahl. Zur Zeit der muhammedanischen Eroberung sollen 6—7000 Mönche und Einsiedler auf dem Gebirge umher gelebt haben, und die vielen Überreste von Klöstern, Kapellen und Einsiedeleien, die noch jetzt an verschiedenen Stellen zu sehen sind, machen diese Tradition glaubwürdig. Gegenwärtig leben im Katharinenkloster 20—25 Mönche, die der russischen Kirche angehören und zunächst unter einem Prior, besonders unter einem Ikonomos (οἰκονόμος) stehen. Der ganze, über den Orient verbreitete Orden der Mönche vom Berge Sinai hat an einem Erzbischof, der längere Zeit in Kairo, seit 1870 aber wider wie früher im Sinaikloster selbst residirt, sein Haupt. Den Mönchen untergeordnet ist eine Anzal von muhammedanischen Leibeigenen, Dschebalije, deren schon Justinian an 200 dem Kloster geschenkt haben soll, die zum teil auch außerhalb leben und die Landarbeit zu verrichten haben. Wie der Garten ist auch der Komplex der Klostergebäude mit 8—10 Höfen gegen die Angriffe der Araber, von denen es früher viel zu leiden hatte, mit einer durch kleine Türme befestigten Mauer umgeben, welche, durchschnittlich 30 Fuß hoch, aus Granitblöcken errichtet, 245 Pariser Fuß lang, 204 Fuß breit, ein unregelmäßiges, an den Mûsaberg hinaufliegendes Viereck bildet. Das größte der Klostergebäude ist die massive Hauptkirche in alter Basilikenform mit drei Schiffen, die auf jeder Seite sechs Säulen haben. Sie imponirt durch ihre antike Schönheit in dieser Umgebung, obwol nur noch ihr Chor aus der ersten Zeit der Erbauung herrüren mag. Erst seit einigen Jaren hat sie einen Glockenturm, und ihre Glocken werden nur an Festtagen oder bei besonders feierlichen Veranlassungen geläutet. Als Reliquien werden in ihr der Schädel und die eine Hand der heil. Katharina, in Gold gefasst und mit Edelsteinen verziert, aufbewart. Ihr heiligster Teil aber ist der runde Ausbau des Chors, der als Kapelle „Alika", d. i. Brennen des Busches, die Stelle des feurigen Busches 2 Mos. 3, 2 bezeichnet und daher immer nur noch unbeschuht betreten werden darf. — Außerdem gibt es hier für die verschiedenen Konfessionen 24 Kirchen oder Kapellen und sogar für die Mohammedaner eine kleine, jetzt freilich nicht mehr benutzte Moschee. Die Bibliothek, die 15—1600 griech. Bände, darunter manche Incunabeln und 700 arabische Handschriften umfasst, ist durch den griech. Kodex der hl. Schrift, den Tischendorf hier fand und als sinaiticus bezeichnete, berühmt geworden. — Ein zweites Kloster mit einer Kapelle des hl. Onofrius steht auf der anderen Seite des Mûsaberges, an dem südl. Ende des Ledschatales. Es heißt el Arbaîn, das der Vierzig; — die Araber sollen einst die 40 Mönche, die darinnen lebten, überfallen und getötet haben; vielleicht sind damit die Anachoreten in diesen Gegenden gemeint, die gegen Ende des vierten Jarh. mehrere größere Überfälle von Seiten der Araber zu erdulden hatten. Dies zweite Kloster ist schon seit längerer Zeit verlassen; nur von dem einen Leibeigenen des Sinaiklosters und seiner Familie wurde es bewont, wurde auch der dazu gehörige Garten bestellt; es ist aber neuerdings restaurirt und neu ein-

gerichtet. Außerdem lagen noch in der Râcha-Ebene an den durch die Gärten dort bezeichneten Stellen zwei Klöster, das der hl. Maria Davids östlich und das des hl. Petrus westlich von dem Anfange des Ledschatales; sie sind jetzt völlig verfallen. — Auf dem Mûsaberg selbst, eine gute halbe Stunde über die Bergquelle hinauf steht die kleine, kunstlose Kapelle der hl. Jungfrau des Iconomos, zu welcher der teilweise mit großen Steinen ausgelegte Weg in einer Schlucht südlich vom Kloster schräg an der senkrechten Felsenmauer hinauffürt. Ein gutes Stück oberhalb der Schlucht erhebt sich ein Portal und 10 Minuten weiterhin ein zweites; an beiden standen in der Blüthezeit der Pilgerfarten Beichte hörende Priester. Auf der Ebene zwischen den beiden Gipfeln, nur ein wenig südlich von dem oben erwänten Brunnen und der Cypresse dabei, findet man in einem niedrigen kunstlosen Gebäude die Kapellen des Elias und Elisa, und in der des Elias, nahe am Altar, ein Loch, das für einen Menschen eben groß genug ist und die Höle sein soll, in welcher der Prophet auf dem Horeb blieb, 1 Kön. 19, 8. 9, — nach dem Râs es Saffâfeh zu eine Kapelle Johannis des Täufers und an der Saffâfehspitze, nahe bei der Weide dort, die unscheinbare Kapelle der Jungfrau vom Gürtel, — ferner eine kleine fast verfallene Kapelle, auf der obersten Felsenfläche des Dschebel Mûsa und etwa 40 Fuß gegen Süd-Westen auch eine verfallene kleine Moschee, endlich eine kleine, dem St. Panteleemon geweihte Kirche an dem westlichen Rande des Mûsaberges nach dem Kloster El Arbaîn zu.

Vergl. außer Pococke, Beschreibung des Morgenlandes, I, S. 228—250, und C. Ritter XIV, besonders folg. Reisebeschreibungen: Niebuhr, Reisebeschr. I, S. 243 ff.; Seetzen, Reisen, III, S. 80 ff.; Burckhardt, R. in Syrien, II, S. 870 ff.; Schubart, R. ins Morgenl. II, S. 307 ff.; Rüppel, Reise in Nubien S. 257 ff.; R. in Abess. I, S. 117 ff.; Leon de Laborde, Voyage de l'Arabie Petrée, Par. 1830—1834; Robins., Palästina I, S. 145 ff.; Russegger, R. III, S. 34 ff.; Wellsted, R. in Arab., II, S. 69; Lepsius, R. von Theben nach der Halbinsel des Sinai, Berl. 1845; dessen Briefe aus Ägypten, Äthiop. und der Halbinsel des Sinai, Berlin 1852; Strauß, Sinai und Golg.; Tischendorf, Reise in den Orient, Leipzig 1846, I, S. 218; Stanley, Sinai and Palestine in connexion with their history, Lond. 2. edit. 1858; Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenland, Berl. 1853. II, S. 13 ff.; Graul, Reise nach Ostindien über Palästina u. Ägypten, Leipz. 1854, II; Ebers, Durch Gosen zum Sinai, Leipz. 1872, 2. Aufl. 1881; Palmer, The desert of the Exodus, Cambridge 1871; deutsch: Der Schauplatz der 40järigen Wüstenwanderung, Gotha 1876.

Fr. W. Schultz.

Sinaita, Johannes Climacus. Dieser Johannes soll mit 19 Jaren Mönch und nachher Abt des Sinaiklosters geworden sein; seine beste Zeit wird um 564 angenommen, und nach dem griechischen Menäon ist er am 30. März 606, fast hundertjärig, gestorben. Nach seinem Kloster erhielt er den Beinamen Sinaita, nach seiner gelehrten Bildung hieß er Scholasticus und auf Grund seiner vielgelesenen Schrift Climacus. Diese seine Hauptschrift, im höchsten Alter und auf Veranlassung des Abts Johannes de Rhaitu abgefasst, ist der Erinnerung wert; entsprechend der Benennung κλίμαξ enthält sie eine mystisch-asketisch gefärbte, aber sinnvoll ausgefürte Stufenmoral, wie sie sich aus dem älteren griechischen Mönchsgeist hervorgebildet und in der späteren lateinischen Litteratur ein Seitenstück gefunden hat. Das Princip der Erhebung zu Gott wird nach der Abfolge gewisser psychischer Vorgänge und Seelenfunktionen veranschaulicht. Mit der Weltflucht muss die Skala beginnen, die Bezämung der Leidenschaften bant den Weg zur Buße. Dabei ist nichts nötiger als die stetige Gegenwart der Todesgedanken, damit der Sinn vom Vergänglichen abgewendet und die zerstörende Lebenslust verdrängt werde. Aber auch die Trauer darf nicht verschmäht werden, sobald sie nur, statt niederzubeugen, vielmehr eindringend wirkt, die Seele erweicht und von ihrer selbstischen Befangenheit erlöst; es sind Tränen, welche den alten Hass auslöschen und das Gedächtnis erlittener Beleidigungen hinwegschwemmen. Der gefärlichen Vielsprecherei gegenüber behauptet ferner das

Schweigen sein Recht; es übt ein woltätig behütendes Amt, indem es das Gebet begünstigt und die besseren Regungen des Gemüts sammelt und befestigt. Nach diesen Vorstufen verweilt der Darsteller bei der spezifischen Tugend der Demut als der Siegerin über Eitelkeit und Stolz; wer sich in dieser Niedrigkeit selig fült, wird aufgenommen in einen reinen geistigen Äther und befindet sich in der Nachfolge Christi. Die letzte Staffel heißt die der Seelenruhe (ἡσυχία), und hier denkt der Verfasser durchaus griechisch, indem er diese Abgeklärtheit von jeder inneren Lämung oder Verdunkelung unterscheiden will; sie soll sich gerade einer Blüte änlich dem höchsten Lichte zuwenden, dann wird sie das zarteste Organ der Erkenntnis in sich tragen, welcher selbst das Geheimnisvollste zugänglich wird. Wir begegnen also derselben Vorstellung, welche nachmals die Hesychasten schwärmerisch und grüblerisch ausgebeutet haben.

Der griechische Text in Johannis Scholastici, qui vulgo Climacus appellatur, Opp. omnia gr. etc. lat. interprete Matth. Radero, Par. 1633, der lateinische in der Bibl. PP. maxima Lugd. X. Dazu die kleinere Schrift Ejusdem liber ad religiosum pastorem — recogn. a Matth. Radero, Monach. 1614. — Lebensnachrichten über diesen Johannes in Benedicti Monachi vita Joh. Climaci — in Actis SS., Antw. ad 30 Mart.

Vergl. außer den Notizen von Cave, Hamberger, Fabricius noch meine Schrift: Die Mystik des Nik. Kabasilas I, S. 59 ff. **Gaß.**

Sinaita Anastasius, s. Anastasius Bd. I, S. 372.

Sinecure (sine cura), nennt man eine Pfründe (praebenda, beneficium), deren Genuss nicht an Dienstleistungen (ein Amt, officium) geknüpft ist. Wärend ordentlicherweise der Grundsatz gilt: Beneficium datur propter officium (Bonifacius VIII. in cap. 3 de rescriptis in VI° [I. 3]), tritt bei Sinecure das Gegenteil ein, denn sie ist ein beneficium sine officio. Sie ist daher nicht identisch mit einem beneficium oder officium non curatum, simplex (s. den Artikel „Benefizium“ Bd. II, S. 289), da cura bei einem solchen die engere Bedeutung von cura animarum hat. Wenn aber der Inhaber eines officium und beneficium non curatum zugleich die Befugnis hat, sich entfernt von der Amtsstelle aufzuhalten und durch einen Vikarius vertreten zu lassen (beneficium non residentiale), so wird sein Benefizium dadurch selbst zur Sinecure (m. s. überhaupt den Art. „Residenz“ Bd. XII, S. 710 f.). Die Zulässigkeit einer solchen hängt davon ab, dass Jemand ein anderes Amt bekleidet, dessen Einkünfte zu seinem Unterhalte nicht hinreichen. Die Sinecure wird dann ein beneficium compatibile (s. Bd. II, S. 292), aber auch wol eine commenda (s. Bd. VIII, S. 133). Wärend in der röm.-kathol. Kirche solche Sinecuren wol nur selten vorkommen, finden sie sich noch öfter in der evangelischen Kirche. Stifter und Klöster wurden infolge der Reformation gewönlich gleich aufgehoben und ihre Güter für Kirchen und Schulen verwendet, so weit nicht die Fürsten dieselben auch dem Fiskus einverleibten. Ein Teil der Kloster- und Stiftsstellen wurde aber erhalten und entweder mit gewissen Ämtern verbunden oder auch selbständig als Pfründe verliehen. Nur einzelne derselben fielen an die Universitäten als Doktorpfründen (praebenda scholastici u. s. w.; s. J. H. Boehmer, Jus eccles. Protestantium lib. III, tit. I, § L u. a.), die meisten aber wurden ihrem ursprünglichen Zwecke ganz entfremdet. Es bemerkt darüber ganz richtig Eichhorn (deutsche Stats- und Rechtsgeschichte, Theil IV, § 558): „Die Klöster, in welchen man die Prälaturen und Konventualstellen als Kirchenpfründen vergab, wurden ebenso wie die Kollegiatstifter weder der Kirche noch dem State besonderlich nützlich. Denn die letzteren behielten in Rücksicht der Chorherren im ganzen ihre bisherige Verfassung, nur so, dass diese ganz aufhörten, Geistliche zu sein, weil das Institut unverändert zur protestantischen Kirchenverfassung nicht passte. Die protestantischen Stifts- und Klosterpfründen wurnen daher zu Sinecuren, die gar keine ware kirchliche Beziehung mehr hatten“ (m. s. auch noch Eichhorn, Kirchenrecht II, 599. 600. 626. 627). Eine Aufhebung dieser Sinecuren und Verwendung für Kirche und Schule ist schon öfter

beantragt (m. siehe z. B. Pinder, Über die evangelischen Dom- und Kollegiat-Kapitel in Sachsen, Weimar 1820. Die evangelischen Domkapitel in der Provinz Sachsen, Halle 1850). Zum Teil ist eine solche auch bereits erfolgt oder wenigstens in Aussicht gestellt (m. s. Denkschrift des evangel. Oberkirchenrats, betreffend die Vermehrung der Dotation der evangelischen Kirche in Preußen, Berlin 1852).

Bei weitem mehr als in Deutschland gibt es aber in England viele Hof-, Stats- und Kirchenstellen, die nur Sinecuren sind. Man s. darüber Nachweisungen bei Gneist, Das heutige englische Verfassungs und Verwaltungsrecht. Th. I (Berlin 1857), S. 61. 62. 159. 297. 537 f. 603. Derselbe bemerkt: „Die Scheidung der englischen Geistlichkeit in ordentliche Pfründen und Vikare ist unter den Nachwehen des Verfalls der Kirche bis heute die fülbarste; und die englische Kirchenverfassung hat nicht die Kraft gehabt, sie zu überwinden, da sie im nächsten Interesse der regierenden Klassen ist. Die älteren Gesetze gegen die misbräuchlichen Scheidung der Arbeit und des Einkommens in der Kirche, 15 Ric. II. c. b. und später wurden schwach gehandhabt, bei Aufhebung der Klöster unter Heinrich VIII. ging die Masse der expropriirten Pfarreinkünfte in fremde Hände über und wurde später nur teilweise restituirt. Jemehr dann die Kirche mit den Interessen der regierenden Gentry zusammenwuchs, umsomehr griff das Unwesen der nicht residirenden Pfarrer um sich, welche irgendwo die Einkünfte verzehrten, wärend ein ärmlich besoldeter, oft unwissender Vikar der Seelsorge oblag. Erst der starke Abfall der Bevölkerung von der Statskirche und das reformirende Einschreiten der Statsgewalt haben im 19. Jarh. sichtbare Besserung hervorgerufen. Noch im Jare 1835 waren 4000 Kuraten für nicht residente Pfarreien vorhanden, 1854 nur noch 1800 u. s. w." **H. F. Jacobson** †.

Sinim. In Jes. 49, 12 verheißt der Prophet, daß Jahweh sein jetzt zerstreutes Volk aus den Orten seiner Gefangenschaft wider sammeln werde, und sagt in dem genannten Verse: „Siehe, diese werden von fern kommen, und siehe, diese werden von Norden und vom Meere kommen, und diese vom Lande der Sinim (סִינִים)". Bringt man nun bei dieser ganz wörtlichen Übersetzung der Prophetenworte noch die unwesentlichen Modifikationen an, daß das 2. und 3. „diese" in „jene" und „wieder andere" (LXX: ἄλλοι δέ) verwandelt wird, so stellt sie die Meinung des Propheten genau dar. Denn die von den neueren Exegeten der Stelle vertretene Ansicht, daß die heimkehrenden Exulanten vom Propheten erst im allgemeinen als von fernher kommende bezeichnet und dann nur in 2 (oder 3) Scharen zerlegt würden, verträgt sich nicht mit dem Texte. Denn da dreimal der gleiche Ausdruck „diese" und überdies beim 1. und 2. Gliede ebendieselbe Interjektion „siehe" gesetzt ist, so sind drei einander koordinirte Züge von Heimkehrenden gemeint. Dieser Zwang, welchen die faktische Beschaffenheit des Textes und die notwendige Einfachheit aller Exegese ausüben, kann weder dadurch aufgehoben werden, daß beim 3. Gliede das „siehe" weggelassen ist, noch dadurch, daß der generelle Ausdruck „von fern" kein Gegenstück zu den folgenden speziellen Ortsbezeichnungen bilden zu können scheint. Denn nach zweimaliger Widerholung konnte das zur Determinirung seiner Aussage gleichgiltige „siehe" dem Redner überflüssig scheinen, und derselbe konnte erwarten, daß der generelle Ausdruck „von fern" nach den folgenden spezielleren Ortsbezeichnungen interpretirt werde. — Wie demnach 3 und nicht 2, so sind auch nicht 4 Züge von heimkehrenden Israeliten unterschieden; denn weil das „diese" nur dreimal steht, so ist „von Norden und vom Meere" als zusammengesetzte Beschreibung eines und desselben Ausgangsgebietes rückkehrender Gefangenen gemeint: die ganze Gegend des Nordwestens, d. h. die Binnenländer, Gestade und Inseln Phöniziens, Syriens, Kleinasiens, also die ijjîm, welche der Prophet (49, 1) zum Anhören seiner Weissagung aufruft und wohin schon seit dem 9. Jarh. israelitische Gefangene verkauft wurden (vergleiche m. Artikel „Sepharad"). Der Prophet wollte also hier nicht (wie 43, 5. 6) die 4 Himmelsgegenden nennen. Diese dreiteilige Auffassung der Stelle war auch der griechischen und der ara-

mäischen Judenschaft (in LXX und Thargum) das sichere Element der Tradition. Es liegt also auch kein Anlass vor, für מִיָּם (meerseits, d. h. von Westen her) hier ausnahmsweise mit Cheyne die Bedeutung „von Süden" anzunehmen. — Um den κατ᾽ ἐξοχήν „fern" genannten Aufenthaltsort bestimmen zu können, muss man bedenken, dass, wie das geistige Centrum auch der in alle Winde zerstreuten Israeliten, so die ideelle Rednerbüne auch des Verfassers von Jes. 40—66 Palästina ist, z. B. 40, 9; 49, 14; 52, 7. Von Palästina aus waren nun die nordwestlichen Gestade Phöniziens, Syriens &c. verhältnismäßig benachbart, verglichen mit den Tigris- und Euphratgegenden. Da nun hierhin die Gefangenen Israels und Judas deportirt worden waren (2 Kön. 17, 6; 24, 15; Tob. 1, 10. 14: Ninive, Medien), so waren diese östlichen Gebiete der Hauptaufenthaltsort der Exulanten und mussten unter den Sitzen der Exulantenschaft zuerst genannt werden, und es wurde deshalb auch ganz selbstverständlich beim Hören und Lesen der fraglichen Textworte zuerst an sie gedacht. Von dort her also werden diejenigen Exulanten wandern, welche „von fern" kommen. — Dass aber die „fernen" Gegenden nicht bloß nach der oben dargelegten richtigen Disposition des Verses das Land der Sinim nicht mit umfassen, sondern dass dies auch an sich nicht im fernsten Osten oder Süden lag, wird durch folgende Erwägung klar. Nämlich die sicher datirten Prophetien zeigen einen Parallelismus der Geschichte und der Weissagung (vgl. meinen Offenbarungsbegriff des A. Test.'s II, 1882, S. 278—318). Also können vom Propheten nur Länder genannt sein, welche als Aufenthaltsorte von Exulanten bereits im Geschichtshorizonte seiner Zuhörer oder Leser lagen. Gemäß diesem Grundgesetze muss ich das Land der Sinim als das Gebiet der Bewoner Sins (vergl. den Artikel), also der Pelusioten und des Landes Ägypten ansehen, wovon Sin die Festung und der Schlüssel, der Anfangspunkt und das Emblem (vergl. Jes. 19, 19) war. Und welche relativ hervorragende Bedeutung hatte das mit Sin beginnende Unterägypten für die Exulantenschaft! Vergleiche nur Jer. 42, 1 ff. Auch bezeichnet (um die gewönlichen Einwände abzuschneiden) ארץ ganz kleine Bezirke (wie das Land Naphthali Jes. 8, 23), und es wird auch gebraucht, wo kein Ausdruck der feststehenden geographischen Terminologie vorliegt, vergl. „dein Land, o Immanuel" Jes. 8, 8. Diese von mir durch selbständige Exegese gewonnene Auffassung vertrat aber auch das Thargum mit „vom Land des Südens"; Raschi „vom Land der Südlichen"; ebenso David Qimchi; Abenesra; Bochart (Phaleg 4, 27); Ewald; Bunsens Bibelwerk bei Jes. 49, 12. Der oben erwänte hermeneutische Kanon ließe es zwar auch zu, dass die Gen. 10, 17 genannten Siniter (vgl. d. Artikel) der phönizischen Küste gemeint wären; aber diese ist schon in dem Ausdruck „vom Meere" mit inbegriffen. Nach jenem Kanon könnte auch der Kurdenclan Sin gemeint sein, für welchen Egli plädirt hat („die Sin im Regierungsbezirk Kerkük in der Provinz Bagdad"), wenn nur dieser Völkername, falls er alt sein sollte, für die Gefangenen Israels von besonderer Bedeutung und darum für die Hörer und Leser der Prophetie eine bekannte Größe gewesen wäre. — Schon jenes Grundgesetz der Weissagungsauslegung gestattet aber durchaus nicht, an China zu denken. Denn zur Zeit der Entstehung von Jes. 49, 12 hatte es noch keine Einwanderung von Juden in China gegeben, und auch Cheyne sagt vorsichtig, dass nach Inschriften der Synagoge von Kai-fung-fu (der Hauptstadt von Honan, der centralsten Provinz des chines. Reichs) Juden in China sich „wenigstens" im 3. vorchristlichen Jarhundert niedergelassen haben. Es ist aber überhaupt unmöglich, dass der Verfasser von Jes. 49, 12 mit סינים den heutigen Namen der Bewoner des Reiches der Mitte kennen und transcribiren konnte. Denn der mit weichem s anlautende Name Sinesen kam erst seit 255 v. Chr. auf, und wenn Victor v. Strauß-Torney meint, schon vorher könnten die Bewoner des Reiches der Mitte nach dem von ihnen häufig gebrauchten schin durch die Nachbarn genannt und diese Benennung könnte aus den indischen Häfen oder durch Landkarawanen oder durch Sklaven nach Babel getragen worden sein, so erwarteten wir im Hebr. ein שִׁינִים oder wenigstens זינים, weil ס von dem genannten Gelehrten unrichtig als der weiche Sibilant aufgefaßt wird. Also die haupt-

sächlich von Gesenius und seit ihm von den meisten Interpreten (Hitzig, Knobel-Diestel, Näg., Del., Cheyne) und auch von Kautzsch sowie Lassen*) vertretene Ansicht, welche in die Ferne schweifend die Sinim mit den Chinesen identifizirt, muss als nicht weniger unzulässig erscheinen, wie die nach dem nächstliegenden Quidproquo greifende Interpretation der LXX: „aus dem Lande der Perser", Es leuchtet mir nach dem obigen aber auch nicht ein, dass man mit Nöldeke und Reuß bei einem non liquet stehen bleiben, also z. B. mit Nöldeke urteilen müsste: Wir können unmöglich alle Gegenden und Völker kennen, welche dem Hebr. damals im fernsten Osten oder Süden liegend erschienen.

Litteratur: Gesenius, Comm. zu Jes., III. Theil, 1821, S. 151, und hauptsächlich im Thesaurus linguae hebr. pag. 948—950; Hitzig, Jes. 1833, z. St.; Egli in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theol., Bd. VI (1863), S. 400—410; Ewald, Die Proph. des A. B., Bd. III (1868), S. 30.81; Knobel-Diestel, Comm. zu Jes., 1872, z. St.; Nöldeke in Schenkels Bibellexicon, Bd. V (1875), S. 331; Reuß, La Bible, III, 2 (1876), pag. 263; Nägelsbach, Der Proph. Jes. (in Langes Bibelwerk), 1877, S. 570; Delitzsch, Bibl. Comm. über den Proph. Jes. 1879, S. 507 f. und hauptsächlich S. 688—692: Excurs von Victor von Strauß-Torney (vgl. auch dessen Aufsatz über die Beziehung des Jahwehnamens zu China in der Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft 1884, S. 33); Cheyne, The Prophecies of Isajah Vol. II (1881), p. 20—23 (in der 2. Aufl. von 1882 unverändert); Kautzsch, Art. „Sinim" in Riehms Handwörterbuch des Bibl. Alterthums (1882); Lassen, Indische Alterthumskunde, 2. Aufl. I, (1867), S. 1028. **Friedr. Eduard König.**

Siniter, s. Sidon oben S. 192.

Sinnbilder, christliche. Alle Menschensprache ist nur Symbol und jede Sprache ist auf Bild und Gleichnis angewiesen, um für den Gedanken des Übersinnlichen wenigstens ungefär einen Ausdruck zu finden. So hat die Religion sich überall eine Bildersprache geschaffen. Je tiefer die Religionsstufe ist, desto mehr gilt das Bild. Im niederen Heidentum ist das Bild sogar Selbstzweck, es wird angebetet. Die Erhebung des Idols zum Symbol liegt in der Entwicklung des Heidentums. Die alttestamentliche Offenbarung ist die reine sinnbildliche Religion: da ist alles Andeutung und Vordeutung; das Sinnbild und Vorbild hat die Erscheinung des Warhaftigen vorzubereiten. Im Neuen Testament sind wol die alten Schattenbilder verschwunden, aber der Christ schaut doch auch nun erst wie durch einen Spiegel im dunkeln Worte und noch nicht von Angesicht zu Angesicht, bis das nur gleichnisweise Verkündigte im vollendeten Reiche Gottes durch die vollkommene Geistessprache zum vollen Ausdruck kommt.

Die christliche Bildersprache schließt sich zunächst an das Alte Test. an, aus welchem in die christliche Rede mehr oder weniger übergegangen ist, eine Reihe von bildlichen Ausdrücken. Da bedeutet Adlerflügel Gottes Allmacht (2 Mos. 19, 4) und die Kraft des Glaubens (Ps. 103; Jes. 40); Ernte Lon und Strafe; Ameise Fleiß; Apfelbaum (Hoheslied) die Fülle gesunden Lebens; Arm Gottes Macht; Asche (Jon. 3, 6; Matth. 11, 21) Buße; Auge göttliche Allwissenheit; Aussatz äußerstes Elend; Babel wollüstige Üppigkeit; Bad Reinigung von Sünde; Barfuß Demut und Niedrigkeit der Trauernden (2 Sam. 15; Ezech. 24), Gefangenen (Jes. 20) und Sklaven (2 Chr. 28); Baum, je nachdem er kräftig oder dürr — Leben oder Tod; Berge mächtige Völker; Bock Unreinheit; Bogen weltliche, kriegerische Macht; Braut die Gemeinde (Jes. 61; Ezech. 16); Brunnen verschlossener, Jungfräulichkeit (Hoheslied

---

*) Er bringt aber keine unbekannten, neuen Argumente, sondern setzt voraus, dass das Land der Sinim „nach dem Zusammenhang (Jes. 49, 12) ein Land des äußersten Südens und Ostens sein müsse" und beruft sich darauf, dass die Phönizier frühzeitig Handel nach Indien getrieben und die Chinesen sich bald am Handel beteiligt hatten.

4, 12); Burg Schutz; Ceder Hoffart (Ezech. 31) und immerwärendes Heil (Ps. 92); Cherub als Stier, Löwe, Adler (bei Ezech.) die erhabene Schöpferkraft; Flügel und Räder die schnellkräftigste Bewegung, die vielen Augen daran die Allwissenheit. Auf seinem Thronwagen von den Cherubim getragen, ist Gott der im ganzen sichtbaren Weltraume nach allen Seiten hin Wirkende, überall Gegenwärtige; Fels Festigkeit, auf die man bauen kann; Garten, der verschlossene (Hohelied 4), keusche Jungfräulichkeit; gebären, Geburt Bekehrung zum neuen, geistlichen Leben; Wehen die inneren Schmerzen der Buße, Reue, Sehnsucht; Wehen, one Kraft zu gebären, die fruchtlosen Rürungen und Erschütterungen, Bereuungen und Traurigkeiten der geistlich Toten; das Glasmeer unter Gottes Thron (Ezech. 1) der Lichtäther; Gold das himmliche Element, in welchem Gottt wont nnd die im Kampfe bewärte Tugend; als goldenes Kalb — die weltliche Üppigkeit; Hand Gottes Allmacht; der Granatapfel wegen der vielen süßen Kerne Sinnbild des Lebens; Harfe Lobgesang; Heu das vergängliche Menschenleben; Hirsch die nach Gott dürstende Seele (Ps. 42); Hirten die Fürsten und Vorsteher des Volkes; Honig wegen seiner Reinheit und Süße das Wort Gottes (Ps. 119); Horn Stärke; Hunde, bissige, böse Feinde; stumme, treulose Wächter; Joch Knechtschaft und Gefangenschaft; Kelter, Blutvergießen (Jes. 63); Licht Gott, als der Heilige, über alles Materielle Erhabene, Reine; Lilie Seelenreinheit; Löwe göttliche Stärke; Mantel Schutz; Meere Völker; Öl Heil, Gnade; Ofen Gefangenschaft und Trübsal zur Prüfung nnd Rechtfertigung; Pfeile göttlicher Zorn; Palmbaum der Gerechte, der immer glücklich ist; Quelle Leben und Heil; Rauch Vergänglichkeit (Jes. 61); Rechts die Ehren- und Kraftseite; Regen göttlicher Segen; Regenbogen Gnade und Friede (Ezech. 1, 28), die Herrlichkeit des Herrn; Rohrstab Gebrechlichkeit; Rose Liebe; Rute göttlicher Zorn; Sack Trauer; Salz Kraft und Dauer; Schatten Nichtigkeit; Schaum das Wertlose, Sündige, Gottlose; Schlange Bosheit und Verfürung; Schlüssel Besitz und Amtsgewalt; Schwein rohe Lust und Gewalt (Ps. 80, 14); Schwert göttliche Gerechtigkeit; Sonne Gott als Urquell des Lichtes und Heiles; Spinnweb (Jes. 59) nutzloses Treiben, Hiob 8 nichtige, grundlose Hoffnung; Stab Stütze, Sicherheit, Schutz; Staub Vergänglichkeit; Stein das Feste; Stier das Starke, Gewaltige; Stroh Unfruchtbarkeit, Wertlosigkeit; Taumelbecher (Jes. 51) irdisches Glück, das übermütig macht; Tau Segen des Himmels; Tiere Leidenschaften; Thron Herrschaft; Turm Festigkeit; Topf die Kreatur; Tropfen am Eimer deren Nichtigkeit; Wasser Reinigung; Weinstock das Volk Israel als von Gott gepflanzt und gepflegt; Weintrauben und Heerlinge das Wol- und Übelgeratene; Weiß Reinheit; Wind Eitelkeit, Sünde; Wurm leibliches Elend; der Wurm, der nicht stirbt, die Reue; Ysop Reinigung. — Über das Sinnbildliche im mosaischen Kultus, über die Symbolik der Farben und Zalen, welche aus dem Alten Testament namentlich in die Apokalypse herübergenommen und damit zum teil allgemein christlich und kirchlich geworden ist, muſs auf die betreffenden Kommentare, auf das Werk von Bähr und auf die einzelnen Artikel in der Encyklopädie verwiesen werden.

Neutestamentliche Sinnbilder, aus dem Munde Jesu und der Apostel in den Dienst der evangelischen Verkündigung und Erbauung gekommen, sind: Aas das verfaulte Judentum; Adler das vernichtende Römervolk; Abrahams Schoß der Ort der selig im Glauben Gestorbenen; Acker die Welt und das Herz; Anker die Hoffnung; das leibliche Auge Bild des geistigen, der Seele; Böcke die Gottlosen; Braut des Lammes die Kirche Christi; die zwölf Edelsteine die Apostel (Offb. 21); sieben Fackeln die sieben Geister Gottes (Offb. 4, 5); Finsternis Sünde und Tod; (Augen wie) Feuerflammen, die mit heiligem Zorn gegen das Unheilige gerichtete Allwissenheit (Offb. 1, 19); Fische die Menschen; der Fuchs List; die Taube Einfalt und Liebe; Kelch Leiden; Hochzeit, Hochzeitskleid und -Mal freudige und feierliche Vereinigung Christi und seiner Gemeinde; Krone die himmlische Herrlichkeit; Lamm Gottes Christus; Lämmer die Gläubigen und Seligen; der starke Löwe die Helden-

macht Christi; der brüllende Löwe, der auf Raub ausgeht, Satan der Menschenmörder; Lampe die geistliche Wachsamkeit; Leuchter die christliche Gemeinde; der Morgenstern Christus als der den ewigen Tag Bringende, Palme das Siegeszeichen des Glaubens; Perle Herrlichkeit des Reiches Gottes. Die Flammenzungen der ersten Pfingsten bedeuten die Geistessprache; Schafe gegenüber den Böcken die Frommen; der Schafstall die Gemeinschaft der Gläubigen; Schafskleider das falsche Scheinwesen; Schwert, scharfes, das göttliche Wort; Schlüssel Macht der Sündenvergebung; Senfkorn Wachstum des göttlichen Reiches; Sichel die Ernte; Siegel auf der Stirne die göttliche Bestimmung, Erwälung und Anerkennung; Sonne der Aufgang aus der Höhe, Christus, der sich auch das Brot und Licht des Lebens, den Eckstein, die Türe, den guten Hirten, den Weg, den Weinstock nennt; Weinberg das Reich Gottes; Weihrauch Gebet; Weiß Farbe der Unschuld und Reinheit; der Wolf, wie der brüllende Löwe und die alte, arge Schlange, der Teufel.

Die altchristliche Symbolik schließt sich wesentlich an diese neutestamentliche an, nimmt aber auch fremde Elemente unter sich auf, namentlich im Gebiete der monumentalen Kunst. Da die altchristliche Kunst uns fast allein in den Katakomben und Sarkophagen erhalten ist, deren Bildersprache sich notwendig auf Tod, Auferstehung und ewiges Leben bezieht, so hat sich die Meinung gebildet, die Kunst der alten Christen sei überhaupt bloß eine symbolische gewesen, aus der sich erst nach und nach eine historische entwickelt habe, wärend sicherlich von Anfang biblische Personen und Geschichten in den Häusern und Kirchen dargestellt worden sind. In jene sinnbildliche Gräbersprache nun wurden teils unbefangen und harmlos, teils sehr unbedacht und gedankenlos Bilder und Zeichen aus der heidnischen Symbolik und Mythologie, deren Deutung auf den Gang ins Jenseits und auf das Leben im Jenseits gang und gäbe war, aufgenommen. (Vergl. Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst, 1847. 1851, und V. Schultze, Archäologische Studien, 1880, die Katakomben 1882.) So die Bilder des Eros und der Psyche für seliges Widerfinden; die Dioskuren als Bilder des Auf- und Niedergangs des Lebens; Bacchische Gestalten und Scenen für das Aufblühen und Absterben im Jareslauf; der Steinbock, das Zeichen der sonnigsten Jareszeit, für das ewig selige Leben; Tritonen, Seepferde, Delphine, die Bewoner des immer beweglichen, nimmer zerstörlichen, Leben erzeugenden Meeres für die Fortauer des Lebens nach dem Tode; selbst das Gorgohaupt als Bild des vernichtenden Todesschreckens; der Granatapfel die Frucht der in der Unterwelt lebenden Proserpina; deren „Leichen-Sängerinnen", die vogelfüßigen Sirenen, welche in den Tod locken. Der Pfau, der Vogel der Juno, dessen Gefieder an den Sternenhimmel erinnert, dessen Fleisch für unverweslich galt, sowie der Phönix, der mythische Vogel der alten Ägypter, welcher je nach 500 Jaren bei Annäherung seines Todes sich in seinem Neste verbrennt und aus seiner Asche neuverjüngt hervorgeht (Plin. hist. nat. X, 2), waren Sinnbilder der Unvergänglichkeit überhaupt, bekamen aber im Sinne der Christen eine genauere Beziehung auf die durch Christi Auferstehung gewärleistete Auferweckung des Leibes und auf das selige Leben im Himmel. Der Phönix, auch mit einem Nimbus oder einer Stralenkrone ums Haupt abgebildet, ist offenbar Christus selbst als „die Auferstehung und das Leben". Das Schiff, welches dem Leuchtturme im Hafen zusteuert, heidnisch das Bild des aus der Unruhe des Lebens in der Nacht der Unterwelt zur Ruhe des Todes Kommenden, deutet christlich auf die erlangte Ruhe im ewigen Leben. Palme, Kranz und Krone, die alten Sinnbilder des Sieges, wurden Bilder der Überwindung von Sünde und Tod durch den Glauben an Christus; der Ölzweig, das irdische Friedenszeichen wurde Sinnbild des himmlischen Friedens. Der Anker, bei den Heiden Wappen guter Hafenstädte, wurde an christlichen Grabstätten, wo er nicht den Beruf der Gestorbenen anzeigt, das Bild der himmlischen Hoffnung nach Hebr. 6, 19. Der Leuchter bedeutet das Licht der Ewigkeit nach der Macht des Todes; Bäume sind Bilder des Lebens; Pfeiler deuten auf die Eingangspforten des Paradieses. Der thrakische Sänger Or-

pheus mit der Leier, die Tiere friedlich um sich versammelnd, ist Sinnbild des Paradieses-Friedens, in welcher die in Christo Entschlafenen versammelt sind. Auch das Svastikakreuz (s. Schultze im Cristl. Kunstblatt 1883, S. 57), das uralt heidnische Glückzeichen, wurde (namentlich durch Beifügung des Monogramms Christi) Zeichen des ewigen Glückes auf Christengräbern. —

Sinnbildlich verwertet wurde auf christlichen Grabmälern der vier ersten Jarhunderte auch ein Kreis von alt- und neutestamentlichen Geschichten und Figuren, welche eine Deutung auf Todesüberwindung und Neubelebung durch Christus zulassen. Vor allem Noah im Kasten, der seine Arme ausstreckt nach der (mit oder one Zweig) ihm entgegenfliegenden, das Ende der Todesflut und den Anfang neuen Lebens verkündenden Taube. Statt Noah steht wol auch eine lebende Frau im Kasten: das Bild der selig Entschlafenen. Jonas, vom Seedrachen ausgeworfen, unter einer Laube ruhend, ist ein häufiges Bild des am Ufer der Ewigkeit zum seligen Frieden gekommenen Christen. Daniel, von dem Löwen verschont, ist das Bild des aus dem Tod zum ewigen Leben Geretteten. Die Erschaffung der Eva aus Adam, Adam und Eva im Paradiese, am Baum des Lebens, die Errettung Isaaks vom Opfertode, der aus dem toten Felsen lebendiges Wasser schlagende Moses, die Himmelfart des Elias, der aus tiefer Not zum Glück gekommene Hiob, die drei Männer unversehrt im feurigen Ofen deuten klar auf die Erlösung von Sünde und Tod und auf das neue Leben im Himmel, wohin auch die Vision Ezechiels, die aus dem Himmel empfangenen Gesetzestafeln Moses und der Durchgang Moses durchs rote Meer weisen. Als Sinnbilder des neuen himmlischen Lebens dienen unmittelbar die neutestamentlichen Geschichten: Auferweckung des Jünglings zu Nain, der Tochter des Jairus und des Lazarus, der Säemann mit dem Samen, der ersterben muss, um neu lebendig zu werden. Das Frühmal, das der Auferstandene seinen Jüngern am galiläischen See bereitet, sowie die wunderbare Speisung und das Wunder zu Cana kann wol auf das Freudenmal im ewigen Leben deuten, welches auch in einfachen Gastmalsbildern, die nach dem Vorgange der heidnischen Totenmale dargestellt, aber nun christlich auf den Himmel bezogen sind, angedeutet ist; sie können aber auch wie die Heilung des Gichtbrüchigen, der Blinden, des Kranken am Teiche Bethesda, des blutflüssigen Weibes und das Wunder des Zinsgroschens Andeutung und Bürgschaft dafür sein, dass der Herr, welcher jene Wunder getan, auch aus dem Tode zum ewigen Leben helfen kann. Das beliebteste Sinnbild war der gute Hirte, der die Schafe hütet, heimträgt, sammelt und weidet nach Ps. 23 und Joh. 10 auf den grünen Paradiesesauen. Der Glaube an und die Hoffnung auf den lebendigen und lebendig machenden Christus, der sein Fleisch gab für das Leben der Welt und im Abendmal dieses Fleisch zu essen, sein Blut zu trinken gibt als Mittel zum ewigen Leben (Joh. 6, 51—54), fand kürzesten Ausdruck im Bild des Fisches, den auch der Auferstandene Joh. 21, seinen Jüngern gab. Der Fisch war, wie Plutarch berichtet, die beliebteste Fleisch-Speise bei den Alten, sodass Fisch einfach Bezeichnung für Fleisch war und nun die Christen, denen der Herr (im Abendmal als dem *φάρμακον τῆς ἀθανασίας*) sich selbst oder sein Fleisch zu essen gibt, sich vorstellen konnten, er gibt sich als Fisch, er ist der Fisch. Aus den Buchstaben des Wortes *ΙΧΘΥΣ* las man dann heraus die Anfangsbuchstaben des Glaubensbekenntnisses *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ* (vgl. Christl. Kunstblatt 1880, Nr. 7 und Victor Schultze „Die Katakomben" 1882).

In mannigfachem Gegensatz zu den Anschauungen der römischen Archäologen (de Rossi und Kraus in Roma sotteranea und in der Realencyklopädie der christlichen Altertümer) geben wir folgende kritische Übersicht über die auf Denkmälern der Kunst und Litteratur mehr oder weniger häufig vorkommenden, zum teil ins Mittelalter übergegangenen alten christlichen Sinnbilder in alphabetischer Folge: Adler s. Evangelisten; Ärenbündel Attribut des landbauenden Adam; Anker Hoffnung; Arche Noäh Rettung aus den Fluten des Todes; Bettlade (Luc. 5, 24 „nimm dein Bett und gehe heim") seliger Heimgang des ewig Genesenen; Brunnen Taufe; Cypresse (wenn abgehauen, nicht mehr aus der

Wurzel ausschlagend, nach Meinung der Alten, Bild der Hoffnungslosigkeit im Tode) bei Ambrosius wegen ihres Immergrüns, bei Greg. d. Gr., weil ihr Holz der Fäulnis widerstehe, Bild des Gerechten; Dreieck in den Katakomben nur Abbildung eines Werkzeugs; Ei Bild des Lebendigen, nach heidnischer Sitte auch in altchristliche Grabstätten gelegt, schon frühe Ostergeschenk; Eidechse, das sonnenlustige Tier, Bild der nach dem ewigen Lichte verlangenden Seele; Einhorn bei Justin und Tertullian Symbol des Kreuzes, weil am Kreuzespfahl ein Pflock hervorstand, auf dem der Gekreuzigte rittlings sitzen konnte (im Mittelalter anders, s. unten); Evangelisten seit dem 5. Jarhundert in Mosaiken als die 4 Lebewesen Ez. 1, 5; Apok. 4, 6. 7; nach Hieronymus Matthäus (die menschliche Herkunft Jesu hervorhebend) als Mensch, Markus als Löwe, Lukas (mit dem Opfer des Zacharias anfangend) als Opferstier, Johannes als der in die Sonne blickende, in alle Höhen sich aufschwingende Adler. Fass auf Karren, von Münter wegen der durch Reife zusammengehaltenen Dauben als Bild ehelicher Liebe und Treue erklärt, ist in den Katakomben nur Bezeichnung des Verstorbenen als Fassbinder oder Weinhändler. Fels nach 1 Kor. 10, 4 (bei Justin, Tertullian, Damasus) Christus. Bei Irenäus ist der Fels one Hände in Daniel 2 der Erlöser, absque coitu humana natus sanguine de utero virginali. Fisch Christus, Fische die Christen nach Matth. 4, 19; Luk. 5, 10. Fischer mit Angel, an der ein Fisch anbeißt: Christus, der nach Gregor von Nazianz den in den unsicheren und falschen Wogen dieses Lebens schwimmenden Fisch, d. h. den Menschen in der Taufe aus der Tiefe in die Höhe zieht; Fluss, die vier Paradiesesflüsse aus einem Felsen, auf welchem Christus oder bloß ein Kreuz, das Lamm oder die Taube steht: Bild des himmlischen Paradieses (nach anderen auch der vier aus Christo fließenden Evangelien); Frau, die Hände ausstreckend, eine Betende, in den Katakomben nur einigemal als „Maria" bezeichnet; in St. Sabina ist die juden- und die heidenchristliche Kirche unter dem Bilde einer Frau dargestellt. Fuß, Fußsolen bedeuten nicht „die zurückgelegte Erdenpilgerschaft" oder „die Fußstapfen Christi" (1. Petr. 2, 21), sondern sind einfach Votivbilder, wo sie nicht den Wunsch I pede fausto nach heidnischem Vorgange zur Reise ins Jenseits ausdrücken sollen. Gastmal bedeutet den himmlischen Freudengenuss. Gefäße, wobei Vögel, ursprünglich Bilder des frohen Genusses, sind meist nur Zierstücke, wo sie nicht den Beruf des Verstorbenen andeuten. Hahn bei Petrus soll nur an die Geschichte von dessen Verleugnung erinnern, nicht „die Reue des Sünders" überhaupt andeuten; auf altchristlichen Grabmälern soll er nicht „den Auferstehungsmorgen verkünden", sondern, wie auch der Hahnenkampf, in dem man fälschlich „den Kampf des Christen mit der Welt" sehen wollte, nur die frühere Beschäftigung oder Liebhaberei des Bestatteten andeuten. Hand aus den Wolken ragend und Stralen ergießend, auch in einem Nimbus, auf Steinsärgen und auf Miniaturen: Sinnbild der göttlichen Allmacht. Das Emporstrecken der Hände ist Symbol des Betens (das Händefalten spätere germanische Sitte). Hase ist nicht „Bild des schnellen Ablaufs menschlichen Lebens", auch nicht des „mit Furcht und Zittern nach dem ewigen Leben Trachtenden", sondern hat eine persönliche Bedeutung und bezieht sich irgendwie auf das frühere Leben des Verstorbenen. Haus ist bei Kirchenvätern nach 1 Tim. 3, 15 die Kirche; auf altchristlichen Grabmälern wol nur Bezeichnung des einstigen Berufes des Entschlafenen. Hiob auf dem Dünger sitzend, neben ihm seine Frau, die Nase zuhaltend, auf Grabmälern nicht „Bild des Gottvertrauens in Not und Tod", sondern Bild der Errettung aus dem Elend des Lebens ins ewige Glück. Hirsch aus einem Bache trinkend nach Ps. 42, 1 in den Katakomben seit dem 4. Jarhundert Bild des Gnadendurstigen, nach der Taufe sich Sehnenden. Hirte, seine Schafe sammelnd, tragend, weidend, liebkosend, oder von ihnen geleckt: Christus. Öfters bezeichnet die Figur auch nur den Beruf des Gestorbenen. Holzbündel auf dem Rücken des jungen Isaak wird erst später auf den sein Kreuz tragenden Christus bezogen; altchristlich bedeutet die Scene Errettung vom Tode, wie sie der Christ hoffen darf von dem, welcher auch den dem Tode geweihten Isaak gerettet hat. Hund in den Katakomben ist nicht Bild der Treue, sondern das

Lieblingstier des Verstorbenen. Kelch mit kreuzweise eingeschnittenen Broten auf Grabmälern geht nicht auf das Abendmal, sondern auf den Beruf des Toten im Leben. Kelterung von Trauben durch Kinder soll nicht „den Opfertod Christi“ bedeuten, sondern, sofern es nicht bloß Zierwerk ist, an den Wein der Freuden, den seligen Genuss im anderen Leben, erinnern. So bedeuten Körbe voll Obst nicht „die vergängliche Weltlust“, sondern den Genuss im himmlischen Garten. Körbe mit Broten, vor denen Christus steht, sind in Erinnerung an das Speisungswunder Sinnbilder des gesegneten Brotes im Abendmal, als Mittel des Lebens in Ewigkeit. Kreuz, im 4. Jarh. aufgekommen, wurde vom 5. Jarh. an das verbreitetste Christenzeichen (s. d. Art. Bd. VIII, S. 270). Kranz und Krone Siegeszeichen und Zierrat; im Bilde einer Eheschließung schwebt die Krone über dem Altar wol als Zeichen der gegen die Versuchung des Fleisches siegreich bewarten Jungfräulichkeit (das „Ehrenkränzchen“). Lamm nach Joh. 1, 29; Apok. 5, 6 in Mosaiken häufig Sinnbild Christi, mit Nimbus versehen und einen Kreuzstab, an dem später eine Siegesfane, im rechten Vorderfuße oder über der Schulter haltend, auch mit einem Kreuze auf dem Haupte. Paulinus von Nola schildert, wie ihm „aus feuriger Wolke die Krone reichet der Vater“. Auch in einem Lorbeerkranze, dem Zeichen des Sieges, sieht man es stehen. Auf einem Hügel stehend, von dem vier Ströme herabfließen und an dessen Faß einige Schafe stehen, bedeutet es das durch Christus wider erschlossene Paradies. Leier, nach Clemens von Alex. eine beliebte Verzierung auf Siegelringen, hat kaum eine Beziehung auf Eph. 5, 19. Lampe bedeutet das Licht des Lebens in der Ewigkeit und erinnert an die in dasselbe eingelassenen klugen Jungfrauen; auf Grabstätten gemalt soll es auch wol nur Erinnerung sein an das einstige Geschäft des Verstorbenen. Leuchter in einem Katakombenbilde zu zweien auf dem Querarm des Kreuzes stehend, bedeuten, dass das Licht des Lebens stralt in die Todesnacht. Der siebenarmige Leuchter ist Sinnbild Christi, des Lichtes der Welt (Joh. 8, 12). Löwe (s. Evangelisten); ein Mann zwischen zwei Löwen ist Daniel als Bild der Errettung aus dem Tode. Mensch ebendaselbst wie auch Ochse. Bei Cassiodor zu Ps. 8 und 45, ist der Ochse Bild der praedicatores, qui pectora hominum feliciter exarantes in eorum sensus coelestis verbi semina fructuosa condunt. Ochse und Taube auf einem Grabstein unter dem Brustbild eines römischen Presbyters soll nach älterer Erklärung „die Rechtschaffenheit und Arbeitsamkeit des christlichen Lehrers“ (Daniel in der Grube dabei und Moses den Felsen schlagend soll „Glaubensmut und Gottvertrauen“!) andeuten; warscheinlich aber bedeutet Taube und Ochse die Vorliebe des Verstorbenen für Landwirtschaft. Ofen, Feuerofen mit den drei Jünglingen deutet auf die Erlösung vom Tode; one die drei, nur mit drei Flammen oder drei Öffnungen bezeichnet er bloß den früheren Beruf des Verstorbenen, nicht „den Ofen der Trübsal“. Ölzweig ist Zeichen des Friedens; in einem Katakombenbilde schwebt die Taube mit dem Ölzweig über den drei Jünglingen im Feuerofen: Zeichen der Errettung vom Tode, wie bei Noah. Orpheus s. oben. Palmbaum, nach Plin. hist. nat. XIII, 9 findet sich in Niederägypten ein einziger Palmbaum, welcher, wenn er ausstirbt, aus sich selbst wider aufwachsen soll. Aus der Übereinstimmung des Namens und der Natur erklärt sich die auf altchristlichen Denkmälern vorhandene Verbindung des Vogels Phönix mit der Palme zum Sinnbild der Auferstehung und des ewigen Lebens. In den Katakomben steht Christus neben einem Palmbaum nach dem Spruch „Ich bin die Auferstehung ꝛc.“. Vom 4. Jarhundert ab erscheint in den Kirchen ein Palmbaum je zwischen zwei Aposteln nicht sowol als „Bezeichnung des Ortes und Landes, wo Christus mit seinen Jüngern gewandelt, weil bei den Alten der Palmbaum Sinnbild von Judäa, dem Palmenland, war“, sondern mit Bezug auf Ps. 92, 13 und etwa auch Apok. 22, 2; Ezech. 47, 12. Palmzweige, in den Händen der Märtyrer, Apostel und Heiligen Zeichen des Sieges über Sünde und Tod, häufig auf altchristlichen Gräbern, auch von Kindern (also nicht alle Palmenträger Märtyrer!) Pelikan, der altheidnische fabelhafte Vogel, ist schon auf Säulenknäufen der sehr alten Kirche des heiligen Cäsarius in Rom zu sehen, wie er sich die Brust

öffnet, um seine toten Jungen mit seinem Herzblut zu besprengen und dadurch sie ins Leben zurückzurufen: Bild des sein Blut für die Welt vergießenden und dadurch sie vom Tode rettenden Christus. Pfeiler: Eingangspforte zum Paradiese. Pferd, stehend oder laufend, auch mit dem Monogramm Christi gezeichnet, soll in den Katakomben an den Verstorbenen als Pferdebesitzer oder Pferdeknecht oder auch (auf dem Grabmal eines Knaben) als Pferdeliebhaber erinnern. (Vgl. V. Schultze im Christl. Kunstblatt 1881, 3.) Phönix s. oben. Quelle von Moses aus dem toten Felsen geschlagen: ewiges Leben. Ring über dem Altare schwebend: eheliche Verbindung. Rosse mit Palmzweigen auf dem Kopf einer Fane zurennend sind nicht Sinnbilder „schnellen Hineilens zum himmlischen Ziele" oder des „Sieges über den Tod", sondern wie auf antiken Grabmälern Bezeichnung des Verstorbenen als Cirkusdiener oder -Sieger. Säemann: Christus das Satkorn zum ewigen Leben ausstreuend; aber auch bloß Bezeichnung des Verstorbenen als Landmann. Schafe in der Umgebung des guten Hirten: die Gläubigen (Joh. 10, 1); sonst auf alten Steinsärgen und Mosaiken bedeuten sie die Apostel (Luc. 10, 3). Schiff, sehr häufig auf Lampen, Ringen, Grabmälern dargestellt, wie günstiger Wind in die Segel bläst, dabei die Taube auf dem Maste und das Kreuz als Anker, ein Leuchtturm am Ufer: selige Heimfart in den Himmel. Eine in den Katakomben gefundene eherne Lampe hat die Gestalt eines Schiffes mit Kreuz, Mastbaum und Segel, Christus lenkt es als Steuermann, Petrus vorn schaut ängstlich aufs Meer: das ist das Schiff der Kirche. Bei Ambrosius ist der Mast mit der Querstange das Kreuz, welches das Schiff allein vor dem Untergange behütet. Schlange: der Teufel, das Heidentum. Auf einem Sarkophag des 4. Jarh. ist die Schlange um einen Palmbaum gewunden und ein Jüngling reicht ihr über einen Opferaltar hin vier Kuchen: wie die Schlange der Eva die verbotene Frucht gab zum Tode, so hat Christus (im Bilde Daniels) der Schlange den Tod eingegeben. Seepferde mit Fischschwänzen, in den Katakomben gedankenlose Benützung heidnischer Sinnbilder glücklicher Überfart über den Styx ins Elysium. Ebenso die fischschwänzigen Sirenen (s. oben). Taube, in den Katakomben meist Sinnbild der Rettung aus den Fluten des Todes, seltener des h. Geistes (s. oben). Vögel, Früchte pickend, sind nicht „Sinnbilder der Vergänglichkeit", sondern, wo sie nicht bloß Zierwerk sind, Andeutung des seligen Genusses im anderen Leben. Nach Tertullian sind Vögel, mit den Flügeln ein Kreuz bildend und himmelan schwebend, Sinnbilder der Märtyrer. Wagen mit zurückgelegter Deichsel nicht „vollendeter Lebenslauf", sondern Bezeichnung des in der Gruft Ruhenden als Furmann. Wage nicht Sinnbild „der ewigen Gerechtigkeit", sondern Zeichen des Verstorbenen als Kaufmann. Weinstock, Weinrebe, Weinlaub, daran Vögel sitzen und Kinder beschäftigt sind mit Traubenlesen, — nicht „Christus als der Weinstock" oder „sein Blut im Abendmal gegeben" oder „die Christen als die Reben" oder „der Weinberg des Herrn", sondern entweder nur Zierwerk oder Andeutung des himmlischen Freudengenusses für den im Glauben Heimgegangenen. Widder kommt auf altchristlichen Denkmälern auch statt des Gotteslammes vor, die Hörner wären dann Bild der Kraft. Auf einem Katakombenbilde trägt der Widder den krummen Hirtenstab. Den frommen Schafen gegenüber sind die Sünder als Böcke gestellt. Zange in den Katakomben ist nicht „Zeichen eines Märtyrers", sondern bezeichnet das Handwerkszeug des Verstorbenen. Ziegenbock, vom guten Hirten auf der Schulter getragen, soll Bild des verlorenen und widergewonnenen Sünders sein.

Gegenüber der meist so einfachen, klaren, gesunden Bildersprache der altchristlichen Zeit erscheint die Kirche des Mittelalters mit ihrer weit ausgesponnenen Symbolik und Mythologie, die sich besonders der Marien- und Heiligenverehrung zu Dienst gestellt hat, gewissermaßen als ein Rückfall ins Jüdische und Heidnische. Eine ganze Reihe von Schriftstellern machte es sich zur Aufgabe, alles zu symbolisieren und zu allegorisieren. Spitzfindigkeit und Phantastik überbietet sich unerschöpflich in oft schrankenloser Willkür, heilige Personen, Dinge, Zeiten und Orte an- und auszudeuten. Der h. Bernhard hat ein Werk von drei-

zig Kapiteln allein über die Symbolik des Weinstocks geschrieben. Die Verirrung und Verwirrung steigt noch dadurch, dass ein und derselbe Gegenstand den ganz entgegengesetzten Deutungen unterliegt. Christus heißt der Morgenstern, ebenso die Maria, welche über den Sturmnächten der Meere (Maria und maria!) als maris stella aufgeht. Das Blut Christi, durch dessen Vergießung die alte Nacht des Heidentums überwunden ist, ebenso die h. Jungfrau, durch welche die Sonne der Geister, Christus, geboren ist, heißt die Morgenröte. Wie Christus der verheißene Schlangentreter ist, so hat Maria die Schlange nach der falschen Übersetzung der Vulg. 1 Mos. 3, 15 unter den Füßen. Der große Standleuchter ist nach W. Durandus Sinnbild des guten Werkes, welches andere durch gutes Beispiel anzündet, nach Hrabanus Maurus und Hugo von St. Victor die Kirche; wie diese auf dem Glauben an die Dreieinigkeit, so steht der Leuchter auf drei Füßen nach Richard von St. Victor. In unzäligen Beispielen zeigt sich die Sucht, allenthalben in der Bibel und in der Natur Vor-, Ab- und Gegenbilder auf die Maria als das Wunder aller Wunder finden zu wollen, um wenigstens durch Gleichnis und Symbol das Unbegreifliche fassbar zu machen. Die unbefleckte Jungfräulichkeit der Maria musste im brennenden und doch nicht verbrannten Busch, im trockenen und doch blühenden Stab Aarons, in dem mitten im Tau trocken gebliebenen Fell Gideons (welches von Isidorus Hispalus noch auf die Kirche bezogen worden ist), in der verschlossenen Pforte bei Ezechiel, durch welche der Herr ging, in dem versiegelten Brunnen und verschlossenen Garten des hohen Liedes bedeutet sein. In der goldenen Schmiede Konrads von Würzburg kommt dazu noch eine Menge von Sinnbildern aus der Natur; ja auch die heidnische Fabel musste zu Vergleichungen herhalten. Maria selbst war im Grunde nur das Symbol der Kirche, welche widerum auf die verschiedenste, oft sinnige, oft gesuchte Weise versinnbildlicht wurde, so durch den Granatapfel mit seinen vielen süßen Fruchtkernen und durch den Tetrammorph, das Tier mit vier (Evangelisten-) Köpfen. — Die Symbolik der göttlichen Personen hat am ausfürlichsten zusammengestellt Didron in seiner Histoire de Dieu, Paris 1843. Vgl. auch den 4. Band der „Geschichte der bildenden Künste“ von Schnaase. Der Priester und Geistliche wird symbolisiert, abgesehen von der Kleidung, durch Kelch, Buch und die Tonsur, als dem Sinnbild der Dornenkrone Jesu. Die Heiligen haben neben dem Nimbus, dem Symbol der Göttlichkeit, ihre besonderen Abzeichen. Sie hat gesammelt und erläutert v. Radewitz 1834 (vermehrt im ersten Bande seiner gesammelten Schriften 1852); A. von Malortie: „Die Attribute der Heiligen“, Hannover 1845; Didron, Manuel d'iconographie chrétienne, Paris 1845; Wessely; Otte, Handbuch der christlichen Kunstarchäologie von Ernst Wernicke, Band 1, S. 561 ff. (Leipzig 1883). Wolfgang Menzels „Christliche Symbolik“, Regensburg 1854, ist ein ganz unkritisches Sammelwerk. Über die heiligen Geräte und Kleidungen s. Dr. Bocks „Forschungen und Sammlungen“, Augustis und Binterims „Denkwürdigkeiten“. — Durchaus sinnbildlich sind die nicht sakramentalen h. Handlungen, Weihungen und Segnungen: die Wasser-, Lichter-, Glocken-, Kerzen- und Kirchenweihe, das Weihwasser, das Emporheben der Finger: die drei Finger bei den Lateinern mit Bezug auf die Trinität; die große Osterkerze, welche zur Weihe des Taufwassers ins Wasser gesteckt wird, hat fünf Löcher, entsprechend den fünf Wunden Christi; die Kerze selber soll als Nachbild der feurigen Säule in der Wüste Sinnbild Christi, des Fürers zu Licht und Leben aus der Nacht der Sünde und des Grabes sein; das Wachs aber ist Sinnbild der Reinheit der menschlichen Natur, und das Verbrennen des Wachses Sinnbild des Opfertodes Christi. — Über die Symbolik der heil. Räume hat am ausfürlichsten Kreuser „Der christliche Kirchenbau“ 1850 u. 1851, vor ihm Stieglitz in den „Beiträgen zur Geschichte der Ausbildung der Baukunst“ und in seiner Geschichte der Kunst, auch Heideloff, Hoffstadt, neuerdings G. Weber „Die Sprache der Steine, ein Beitrag zur Symbolik der kirchl. Baukunst“ 1881 gehandelt. Vom ersten Grundstein bis zum obersten Dache wurde alles geistlich gedeutet: das gotische Dreiblatt soll die Dreieinigkeit, das Vierblatt die vier Evangelisten und Kardinaltugenden, das Siebenblatt die sieben Sakramente, die Fisch-

blase Christus, den „Fisch“, die Radien der Fensterrose die Kreuznägel Christi, das einzelne Rosenblatt „die reinste der Rose“, Maria, bedeuten! Die „Kreuzblumen“ auf den Turmspitzen und Fialen, die doch aus reinem Bau- und Formtriebe erwachsen sind, wurde gleicherweise ausgedeutet; in den „Krabben“ an Türmen und Giebeln sah man Fußstapfen der Himmelskönigin, oder die „Frauenschuhe, in denen Maria zum Himmel stieg“. Hiegegen hat Schnaase im 4. Bande seiner Kunstgeschichte nicht einmal die Grundform des Kreuzes an Kirchen, geschweige die übrigen Formen als ursprünglich sinnbildlich gemeinte gelten lassen. Fast nur die „Orientirung“ der Kirchen im Anschluss an die alte Sitte, sich beim Gebet gegen Osten zu wenden, ist wirklich symbolisch; alle andere Sinnbildlichkeit ist nur theologisch hineingeheimnist oder poetisch und volkstümlich ausgesponnen. In den Fußstapfen der allegorisirenden Kirchenväter hat am gründlichsten Wilh. Durandus, Bischof von Mende in Frankreich am Ende des 13. Jarhunderts, alles, was er auftreiben und ersinnen konnte, in dem großen Sammelwerke „De ratione divini officii“ vereinigt. Grundlegende Quellen dieser mittelalterlichen Symbolik sind des Eucherius, Bischofs von Lyon († 450) Liber formularum spiritualis intelligentiae (in Max. Bibl. Patr. Lugd. VI), und das Werk des Pseudo-Melito von Sardes aus dem 11. Jarhundert. Ausgiebig ist das Sammelwerk von Pitra, Spicilegium Solesmense (tom. II, III) in quo vet. praecipui autores de re symbolica proferuntur et illustrantur, Paris 1855. Über die Litteratur der Physiologen und Bestiarii und ihrer fabelhaften Tierbeschreibungen mit symbolisch-erbaulicher Deutung, sowie der „Moralitäten“ mit ihren erbaulichen Betrachtungen über Naturwesen (z. B. Petrus Damiani, De bono religiosi statu et variarum animantium tropologiis; „Tugent und Sünd“, Augsburg 1482, und Dyalogus der Kreaturen, Köln 1498; der Physiologus des späteren Mittelalters ist herausgegeben von Karajan in den deutschen Sprachdenkmälern des 12. Jarh. 1846), s. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft I, 1877. Daſs diese Natur- und Tierbücher die Quellen der in Spuren orientalischer Vorbilder gehenden sinnbildenden Kunst des Mittelalters und ihrer Löwen, Greifen, Drachen, Adler, Hirsche, Centauren, Sirenen u. s. w. gewesen sind, hat zuerst G. Heiden nachgewiesen in der Schrift: „Über Tiersymbolik“ 1849. Gegenüber von Werken wie Dr. Kleins „Versuch einer historisch-symbolischen Ausdeutung der Bauformen und Portal-Reliefs zu Großenlinden bei Gießen“ 1857, auch Puttrichs „Systematische Darstellung der mittelalterlichen Kunst“, ferner Dr. Dursch, „Der symbolische Charakter der christlichen Religion und Kunst“, Schaffhausen, Hurter 1860 hat Anton Springer in seinen „Ikonographischen Studien“ (1861) Ban gebrochen für eine gesundere und gründlichere Erklärung mittelalterlicher Bildmotive. (Vgl. Christliches Kunstblatt, Stuttgart 1883, S. 36.) Er hat nachgewiesen, wie die Mehrzal der Bildmotive in der Kunst aus der volkstümlichen Poesie, aus den dramatischen Mysterien ꝛc. des Mittelalters geschöpft ist, für dessen Anschauungen das 13. Jarhundert eine entschiedene Wende bildet, sofern vom 14. Jarh. an mehr die historische als die symbolische Darstellungsweise sich geltend macht.

Die gangbarsten mittelalterlichen Sinnbilder sind: Adler: der Ev. Johannes. Affe: der Teufel, simia dei. Antilope, mit ihren beiden sägenartigen Hörnern in Weinranken verwickelt: die der Sinnenlust unterliegende Seele trotz ihrer Kenntnis der beiden Testamente. Apfelbaum: Sündenfall. Bär: der Teufel. Basilisk: der Schlangenkönig, ein Vogel mit Krone und Schlangenschweif, Basiliskeneier ausbrütend, ein fabelhaftes Untier, das durch seinen Blick tötet. Baum, grün mit roten Ästen oder in Rosen ausgehend: das lebenbringende Kreuz, an dem Christus sein Blut vergossen. Bienenkorb: Beredsamkeit (Spr. Sal. 16, 24). Buch, in den Händen Christi und der Apostel: das N. Testament. Bock: Teufel. Bundeslade: Mutterleib der Maria. Busch, feuriger: die durch Jesu Geburt unverletzte Jungfräulichkeit der Maria. Centaur: das Tierische im Menschen; mit Bogen und Pfeil (Eph. 6, 16) der Teufel; auch musizierend dargestellt gleich den verlockenden Sirenen. Der Tierleib des Centauren vom Esel genommen (onocentaurus) ist auch Bild des Doppelzüngi-

gen, nach Dante sogar Sinnbild der beiden Naturen Christi. Drache: (Apok. 12) der Teufel; der Höllenschlund. Edelsteine: die verschiedenen Tugenden, auch Propheten und Apostel und Taten der Heiligen. Eidechse: das sonnige Licht. Einhorn (das sich nur von einer Jungfrau fangen läſst) auf dem Schoße der Maria: Menschwerdung Christi (Luc. 1, 69 „ein Horn des Heiles"). Elefant: Keuschheit. Esel, der nach Futter brüllende (falsche Lesung von Hiob 6, 5): der nach Seelen hungernde Teufel. Eva (umgekehrt Ave Luc. 1, 28): Maria. Farbe, weiß: Unschuld und Freude (der Engel und Heiligen); rot: Liebe und Opferblut; grün: Hoffnung; blau: Demut, Buße; schwarz: Tod und Trauer. Fels: Christus (1 Kor. 10, 4). Fisch: Christus; Fische: Christen. Auch Bild der Gesundheit („gesund wie ein Fisch"); aber auch Sinnbild des Bösen (wegen seines Aufenthaltes in der dunkeln Tiefe). Fuchs, predigend: Irrlehrer; um Vögel zu fangen sich tot stellend: der Teufel. Gefäß mit Manna: Empfängnis vom heil. Geist (2 Mos. 16, 33), auch das h. Abendmal („Himmelsbrod"). Gigant (Ps. 19, 6 nach der Vulgata) aus einer Tumba hervorgehend: das Hervorgehen Christi aus dem jungfräulichen Mutterschoß der Maria. Granatapfel: Jesus im Leib der Maria; auch die sich selbst hingebende Liebe Christi und die Kirche Christi. Hahn: Wachsamkeit, namentlich über den reinen Glauben: Orthodoxie; der Hahnenschrei vertreibt die bösen Geister der Finsternis, daher die Wetterhähne auf den Kirchtürmen. Hand, aus den Wolken: Gottes Allmacht (Ps. 144, 7); mit ausgereckten Schwurfingern: des Herrn Warhaftigkeit. Hase (λαγώς — λόγος) der von den Sünden gehetzte, zum Heile fliehende Mensch. Hirsch, Feind der Schlange, die er durch seinen Atem aus ihrem Loche vertreibt und dann verschlingt (Bild Christi, auch der Apostel); um von dem Gift nicht zu sterben, eilt er zu frischem Wasser (Ps. 42, 1) durch das er, mit Verlust seines Hares und Geweihes, zu neuem Leben geboren wird: Buße und Verlangen nach der heilsamen Taufe. Hund, schwarz und weiß gefleckt: Dominikus und Dominikaner; auf Grabmälern der unter die Füße getretene Satan (Röm. 16, 20) die überwundene Versuchung zur Sünde (nicht „Bild der Treue"). Jagdhunde: die Bußprediger; Jagdtiere: die einzelnen Sünden; Jagdscenen: Bekehrung der Sünder. Kelch: Priesterstand. Kugel, Reichsapfel: die Welt. Kreuz auf Grabmälern und sonst allgemeines Zeichen des Gestorbenseins im Glauben an den Gekreuzigten. Lamm (s. oben). Das Trullanische Konzil zu Konstantinopel (692) verbot die Darstellung Christi als Lamm: statt dieses von Johannes dem Täufer gebrauchten schattenhaften Bildes solle das Vollkommene auch mit Farben vor aller Augen gestellt werden, nämlich „die menschliche Gestalt Christi, unsers Gottes, welcher der Welt Sünde getragen, damit wir so die Hoheit der Erniedrigung des göttlichen Wortes erkennen und zur Erinnerung seines Wandels im Fleisch, seiner Leiden und seines seligmachenden Todes und der daraus entstandenen Welterlösung geleitet werden". Der Papst Sergius verwarf diese Bestimmung, erst Hadrian I. genehmigte sie. Sergius III. im 10. Jarh. ließ ein Lamm aus Gold mit Edelsteinen verfertigen. Die Agnus Dei, runde Scheiben von Wachs mit dem Gepräge des Lammes, vom Papste geweiht, auf dem Altar von den Gläubigen geküſst und den Kindern als Amulet gegen Zauber angehängt, wurden im Mittelalter allgemein. Lilie: Keuschheit. Löwe, an Kirchtüren: Wächter des Heiligtums; Christus (Apok. 5, 5); der Teufel (1 Petr. 5, 8); unter den Füßen der Heiligen und Verstorbenen: der überwundene Versucher; der gejagte Löwe, der mit seinem Schwanze seine Spur verwischt: Selbsterniedrigung des Gottessones; sein totgeborenes Junges am dritten Tag durch Anhauchen oder Anbrüllen erweckend: Auferweckung Christi (1 Mos. 49, 9; 4 Mos. 24, 9) auch Empfängnis der Maria one Zutun eines Mannes; Löwin mit Jungen nach Ezech. 19, 2: Maria. Nachteule, unreines Tier (3 Mos. 11, 16) der Finsternis: die Juden. Panther, liegt, wenn er satt ist, drei Tage in seiner Höhle, steht dann auf und brüllt, gibt zugleich einen so lieblichen Geruch von sich, daſs alle Tiere herbeigelockt werden, nur der Drache fürchtet und verkriecht sich und bleibt in seiner Höhle wie tot liegen: Christi Grabesruhe, Auferstehung und Sieg über den Satan. Papagei, glänzend wie eine grüne Wiese und doch nicht wie Gras

beregnet: Jungfräulichkeit der Maria. Pelikan (Ps. 102, 7) beißt seine bösen nach ihm pickenden Jungen tot, über welche die Mutter nach drei Tagen ihr eigenes Herzblut gießt, sodaſs sie wider lebendig werden: Opfertod Christi, Jungfräulichkeit der Maria, die Mutter Kirche. Pfeile: Pest, Hunger und Krieg. Pfau: die Juden bei Hieronymus, später der Teufel mit seiner Eitelkeit und Hoffart. Quell, vergittert, verschlossen: die Jungfrau Maria (Hohel. 4, 15). Rabe im Gegensatz zur Taube Noahs im Sumpfe bei dem Aase bleibend: die Sünde, der Teufel. Ring, aus dem ein Engel schaut: der geöffnete Himmel. Rose, fünfblätterig an Beichtstülen (sub rosa): Verschwiegenheit. Rosen, fünf rote: die fünf Todeswunden Jesu. Satyr: Wollüstiger, Teufel. Schädel, Totenschädel am Fuße des Kreuzes bedeutet nicht die „Schädelstätte", sondern, daſs (nach Hieronymus, Epiphanius und Ambrosius) Tod und Grab Adams auf Golgatha gewesen sein soll. Schiff: die Kirche (als Arche Noah allein rettend, als Schifflein Petri nicht untergehend). Schlange (1 Mos. 3): der Teufel. Schriftrolle, in den Händen der Propheten: das Alte Testament; in den Händen der Apostel: das Glaubensbekenntnis. Schwan, mit süßen Tönen seinem nahen Tode entgegengehend: fröhlicher Märtyrertod. Schwein: Judentum; Gefräßigkeit. Sirene: verlockende Weltlust, der Teufel. Sonne und Mond: geistliche und weltliche Macht; bei Christusbildern: Ewigkeit und Gottheit. Sonne, Mond u. Sterne: Reinheit, Schönheit u. Allmacht der Himmelskönigin, der Maria (stella maris). Stab Aarons, der sproſst: die Jungfrau Maria. Taube: der h. Geist. Thor, verschlossen (Ez. 44): Maria die Jungfrau als Mutter Jesu. Turm (Hohel. 4, 4; 7, 4): Maria, die unangetastete. Vließ Gideons: himmlische Befruchtung der Maria (Richter 6, 37). Weintraube: Christi Blut, Abendmal. Widder: Apostel und Bischof; nach 1 Mos. 22, 13 und 3 Mos. 16, 15 der Versöner; nach Hrabanus Maurus: iracundia. Ziege, wegen der Neigung zum Klettern: Stolz; Ziegenbock: Wollust; der Teufel. (Vgl. Otte, Handbuch der christl. Archäol. v. E. Wernicke, S. 481 ff.) — Auch die Zalen haben im A. und N. Testament, namentlich in der Apokalypse, ihre besondere Symbolik: Drei bezeichnet die Gottheit, vier die Welt, sieben Gott und Welt, zehn die irdische, zwölf die himmlische Vollzal (s. Bähr, Symbolik). —

Die evangelische Kirche ist in Bezug auf Symbolik nicht schöpferisch gewesen. Sie wollte von Anfang an nichts als das lautere Wort. Zwar hat sich auch bei Luther eine Neigung zum Allegorisieren und Symbolisieren erhalten und dieselbe hat bei einem Valerius Herberger den Höhepunkt der Naivetät erreicht; aber zu bestimmter oder gar neuer Ausprägung von gemeinkirchlichen Sinnbildern ist es nicht gekommen. Die reformierte Kirche hat sogar das alte christliche Gemeinzeichen, das Kreuz samt dem Altar hinweggetan. Die lutherische Kirche hat aus der mittelalterlichen behalten, was evangelisch begründet und erlaubt war. Aber das Verständnis für das Alte ging bald verloren und zur Neuerzeugung fehlte es an Trieb und Kraft. Die allegorischen Bilder in den späteren Bilderbibeln, in Arnds wahrem Christenthum und dergl. sind trockene und frostige Verstandeserzeugnisse, die nicht zum Gemeingut des Volkes werden können. Alles was die moderne christliche Phantasie zu erfinden wuſste, war, außer etwa Ähre und Traube als Sinnbild des hl. Abendmals, das Auge Gottes und das (übrigens aus der Kabbala herübergenommene) Dreieck für die Dreieinigkeit! In Kirchen und auf die Gräber kam durch die Renaissance sogar wider heidnisches Sinnbild: der Sensenmann, der Genius mit dem Schmetterling und mit der umgestürzten Fackel, der Mohn, der nur den dumpfen „ewigen" Schlaf, nicht das christliche Entschlafen zur frohen Urständ andeutet, die abgebrochene Säule und was sonst Bilder der Trostlosigkeit und Vergänglichkeit sind. (Vgl. Christl. Kunstblatt 1883, 2 über den evang. Friedhof und seinen Schmuck.) Die kirchliche Restauration auf katholischem Gebiete hat die alten Typen wider aufgenommen trotz dem Widerspruch Wessenbergs in seiner Schrift „Die christlichen Bilder". Was die evangelische Kirche sich noch am meisten aus der früheren erhalten hat, ist die Symbolik der hl. Zeiten im Kirchenjar. Der Gemeinde ist freilich auch dafür das Verständnis sehr abhanden gekommen. Den Theologen hat, zumeist aus dem

alten Durandus und aus Jak. de Voragine schöpfend, zu neuem Verständnis verhelfen wollen Dr. Fr. Strauß „Das evang. Kirchenjar“, 1850, sowie: „Der christliche Kultus“, von Dr. Alt, 2. Abth., 2. Aufl., 1858. Praktisch hat neuerdings die Paramentik dem Sinnbild auch in der evangelischen Kirche einigen Boden erobert. Das Lamm Gottes, das Monogramm Christi aus dem A und O., die Passionsblume, die Lilie, die Rose (für die 5 Wunden Christi), die Passionswerkzeuge, der Löwe, Fisch, Hirsch, Drache, die Schlange sollten von der Bibel her wider gemeinverständlich werden können, wenn sie dem evang. Volke beschaulich und erbaulich vorgefürt werden. Sinnig und keusch hat namentlich ein Glied der sonst kirchlicher Kunst abholden Brüdergemeinde, Eugen Beck in Herrnhut, Hand in Hand mit Pastor Meurer in Callenberg (Altarschmuck, ein Beitrag zur Paramentik in der ev. Kirche, Leipzig 1867, und Kirchenbau, Leipzig 1877) in gleicher Richtung wie Löhe in Neuendettelsau (vgl. Christliches Kunstblatt, 1879 Nr. 9, 1881 Nr. 1) die Sprache des Symbols, welche „eindringlicher ist als die bloße Lehre“, wie Schnaase im Christl. Kunstblatt 1860, Nr. 8 mit Recht sagt, wider zu lehren begonnen. (Vgl. „Löwe und Lamm“ von E. Beck im christl. Kunstblatt 1884.) Es wird ein Segen für die evang. Kirche sein, wenn aus dem reichen und noch so wenig bekannten Schatze biblischer und altkirchlicher Symbolik noch weiter und tiefer geschöpft wird. **H. Merz.**

Sirach, s. Apokryphen des Alten Testaments, Bd. I, S. 509.

Siricius, Papst vom Dezember 384 bis 26. November 398, gehört zu den römischen Bischöfen zweiter oder dritter Größe, die gleichwol für die Entwickelung des Papsttums von Bedeutung sind. Bei ihm beruht dieselbe darauf, daſs er durchdrungen von der Überzeugung, eine Verpflichtung zur Aufsicht über die ganze Kirche zu haben (ep. ad Himer. 8), nach allen Seiten hin seine Dekrete erließ. Es war nichts Neues, daſs die römische Kirche, die einzige apostolische Kirche des Abendlandes, über Fragen des kirchlichen Glaubens und kirchlichen Rechts an andere Kirchen Mitteilungen und Manungen richtete. Siricius tat das Gleiche, nur leitete er Recht und Pflicht dazu prinzipiell aus seiner Stellung in der Kirche ab (ep. ad. Himer.) und behauptet er infolge dessen nachdrücklich die gesetzliche Kraft der römischen Dekrete und ihre Allgemeingiltigkeit (ep. ad Him. 2, ad orthodox. per div. prov.) wie er sie denn auch den canones gleichgestellt (ib. 19). Er forderte für seine Dekrete Bekanntmachung in den weitesten Kreisen, nach dem liber pontif. auch Aufbewarung in den kirchlichen Archiven. Dadurch vermehrte er den römischen Einfluſs ungemein; er bereitete den Gründern des Papsttums, Innocenz I. und Leo d. Gr., die Ban.

Sein erstes Dekret war die Antwort auf eine noch an Damasus gerichtete Anfrage des Bischofs Himerius von Tarraco; es handelte sich darin um die Frage nach der Widertaufe übertretender Arianer, die Siricius verwarf; um die Festhaltung von Ostern und Pfingsten als Taufzeit; um die Behandlung, welche die Kirche gegenüber von reuigen Abtrünnigen, von Pönitenten, die die Pönitenz brachen, von unzüchtigen Religiosen, verheirateten Priestern anzuwenden habe, um die Auflösung von Verlöbnissen, welche den priesterlichen Segen erhalten hatten, endlich um die Disziplin der Kleriker.

Inhaltlich nahe verwandt mit diesen Bestimmungen sind die Beschlüsse der von Siricius am 6. Jan. 386 gehaltenen römischen Synode; neu sind nur einzelne Kanones, wie der erste, wonach keine Ordination one Vorwissen des Papstes, bezw. des Metropoliten stattfinden solle, und der zweite, wonach nie eine Ordination durch einen einzigen Bischof vorgenommen werden dürfe. Die Beschlüsse dieser römischen Synode teilte Siricius den afrikanischen Bischöfen zur Beobachtung mit. Noch ein drittesmal erließ er ein allgemeines Dekret in Sachen der Disziplin des Klerus.

Was sonst von Siricius berichtet wird, ist von geringerer Bedeutung. Illyrien gegenüber setzte er die Politik des Damasus fort, durch Thessalonich Illyrien zu beherrschen und durch Illyrien sich eine Türe ins Morgenland offen zu halten. Indem er sich gegen die künen Sätze Jovinians erklärte (röm. Syn.

v. 390), machte er sich zum Interpreten der bereits allgemeinen Überzeugung, für welche die von Jovinian vertretene Warheit unerträglich war.

Briefe des Siricius bei Coustant, Epist. Rom. pontif., bei Migne, t. 13; Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. Roman. p. 40; Prosper, Chronicon ad ann. 384; Biographie im lib. pontif.; Bower-Rambach, Unparth. Historie der röm. Päpste, I, S. 360; Hefele, Conziliengeschichte II, S. 45 ff.; Langen, Geschichte der römischen Kirche, S. 611. **Hauck.**

Sirmond, Jakob, neben Petavius der bedeutendste katholische Theologe Frankreichs, ist geboren den 12. Oktober 1559 zu Riom, gestorben den 7. Okt. 1651 zu Paris. Im J. 1576 in den Jesuitenorden eingetreten, wurde S. nach Absolvirung seiner Studien und fünfjäriger Verwendung im Lehramt (unter seinen Schülern war auch Franz von Sales) 1590 nach Rom berufen, wo er 16 Jare hindurch Sekretär des Ordensgenerals Aquaviva war, nebenbei aber unermüdet die Schätze der vatikanischen Bibliothek und anderer Sammlungen durchforschte und neben Vergleichung von Texten noch ungedruckte Handschriften mit sachkundiger Auswal und in solcher Masse abschrieb, daſs er nicht nur dem Baronius viele von diesem mit öffentlichem Dank anerkannte Beiträge zu seinen Annalen lieferte, sondern auch nach seiner 1608 erfolgten Rückkehr nach Frankreich, wo er neuerdings viele glückliche handschriftliche Funde machte, seit 1610 fast alle Jare irgend eine Novität veröffentlichte und überdies andere Ordensgenossen bei ihren Studien und Arbeiten unterstützte. — Sirmond war nur Gelehrter; was seine politische Stellung betrifft, so gehörte er zu den Jesuiten, welche sich am 22. Februar 1612 vor dem Parlamente bereit erklärten, die Lehre der Sorbonne auch bezüglich der Erhaltung des Königs und der Freiheiten der gallikanischen Kirche zu befolgen, vgl. Perrens, L'église et l'état II, 92; über seine Teilnahme an der Condemnation des Suarez durch das Parlament ibid. p. 230, über beides auch Jourdain, Hist. de l'univ. de Paris p. 67. 78, und J. M. Prat, Recherches sur la comp. de Jésus III, 563 u. ö. — Seit 1612 in dem „Clermonter Kollegium" in Paris wonend, wurde S. 1617 Rektor desselben (s. Stanonik, Dion. Petavius, S. 27 f. und 108), 1637—1643 Beichtvater des Königs Ludwig XIII. Im J. 1645 reiste er zum drittenmale nach Rom, um, wie einst 1615 nach Aquavivas Tod, auch jetzt an der Wal eines neuen Ordensgenerals teilzunehmen. In ungebrochener Kraft des Körpers und Geistes blieb er litterarisch tätig bis an sein Ende. S.'s erste Publikation brachte die Werke Gottfrieds von Angers, Benediktinerabts zu Vendome, der von Papst Urban II. zum Cardinalat erhoben, von König Ludwig dem Dicken von Frankreich und von den Päpsten zu verschiedenen Geschäften verwendet wurde und außer vielen anderen schätzbaren Traktaten auch einen de investitura geschrieben hat: Goffridi abbatis Vindocinensis epistolae, opuscula, sermones (Par. 1610); schon im nächsten Jar erschien seine Ausgabe des Ennodius, in der er, trotzdem ihm nur Handschriften von geringem Wert zu Gebote standen, durch Gelehrsamkeit und richtiges kritisches Urteil einen erträglichen Text lieferte, den erst in unseren Tagen (1882) W. Hartels vortreffliche Ausgabe antiquirt hat. Darauf folgten, größtenteils bis dahin ungedruckt und von S. mit trefflichen Erläuterungen ausgestattet, Flodoardi hist. ecclesiae Remensis (1611), Fulgentius (Ruspensis) de veritate praedestinationis et gratiae (1612) und Excerpta contra Fabianum (1643), Valeriani episc. homiliae XX (1612), Petri Cellensis (s. oben XI, 547) epistolae (1613), die Werke des Apollinaris Sidonius (1614), Paschasii Radberti opera (1618), des galizischen Bischofs Idatius Chronicon et fasti consulares (1619), Marcellini comitis Illyriciani chronicon (1619), Anastasii bibliothecarii collectanea (1620), Facundus episc. Hermianensis pro defensione trium capitulorum concilii Calchedonensis (1629), S. Augustini novi sermones XL (1631), die Werke von Theodoretus in 4 Folianten (1642), Alcimus Avitus (1643), Hinkmar von Rheims (1645), Theodulfus Aurelianensis (1646). Die damals viel erörterte Prädestinationslehre veranlaſste S.'s Praedestinatus (1643), sowie seine Ausgaben von Rabani Epistolae tres adversus Gothescalcum (1647), Amolonis

epistola ad eundem (1649), S. Augustini sententiae de praedestinatione et gratia dei et de libero hominis arbitrio, Servati Lupi de tribus quaestionibus liber (1650) und seine Historia Praedestinatiana (1648). — Ausschließlich kirchenrechtlichen Inhaltes ist die Sammlung von 18 Konstitutionen, welche S. unter dem Titel Appendix codicis Theodosiani novis constitutionibus cumulatior (Par. 1631, beste Ausgabe von G. Hänel, Bonn 1844), deren Echtheit, Inhalt und Bedeutung ausfürlich erörtert ist von G. Hänel in den Prolegomena und von Fr. Maassen, Gesch. der Quellen und der Litter. des kanon. Rechts I, 792 bis 796. — Wichtig für die Kirchengeschichte waren die vier, in den opera varia IV, 1—244 wider abgedruckten, Schriften, worin S. 1618—1622 gegen Jac. Gothofredus und Cl. Salmasius (s. oben XIII, 308, wo auch die Litteratur verzeichnet ist) den Begriff und die Ausdehnung der regiones und ecclesiae suburbicariae festgestellt hat. Nach Beendigung dieses Streites wandte er sich zur Herausgabe wichtiger Capitularien: Karoli Calvi et successorum aliquot Franciae regum Capitula (1623). 1629 ließ er die Sammlung der meist noch unedirten Concilia antiqua Galliae, cum epistolis pontificum, principum constitutionibus, et aliis Gallicanae rei ecclesiasticae monimentis in drei Folianten (Supplementband von P. Delalande, S.'s Großneffen, Par. 1666), mit trefflichen Noten am Schluss jedes Bandes folgen; dieselbe gehört zu den besten Quellenwerken der früheren Zeit und hat S. sich damit einen dauernden Namen gemacht. Schon früher hatte er die Einleitung geschrieben zu den von ihm und verschiedenen anderen unter päpstlicher Ägide herausgegebenen, als Collectio Romana zubenannten Concilia generalia ecclesiae catholicae (Rom 1608—1612, vier Foliobände). Außerdem erwänen wir: Antirrheticus I et II de canone Arausiano (Synode von Orange), Diatribae duae de anno synodi Sirmiensis, sowie die treffliche Historia poenitentiae publicae, die S. im Alter von 92 Jaren (1651) verfasste. In prachtvoller Ausstattung finden sich die sämtlichen Produkte S.'scher Gelehrsamkeit vereinigt in seinen, dem König Ludwig XIV. gewidmeten, mit trefflichen Einleitungen von dem Herausgeber La Baune versehenen Opera varia nunc primum collecta, ex ipsius schedis emendatiora, notis posthumis, epistolis, et opusculis aliquibus auctiora. Accedunt S. Theodori Studitae epistolae, aliaque scripta dogmatica, nunquam antea graece vulgata, pleraque Sirmondo interprete (Par. 1696, widerholt Vened. 1728, fünf Foliobände, deren letzter ganz die Schriften Theodors von Studium enthält).

Quellen: Henr. Valesii oratio in obitum Jac. Sirmondi, Par. 1651; widerholt vor dem 1. Bande der Opera, denen der Herausgeber La Baune einen guten Lebensabriss vorausgeschickt hat; Aug. de Backer, Bibl. des écrivains de la comp. de Jésus, Nouv. éd. tom. III, 801—814 (= erste Ausgabe 2. série, 558—568), wo sämtliche (auch die ungedruckten) Schriften von Sirmond und die Litteratur über ihn verzeichnet sind. **G. Laubmann.**

Sisinnius. Von Männern dieses Namens sind zu erwänen: 1) Der Papst Sisinnius. Er war von Geburt ein Syrer, bereits ein kranker Mann als er nach einer Sedisvakanz von drei Monaten gewält wurde; er fürte den Pontifikat denn auch nur vom 18. Januar bis 7. Februar 708. Das Papstbuch weiß von ihm nichts zu berichten, als dass er Vorbereitungen zur Widerherstellung der Stadtmauer traf. — 2) Der novatianische Bischof Sisinnius von Konstantinopel. Er war Mitschüler Julians bei dem Philosophen Maximus, trat dann in den kirchlichen Dienst und war schon als Lektor ein einflussreiches Glied der novatianischen Gemeinde; schließlich wurde er ihr Bischof. Sokrates spricht von seiner schriftstellerischen Tätigkeit, indem er sein Buch über die Buße gegen Chrysostomus und seine Schrift gegen die Messalianer eigens anfürt; doch bemerkt er: λέγων μᾶλλον ἢ ἀναγινωσκόμενος ἐθαυμάζετο. Er, wie Sozomenos überliefern eine Anzal bons mots des novatianischen Kirchenhaupts. Socr. h. e. V, 10; 21. VI, 1; 21. Soz. h. e. VII, 12. VIII, 1. 3) Der Patriarch Sisinnius von Konstantinopel (994—997), der einen tractatus de nuptiis consobrinorum verfasste und über den gleichen Gegenstand einen tomus synodalis erließ. Vergl. Cave, Script. eccles. hist. litter., Genf 1720, p. 510. **Hauck.**

Sitte, Sittlichkeit. 1) *Die Ausdrücke und die darin enthaltenen Begriffsmomente im allgemeinen.* In der lutherischen Bibel erscheint im *Alten Testament* „Sitte“ ganz so, wie das Wort heute noch im allgemeinen Gebrauch ist, von dem, was Familien, Stämme, Völker regelmäßig zu tun pflegen, z. B. Gen. 29, 46; Lev. 18, 30; sodann „Sitten“ von den mosaischen Gesetzen und zwar als חֻקִּים, wobei der Gebrauch auch des Singulars „Sitte“ für חֻקָּה Lev. 3, 17 für die Annahme sprechen mag, daſs Luther mit Absicht „Sitten“ für Gesetze da braucht, wo die letzteren als in das Volksleben eingegangen, resp. eingehen sollend, den Charakter des Volkslebens als solchen bestimmend betont werden sollen. Außerdem steht „Sitten“ auch für die mores des Einzelnen 1 reg. 3, 3, doch mit Rücksicht auf die Regelung derselben nach Jahves Gesetz. Im *Neuen Testament* findet sich, abgesehen von Stellen, die auf den alttestamentlichen Gebrauch für חֻקִּים zurückgehen, z. B. act. 6, 14, der Plural „Sitten“ nur 1 Cor. 15, 33 als Übersetzung von ἤθη. Von sonstigen stammverwandten Ausdrücken gebraucht die lutherische Bibel bloß „sittig“ Sirach 31, 22, 32, 3, sodann 1 Tim. 3, 2 für *κόσμιος*, Tit. 2, 5 für *σώφρων*. Man kann schon in diesen lutherischen Data eine Art Bild des Prozesses finden, kraft dessen überall die Anschauung von der „Sitte“ zur „Sittlichkeit“ übergegangen ist. Zunächst ist „Sitte“ etwas rein empirisch gewordenes; es ist etymologisch (vgl. Wigand u. d. W.; unter den Ethikern vgl. besonders Vilmar I, S. 3 ff., Oettingen II, S. 47 ff.) one Zweifel mit „sitzen“ ebenso verwandt, wie ἔθος mit ἕζω, bedeutet also das sich eingesessen- oder eingelebthaben von Etwas oder in Etwas. Von der Gewonheit unterscheidet sich die Sitte teils dadurch, daſs erstere bloß auf der faktischen Widerholung desselben Tuns, letztere auf wirklichem Einleben ruht, teils dadurch, daſs Sitte niemals bloß Sache des Individuums ist. Bleiben wir nun bei dieser rein empirischen Bedeutung von „Sitte“, so würde auch „Sittlichkeit“ an sich gar nicht den tief inneren, ethischen Sinn haben, welchen wir jetzt mit dem Wort verbinden. Denn „sittlich“ heißt an sich nur so viel als das dem Wesen der Sitte entsprechende; und wie empirisch und damit relativ dieser Begriff ist, beweisen Redensarten, wie „ländlich sittlich“. Nun ist ja auch das griechische ἦθος ursprünglich nur die jonische Form für ἔθος; und wenn es dann auch nicht den empirischen mos, sondern morum quaedam proprietas (Quinctilian) bedeutet, es liegt doch in all dem, also in den beiden klassischen wie in der deutschen Sprache die gewiſs für alle ethnische Anschauung bezeichnende Tatsache vor, daſs *die Sittlichkeit aus der Sitte* geworden, die zum Charakter des Einzelnen gewordene Sitte ist. *Sittlich* wäre hienach der Einzelne *als sich durch den Typus der Gesamtheit, wie er sich in der Sitte ausspricht, bestimmen lassend, resp. bestimmend.* Aber schon in dem Unterschied der Sitte von der Gewonheit, in dem Moment des Begriffs, das wir durch „eingelebt haben“ ausdrücken, liegt etwas, was über das bloß empirische Gewordensein hinausgeht. Zur Sitte kann doch nur das werden, *was mit dem inneren Wesen der Gemeinschaft*, der sie angehört, irgendwie zusammenhängt. Es ist, was dann unten in seiner ethischen Bedeutung noch weiter deutlich zu machen ist, doch ein unbewuſstes Walten des inneren Gemeingeistes, der in dem, was er als Sitte schafft und anerkennt, Etwas sozusagen als *echt* ländlich, volklich, menschlich proklamirt. Zunächst drückt sich dies darin aus, daſs das Volksbewuſstsein als Sitte nur gelten läſst, was durch so und so lange Dauer, namentlich von den in der Glorie der Tradition stralenden Zeiten der Väter her, *das Recht*, ja eine gewisse *Notwendigkeit* seines Seins bewärt hat. Je älter eine Sitte ist, desto mehr ist sie „gute alte Sitte“; jedes Volk (wie jede Religion) sieht in seinen ursprünglichen Zeiten seine Idee am meisten verwirklicht. Und so ist nicht das usitatum, sondern das *πατροπαράδοτον* an sich geneigt zum honestum zu werden. Mit alledem wird doch, wenn auch in naiver und verhüllter Weise, vom Volks- und Sprachbewuſstsein ein *inneres* Urteil gefällt, ein nicht bloß empirisches, sondern *wesentlich* begründetes *Gesetz* gesucht, wornach gleichsam der Übergang von der Sitte zur Sittlichkeit begründet sein soll. Dazu kommt aber

noch ein anderes Moment im Begriff der Sitte, das ist das ästhetische. Wenn das griechische καλὸς κἀγαθός das Schöne und das Gute ganz überhaupt in engste Verbindung setzt, so vollzieht unsere deutsche Sprache diese Einheit gerade ausdrücklich für das Gebiet der Sitte und Sittlichkeit durch die Worte „sittig“ (vgl. oben κόσμιος) „gesittet“, „Gesittung“. Es liegt im Wesen der Sitte, dass sie eine Erscheinung, eine Form gemeinsamen Handelns ist, welche den jeweiligen Begriffen des Schönen, mögen diese auch sehr roh sein, entspricht und damit Wolgefallen, Freude erregt. Das kann nun wider gerade streng sittlich betrachtet bedenkliche Konsequenzen haben, wie sie großenteils im Griechentum und in der modern ethnisirenden Bildung vorliegen; in letzterer tritt ja so oft das, was „Sitte“ oder „guter Ton“ in der „guten Gesellschaft“ ist, an die Stelle des Sittlichen. Aber an und für sich tritt doch auch in dieser ästhetischen Seite der Sitte das hervor, dass es ein Gesetz, also etwas über dem Einzelwillen und über aller bloßen Empirie stehendes ist, wonach das Urteil, was berechtigte Sitte ist und Sittlichkeit werden darf, sich bestimmt. Nun fällt aber dieses Urteil nicht der Einzelne für sich, sondern die Gemeinschaft, der Einzelne nur als ihr Glied. Und doch, wenn wirklich ein Gesetz für dieses Urteil gefunden ist, unterstellt sich selbst die Gemeinschaft einem Kanon, vermöge dessen möglicherweise der Einzelne sich auch von ihr und ihren Sitten lösen und in seinen individuellen „Sitten“, d. h. seinem Habitus oder Typus des Verhaltens „sittlich“ sein kann. Und das ist der entscheidende Punkt dieser ganzen Untersuchung, das Verhältnis des socialen und des individuellen Faktors in der Bestimmung von „Sittlichkeit“ gegenüber von „Sitte“. Hier hängt alles davon ab, ob jenes „Gesetz“ einesteils entweder nur gesucht und geahnt oder klar erkannt und ausgesprochen ist, andernteils hauptsächlich entweder nur ein relatives, eben in der Gemeinschaft selbst gegründetes oder ein absolutes ist. Alle diejenige Anschauung von Sittlichkeit, welche lediglich mit den Prämissen und Schlüssen der rein humanen, natürlich-menschlichen Betrachtung des Lebens und der Geschichte operirt, mag sie hierauf auch die idealsten Forderungen aufbauen, wird niemals jene ethnische, antik und modern heidnische These überwinden, wonach kurz gesagt die Sittlichkeit der zum persönlichen Charakter gewordene Gemeingeist ist, wird eo ipso nie ein klar erkanntes absolutes Gesetz finden; vgl. unten unter Nr. 2. Unter den neueren Philosophen ist nicht Kant, welcher viel mehr, als er glaubt, vom Christentum beeinflusst ist, sondern Hegel der richtige Deuter dieser Anschauung; für diese muss die Kantsche individualistisch geartete Sittlichkeit zur bloßen Moralität herabsinken, die wahre Sittlichkeit erst der Stat geben. Wenn wir aber anders mit Recht stets darauf hingewiesen haben, dass doch auch das die Sittlichkeit aus der Sitte deducirende Volksbewusstsein nach einem Gesetz sucht, das es über die Empirie, auch über die bloße ästhetische Form und auch über die bloße Forderung des berechtigten Gemeinsamen hinaushebt, so liegt schon hierin die Forderung eines Gesetzes, das wirklich sich als ein absolutes kund gibt und bewärt, eines Gesetzes, dem wie der Einzelne, so auch die Gemeinschaft sich unbedingt zu unterwerfen hat, auf welchem stehend eben damit auch der Einzelne relativ frei der Gemeinschaft gegenüber ist, umgekehrt, von welchem beherrscht auch die Gemeinschaft das Recht hat, den Einzelnen an sich zu binden. Ein solches absolutes Gesetz kann aber nur vom absoluten Wesen, von Gott stammen. Dieses Bewusstsein ist es, was auch die heidnischen Völker zwingt, dasjenige in Sitte und Sittlichkeit, was unbedingten und bleibenden Wert haben soll, als ein Heiliges, auf den Willen der Gottheit zurückzufüren. Und hier ist der Punkt, wo die Religion und Offenbarung als die allein echte Begründerin einer Sittlichkeit sich ausweist, welche einesteils den Einzelnen aus dem Bann der Gemeinschaft befreit, andererseits aber auch allein im Stande ist, das richtige Verhältnis des sozialistischen und des individualistischen Faktors, daher auch der Sitte und der Sittlichkeit herzustellen; vgl. die Art. „Religion“ Bd. XII, S. 638 und „Sittengesetz“.

2) Untersuchen wir nun zuerst den Begriff Sittlichkeit, so wie er jetzt Gemeingut der Philosophie und Theologie genannt werden kann, näher, und zwar

zuerst Sittlichkeit überhaupt, dann christliche Sittlichkeit. a) Formale Seite des Begriffs. Das Sittliche steht jedenfalls gegenüber dem Natürlichen; letzteres ist bloßes Sein und zwar gesetzt sein, resp. geworden sein durch eine dem betreffenden Wesen immanente, aber notwendige Bewegung aus seinem Lebensquell und Keim zu seinem ihm objektiv gesetzten Ziel hin; das Sittliche dagegen ist Handeln oder Wirken aus freier Selbstbestimmung; seine Quelle ist der freie Wille, sein Ziel ein selbstgesetzter Zweck. Neben diesem ersten und obersten Moment des sittlichen Handelns, dem der Freiheit, steht allerdings immer auch das der Abhängigkeit, sowol was die Quelle, als was das Ziel des Handelns betrifft. Der Mensch kann nur handeln vermöge einer ihm gegebenen, nicht selbstgesetzten Ausrüstung, besonders einer Natur, die sein Wille als Organ nicht entbehren kann, und kann nur handeln auf eine ihn umgebende, nicht von ihm gesetzte Welt. Dieses beides, der Naturgrund seines Wesens und die Welt, treffen organisch zusammen in der Gemeinschaft, der er angehört, in die auch all sein Tun wider zurück- und eingeht. Ist das individuelle Moment gewart durch das unergründliche, aber nun eben einmal nicht wegzuleugnende Geheimnis des freien Willens, so ist doch auch von vornherein in der Genesis der Sittlichkeit das sociale Moment vertreten; irgendwie ist eben doch jeder das Resultat der Gemeinschaft, und irgendwie ist auch das Ziel jedes, noch so individuellen Handelns das Leben der Gemeinschaft. Aber diese Gemeinschaft selbst ist auch nicht etwas nur sich selbst setzendes, auch ihr Sein und Leben ruht auf dem absoluten Grund alles Lebens, auf Gott. Es ist ebenso utopisch, wenn man, die freie Selbstbestimmung überspannend, mit Kant von reiner Autonomie redet, als wenn man das Moment der Abhängigkeit von der Gemeinschaft übertreibend, mit modern ethnisirenden Socialethikern den Einzelnen bloß zum Produkt der Gattung macht. Jede Sittlichkeitstheorie, welche das religiöse Moment ignorirt, ist haltlos. Noch mehr tritt das zu Tage, wenn wir das sittliche Handeln nach seinem Zweck, somit als teleologisches ins Auge fassen. In sich selbst, wie in der Gemeinschaft hat der Mensch an sich die Nötigung, sich nicht bloß Zwecke ad hoc, sondern Einen höchsten Zweck zu stellen. Seine Bestimmung und die der Menschheit ist eine einheitliche; sein Handeln ist sittlich nur als einheitliches, als Leben und Einsetzen der Persönlichkeit für den Einen höchsten Zweck. Nun widerum ist es doch unbestreitbar, dass es nur Sache der Religion und Offenbarung, also Gottes sein kann, den Einen höchsten, somit absoluten Zweck zu setzen. Was Ritschl (Rechtfertigung III, 170 ff.) mit vollem Recht von jeder Weltanschauung sagt, welche eine wirklich einheitliche Gesamtweltanschauung mit Einem höchsten allgemeinen Gesetz des Daseins sein will, nämlich dass in ihr immer eben ein Trieb der Religion, nicht bloß der Philosophie tätig sei, das gilt vor Allem auf teleologischem Gebiet. Es wird dies sofort bei der materialen Untersuchung noch mehr deutlich werden. Vorerst bestimmen wir als sittlich dasjenige Handeln, das auf Grund des freien Willens mittelst der gottgegebenen Natur innerhalb und in Wechselwirkung mit der gottgegebenen Gemeinschaft unter dem Ziel des Einen höchsten Zweckes vor sich geht. Sittlichkeit aber ist der auf solche Weise gewordene Habitus oder Typus des Verhaltens. — b) Material betrachtet ist das Sittliche so viel als das Gute. Da nun „gut" das seinem Zweck, seiner Bestimmung entsprechende ist, so kann von „natürlich Gutem" im Unterschied von sittlich Gutem, nur uneigentlich d. h. dann gesprochen werden, wenn ein in ihm erreichter Zweck eines über ihm stehenden Willens, sei es Gottes, sei es der Menschen, angeschaut wird. An sich aber steht auch von dieser Seite aus betrachtet das Sittliche dem Natürlichen gegenüber. Ebenso aber auch dem „Schönen"; schön ist der zur Natur, zum harmonischen, lebensvollen, sinnlichen Dasein gewordene Geist insofern, als in ihm die Form der betreffenden sinnlichen Erscheinung, die unsere innere oder äußere Warnehmung billigen muss, als eine dem Lebensgesetz des betreffenden konforme, ihren Grund hat. Sittlich gut dagegen ist der Geist als den freien Willen des Menschen innerlich bindend und freie Bewegung zu dem der Idee des Menschen entsprechenden Ziel hin schaffend, wobei die Sinnlichkeit lediglich Mittel zum Zweck ist und das Producirte nicht

wesentlich seiner Form, sondern seinem inneren Gehalt nach sich ausweist als mit unserem im Gewissen sich kundgebenden Geistesgesetz übereinstimmend; s. d. Art. Sittengesetz. In der Vollendung gedacht ist allerdings das Gute, weil dann vollkommen in die Erscheinung getreten, auch das Schöne, aber an und für sich sind die beiden Betrachtungsweisen immer verschieden. Was nun aber wirklich seinem Inhalt nach jenes Geistesgesetz ist, das uns im Gewissen verbindet, ist mit allem Bisherigen nicht gesagt. Auch wenn man die Anschauung des sittlich Guten nach den drei Kategorieen: Gut, Tugend, Pflicht näher bestimmt (d. h. das einemal den realisirten Zweck, das andermal die dafür vorhandene und wirkende Kraft, das drittemal die innerliche Gebundenheit an das den Zweck realisirende Handeln ins Auge fasst (s. besonders Schleiermachers Abhandlungen und Rothe, Ethik I, S. 396 ff.), so sind wir mit alledem noch nicht zu einer materialen Bestimmung des sittlich Guten gekommen. Und die Geschichte der Ethik beweist zweifellos, dass, wenn nicht Religion und Offenbarung die inhaltliche Fassung des höchsten Zweckes oder der menschlichen Bestimmung an die Hand geben, immer nur formale Fassungen auftreten; und auch Schleiermachers „Handeln der Vernunft auf die Natur" oder Rothes „Zueignung der materiellen Natur durch den Geist" sind formelle Bestimmungen. c) Über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit (s. den Art. „Religion", auch „Ethik" und „Dogmatik") können wir hier nur so viel sagen: ursprünglich, im unmittelbaren Sein ist Religion und Sittlichkeit Eins; unseres Wesens und Lebens innerste und höchste Erfarung, die so recht eigentlich unser Menschsein ausdrückt, ist die, dass wir uns bestimmt fülen, um uns selbst zu bestimmen; in dieser Erfarung sind zwei Seiten, die religiöse, das uns bestimmt fülen, und die sittliche, das uns zur Selbstbestimmung getrieben fülen, Eins. Der Mensch kann die eine dieser beiden Seiten ignoriren, er kann religiös oder sittlich sich entwickeln mit Zurückstellung je des anderen Faktors, dieser ist aber doch immer auch da, obgleich er möglicherweise vom Menschen geradezu geleugnet wird. Ein Atheist, der sittlich ist, ist zu seinem sittlichen Handeln doch von einer inneren absoluten Macht, von Gott, gezwungen; und ein unsittlicher Mensch, der religiös ist, fült doch den Stachel in sich, der ihn sittlich zu handeln treiben will, davon ist die Reue der stete Beweis. Jede Entwicklung nun, auch die normale, bringt es ihrem Begriff nach mit sich, dass die beiden Faktoren zwar nicht notwendig gegen, wol aber relativ auseinandertreten; und unendlich viele Stufen, Nüancen, Modifikationen, vollends Abnormitäten sind in dem Verhältnis beider möglich. Das Normale aber ist einerseits das sittliche sich selbst bestimmen aus der religiösen Bestimmtheit heraus, andererseits Religiosität sich kundgebend in der von ihr bestimmten Sittlichkeit; damit geben wir aber zu, dass zwei Typen des Lebens normaliter möglich sind, bei deren einem die Sittlichkeit, bei deren anderem die Frömmigkeit den Ton angibt, das Ziel aber ist eine Einheit von beiden, wobei man weder mit Rothe von Aufgegangensein der Religion in der Sittlichkeit, noch, wie etwa die Mystiker lehren, von Aufgegangensein der Sittlichkeit in der Religion reden kann; dieses Ziel ist die Freiheit des reifen Geistesmenschen in Gott, die Pneumatonomie, in welcher die Theonomie wirklich zur Autonomie geworden ist. Damit ist auch angedeutet, wie wir uns die inhaltliche Fassung des Verhältnisses denken: weder darf man für die Religion mit Schleiermacher bloß die Abhängigkeit, noch für die Sittlichkeit mit Kant bloß die Autonomie in Anspruch nehmen. Mit vollem Recht vereinigt Ritschl beides dahin, dass eben in der Gemeinschaft mit Gott der Mensch über die Welt erhaben, frei, mehr wert ist als die Welt, zur Herrschaft über sie angetrieben und befähigt. Nur, glauben wir, muss dieser Begriff der Erhabenheit und Herrschaft über die Welt näher positiv von der Erwägung aus bestimmt werden, dass es Gott als die ewige Lebensmacht ist, welche dem Menschen in der religiös-sittlichen Erfarung sich bekundet als zugleich ihn unter sich beugend, an sich bindend und zugleich beseligend, erhebend, ihm in Sich Leben, ewiges Leben anbietend und garantirend. Deswegen können wir auch Kaftans Bestimmungen unmöglich gut heißen, wonach die Religion bloß auf dem Gefül von Wol und Wehe überhaupt ruht, die Sittlichkeit hiefür gleichgiltig, es

ihr nur um Ideale und damit um den Gegensatz des Guten und Bösen zu tun ist. Damit ist die Religion eudämonistisch degradirt und die Sittlichkeit abstrakt idealisirt; der Religion ist es, selbst in ihren Verirrungen, um ewiges Lebensgut zu tun; auch der tiefststehende Heide ist religiös nur, sofern er dieses in den möglicherweise roh sinnlichen Objekten seiner Ehrfurcht sich vorhält; ewiges Lebensgut ist aber als solches zugleich sittlich erhebend, an die über die Welt erhabene Geisteskraft und Bestimmung des Menschen appellirend. Andererseits eine Sittlichkeit, für die „Wol und Wehe", besser gesagt: eben das ewige Lebensgut nicht existirt, ist einfach ein Traum. Kants Vorgang, sein sich genötigt sehen, die Glückseligkeit und den sie einst schaffenden Gott doch zu einem Hinterpförtchen der autonomen Moral hereinzulassen, ist hiefür der beste Beweis. d) Die christliche Sittlichkeit ist nicht bloß eine Spezies, sondern die Erfüllung des menschlich-sittlichen überhaupt. Auch sie ist Leben und Handeln des Menschen als ein freies; aber der höchste Zweck, auf den es geht, die Kraft, aus der es erfolgt, und das Gesetz, nach dem es vor sich geht, ist dem Christen in seinem Verhältnis zu Christo gegeben. Die nach dem früher gesagten notwendige Ergänzung, welche die Sittlichkeit in der Religion findet, das was der Heide in der religiösen Tradition seines Volkes zusammen mit seinem Gewissen und der Erkenntnis der natürlichen Offenbarung (Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 ff.), der Jude in seinem Gottesgesetz hat, d. h. die πλήρωσις von dem, worauf das Alles hinwies, hat der Christ in Christo. So besteht allerdings zwischen dem christlich-sittlichen und dem human-sittlichen ein positives Verhältnis, denn Christlichkeit ist echte Menschlichkeit. Aber andererseits wird, was denn wirklich human, d. h. echt menschlich ist, dem Christen selbst erst durch das Christentum evident; und sodann statuirt dieses zwischen dem empirisch und dem echt menschlichen einen direkten Gegensatz; und auch die edelste, nur menschliche, d. h. der empirischen Menschennatur entsprosste Sittlichkeit kann unmöglich von dem durch die Sünde gewordenen Charakter sich freihalten. Und insofern bildet die christliche Sittlichkeit ebenso sehr einen Gegensatz zur humanen, als sie das in dieser nach dem Christentum tendirende bejat. Der Christ ist ἄνθρωπος, aber καινὸς ἄνθρωπος. Erst im christlich-sittlichen Handeln ist dann auch das Rätsel des Ineinander von Freiheit und Abhängigkeit gelöst. Nur der Son macht frei (Joh. 8, 36), in der Glaubenshingebung an Ihn und in der Mitteilung seines Geistes, der unseres Geistes wahre Füllung ist, in dem νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας (Jac. 1, 25) ist die Theonomie Autonomie geworden. Hier ist daher auch nur das Handeln religiös, das sittlich ist und nur das sittlich, das religiös ist.

3) Die Sitte. a) Gemeinde und individuelle Sittlichkeit. Auch auf christlichem Boden gilt, was wir oben von der Bedeutung des Gemeinschaftsmoments für das sittliche Handeln gesagt haben. Ja wenn nicht etwa bloß die katholische Anschauung, sondern auch Ritschl Recht hätte, so wäre eigentlich christliche Sittlichkeit nichts anderes, als die charaktervolle Betätigung der Gliedschaft der Gemeinde, also (s. unter Nr. 1) des zum persönlichen Charakter gewordenen Gemeingeistes. Unsere Aufgabe ist es hier nicht, uns mit solchen Anschauungen, welche die Gemeinde zum Mittelbegriff des Christentums machen, auseinanderzusetzen. Wir beschränken uns darauf, zu bemerken einesteils, dass es doch unmöglich richtig sein kann, die empirisch, geschichtlich vorhandene Gemeinde zur Inhaberin und Trägerin eines echt christlichen Gemeingeistes zu deklariren; anderenteils wenn, wie dann auf protest. Seite absolut nötig ist, das N. T. zum genuinen Zeugen des christlichen Gemeingeistes erklärt wird, so macht man es damit zum Gegenteil von dem, was es selbst sein will, und das ist: Bezeugung des an die Gemeinde kommenden, ihr gegenüber sich bezeugenden Gottesgeistes in Christo und den Aposteln, die nicht qua Sprecher der Gemeinde, sondern qua Offenbarungsempfänger reden. Die Eine Basis der Gemeinschaft, wie der Sittlichkeit des Einzelnen ist der in seinem Wort redende Christus. Nun ist aber allerdings dieses Wort der Gemeinde gegeben; als im Besitz dieses Wortes seiend, dieses den Einzelnen übermittelnd, aber auch nur weil und soweit sie das ist, also nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar ist die Gemeinde der Herd

und Quell und Regulator des christlich-individuellen, sittlich-religiösen Lebens. Ganz in dem Maß als sie das nicht ist, hat der Einzelne nicht bloß das Recht, sondern die heilige Pflicht, gegen die Gemeinde sich auf den Urquell selbst, das Wort Gottes, zu stellen. Das ist das Recht und die Pflicht der Reformation. Andererseits ist nun durch das Gesagte auch voll anerkannt, dass und wie das Gemeindeleben Bedeutung für die Sittlichkeit hat. Uns berürt nun speziell nur b) die Bedeutung der Sitte. Das Charakteristische der Sitte ist dies, dass in ihr der Gemeingeist sich zwar frei einen Ausdruck schafft — im Unterschied von gesetzlichen Ordnungen — dass er aber doch in ihr den Einzelnen so, wie durch kein Gesetz, bindet, ja in Bann schlägt. Die Sitte wird, und das ist ihre Macht, sie ruht in dem Naturboden der Gemeinschaft und fügt sich als ingrediens in ihn ein, sie ist, wie Hoppe sagt, „organisch objektiv aus der Gemeinschaft erwachsen". Der einzelne löst sich von diesem Naturboden, wenn er der Sitte gleichgiltig oder feindselig gegenübersteht. Dazu kommt jenes, oben hervorgehobene ästhetische Moment: die Gemeinschaft stellt sich in der Sitte dar; jede Sitte als Sitte oder Alles, was wirklich Sitte ist an dem Betreffenden, ist darstellendes Handeln; dieses wirkt aber bekanntlich viel tiefergehend, als das wirksame Handeln, weil es die Absicht des Wirkens nicht hat, aber unmittelbare, lebensmäßige Äußerung des Inneren ist. So gehört die Sitte ganz wesentlich in das Leben der Geselligkeit. Diesem ist zwar im Unterschied von den fixirten Ordnungen der großen stehenden Gemeinschaftskreise, Familie, Stat, Kirche, eigentümlich die freie Ausstattung und der Austausch der individuellen Güter zum Zweck der Freude, und damit besonders das Spiel; aber der Gemeingeist ist es, der dazu treibt, und die Sitte ist es, welche die Art und Weise dieses Austausches regelt. So kann denn nun Alles, was überhaupt gesellig werden kann, auch Sitte werden und hat die Tendenz es zu werden; ebendaher gibt es größere und kleinere Kreise von Sitten, Volkssitten, Standessitten u. s. w. Und so ist es selbstverständlich, dass auch das religiöse, das christliche Leben seine Sitten gebiert. Die ethische Hauptfrage ist nun eine doppelte: einmal, inwiefern ist das Individuum der Sitte gegenüber frei? und sodann: wie steht das Christentum teils an sich, teils mit seinen Sitten derjenigen Sitte gegenüber, die außerhalb seiner erwachsen ist? Die erste Frage haben wir teils schon beantwortet, teils liegt die Antwort darauf in dem, was zur zweiten zu sagen ist. In letzter Instanz hat das christlich-sittliche Gewissen des Einzelnen über seine Stellung zu den Sitten der Gemeinschaft, der er angehört, zu entscheiden. Zum voraus Bruch mit der Sitte verlangen, heißt unnatürliche Isolirung, die zuletzt Lieblosigkeit ist, statuiren; und man darf wol an Luthers häufige Manungen, „die Einsamkeit zu fliehen" erinnern; umgekehrt zum voraus und immer Anschluss an die Sitte verlangen, heißt die individuelle Freiheit töten. Der Maßstab der Prüfung einer Sitte ist natürlich das Verhältnis des in ihr sich kundgebenden Geistes zu dem Geist, welchen der Christ als den richtigen erkannt hat. Dies fürt auf die zweite Frage, und deren Beantwortung muss von unserem obigen Satz ausgehen, dass die christliche Sittlichkeit zur humanen nicht bloß negativ, sondern auch positiv insofern und insoweit steht, als diese zu jener hin tendirt oder in sich etwas von der vor- und außerchristlichen Gottesoffenbarung hat. Darin liegt z. B. das Recht des wirklich „natürlichen", des Volklichen u. s. w. Und hiernach müssen wir es für falsch erklären, nur spezifisch religiöse und christliche Sitten gelten zu lassen; und es ist auch übertrieben oder missverständlich, immer ein sogenanntes „Verklären oder Weihen der Sitten durch den christlich-religiösen Geist" zu verlangen. Ersteres ist Unnatur; das auf dem Naturboden der Gesellschaft, auch außerhalb des Christentums entstandene bloß verdammen, das mag katholisch-mönchische, nicht aber evangelisch-christliche Anschauung tun. Der Christ kann und soll Mensch sein. Er wird aber im Menschlichen den ethischen Typus, den ihm sein Christentum gibt, mit Wort und Tat bekennen. Wenn dies unter jener zweiten Forderung gemeint ist, wenn sie sich auf das christlich-ethische Benehmen des Einzelnen in Allem bezieht, dann ist sie unbedingt richtig. Meint sie aber, wie jetzt vielfach angestrebt wird, man solle Volks- und Standessitten, Volksfesten

und dergl. auch äußerlich, in dem was zur Erscheinung der Sitte als solcher gehört, um jeden Preis einen christlich-religiösen Anstrich geben, etwa durch damit verbundenen Gottesdienst, Gebet, Leitung durch die Diener der Kirche u. s. w., so ist das, so allgemein ausgedrückt, entweder unnatürlich oder möglicherweise selbst des Christentums unwürdig. Es ist ganz Sache der Verhältnisse und des sittlichen Takts der betreffenden, ob und in wie weit eine wirkliche, lebensvoll organische Verbindung des Christlichen mit dem Menschlichen auch in der Erscheinung und Ordnung des betreffenden gemeinsamen Tuns möglich ist. Die moderne Zeit scheint uns in Christianisirungsversuchen von Volksfesten, Vaterlandsfesten, Sängerfesten, Kinderfesten u. s. w. eher zu viel als zu wenig zu tun. Das Menschsein, auch one dass das Christentum äußerlich dominirt, verbietet das Christentum nicht; das Wort Christi Matth. 11, 19 und sein Verhalten bei der Hochzeit zu Cana soll nicht vergessen sein. Was endlich die aus dem Christentum selbst geborenen Sitten betrifft, so gilt es selbstverständlich sie zu pflegen, vor Allem die des Hauses, wie das tägliche gemeinsame Gebet, und die der Kirche. Kirchlichkeit ist die beste christliche Sitte. Aber neue christliche Sitten machen wollen ist verfehlt; Sitten werden, und was der Einzelne dazu tun kann, ist das „Darstellen“ seiner „Sitten“ und das Gebet.

Litteratur: Außer den Ethiken vgl. Hoppe, Christl. Sitte, Hannover 1883; Kaiser, Christliche Volkssitte, 1883. Über christliche Spiele, besonders Passionsspiel u. s. w., s. Bd. V, S. 20 ff. **Robert Kübel.**

Sittengesetz. — Soll der Begriff des Sittengesetzes wissenschaftlich festgestellt werden, so ist vor Allem zwischen Sittengesetz und Rechtsgesetz zu unterscheiden. Beide, obwol eng an einander gränzend und untrennbar verbunden, sind doch keineswegs identisch. Ihre Differenz liegt vielmehr tief in der Natur des menschlichen Wesens, deren Ausflüsse Recht und Sittlichkeit sind; und die theoretischen wie praktischen Versuche, das Rechtsgesetz zum Sittengesetz hinaufzuschrauben, — oder umgekehrt, das Sittengesetz zum Rechtsgesetz zu degradiren, — können dem Rechte wie der Sittlichkeit, theoretisch wie praktisch, nur zum Verderben gereichen und haben ihnen stets nur Verderben gebracht. Beide erscheinen allerdings unmittelbar vereinigt unter dem Begriff des Gesetzes und diese Einigung hat one Zweifel viel zu jenen unheilvollen Versuchen ihrer völligen Identifikation beigetragen. Allein der Begriff des Gesetzes ist selbst ein sehr verschiedener. In der Natur und Naturwissenschaft bezeichnet Gesetz die Formel für die allgemeine, unter gleichen Umständen sich stets gleichbleibende Wirkung und resp. Wirkungsweise einer oder mehrerer (mit- oder gegeneinander wirkender) Naturkräfte. Hier bezeichnet das Wort eine Notwendigkeit, der nicht zuwider gehandelt werden kann, ein Geschehen-müssen, von dem es natürlicher Weise keine Ausnahme gibt, weil es auf der Wesensbestimmtheit und Zusammenordnung der in der Natur waltenden, schlechthin fixirten, blinden Kräfte beruht. Einen verwandten, aber doch zugleich verschiedenen Sinn hat das Wort im Gebiete des Stats und des Rechts. Hier umfasst es alles Dasjenige, was gemäß den Forderungen des Stats und den Prinzipien des Rechts von den ihm unterworfenen zurechnungsfähigen Personen getan und unterlassen werden muss, — also ein bestimmtes äußeres Tun und Lassen, das für notwendig erklärt und daher für erzwingbar erachtet, mit Zwang (Androhung von Strafen und Nachteilen) belegt wird. Auch hier also hat das Gesetz einen notwendigen Inhalt und es ist wahres Rechts- und Staatsgesetz nur, wenn und soweit diese Notwendigkeit frei von aller Willkür, wirkliche, wahre Notwendigkeit ist, d. h. wenn und soweit die Befolgung des Gesetzes zur Existenz, Fortdauer und naturgemäßen Entwickelung jedes Menschen (Volks) schlechthin erforderlich, Bedingung derselben ist. Gleichwol zeigt sich bei genauerer Betrachtung eine bedeutende Differenz zwischen dem Natur- und Rechtsgesetze. Das Naturgesetz verwirklicht sich von selbst, weil es in den es vollziehenden Naturkräften immanent waltet, nur der Ausdruck ihrer eigenen Wesensbestimmtheit ist. Das Rechtsgesetz dagegen vollzieht nicht sich selbst, sondern wird verwirklicht von den ihm gemäß erfolgenden

Tun und Lassen der Menschen; es ist der es vollziehenden Kraft nicht als Prinzip und Regulativ ihrer Tätigkeit unmittelbar eingeboren, sondern muſs von ihr als solches Prinzip erst auf- und angenommen werden. Denn die es vollziehende Kraft ist der freie menschliche Wille: an ihn wendet sich das Rechtsgesetz und sucht ihn durch Androhung von Zwang, Strafe und Nachteil zu bewegen, daſs er ihm gemäß sich bestimme. Und mithin ist der Inhalt des Gesetzes in Warheit kein Geschehen-müssen, sondern nur ein Geschehen-sollen, aber ein Sollen, das dadurch den Charakter des Müssens erhält, daſs sein Inhalt für notwendig im obigen Sinne und damit für erzwingbar erklärt (erachtet — anerkannt) wird.

Das Sittengesetz steht mit dem Rechtsgesetz zwar auf demselben Boden; aber es entfernt sich noch viel weiter vom Naturgesetz, und seine Differenz vom Rechtsgesetz ist noch größer als die zwischen dem Rechts- und dem Naturgesetze. Das Rechtsgesetz kann noch als Gesetz im strengen Sinne des Worts gelten, weil das Sollen, auf das es geht, durch den ihm zur Seite stehenden Zwang zu einem Müssen wenigstens äußerlich erhoben wird. Beim Sittengesetz dagegen erscheint es zweifelhaft, ob es one Widerspruch noch als Gesetz bezeichnet werden kann. Denn sein Inhalt ist in keinem Sinne ein Müssen, sondern nur ein Sollen, und zwar ein Sollen, dessen Inhalt gebieterisch fordert, daſs es nicht zu einem Müssen erhoben oder vielmehr herabgesetzt werden darf. Denn das Sittengesetz wendet sich nicht nur an den freien Willen, sondern erkennt ihn ausdrücklich an, wärend das Rechtsgesetz ihn nur gelten läſst, weil nun einmal der menschliche Wille von Natur frei ist, ihn im Grunde aber negirt, indem es ihn zu zwingen sucht, seine Freiheit aufzugeben und dem Gesetz sich zu unterwerfen. Das Sittengesetz dagegen fordert seinerseits, daſs der Wille ohne allen Zwang und äußeren Einfluſs durch eigene freie Selbstbestimmung den Inhalt des Gesetzes zu dem seinigen mache. Das sittliche Streben und Handeln soll ein freiwilliges sein; denn das Wollen, das nur aus Rücksicht auf Strafe und Lohn zum Rechten und Guten sich entschlösse, wäre kein sittliches. Auch vermag ja Zwang, Strafe und Lohn das sittliche Tun und Lassen gar nicht zu erreichen: denn das sittliche Wirken ist ein sittliches, nicht durch die Form und den Gegenstand des äußeren Handelns, sondern nur durch das Motiv und Ziel des inneren Wollens, und dieses kann von keinem Zwange, von keiner äußeren Strafe und Belonung betroffen werden. Allein dieses Soll der freien Selbstbestimmung, das im Sittengesetze liegt, scheint dasselbe mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Denn danach involvirt es ein zweifaches Sollen: ein Sollen, das den Inhalt (Motiv und Ziel) betrifft, und ein Sollen, das die Freiwilligkeit desselben fordert. Allein, das zweite Sollen widerspricht anscheinend zugleich dem ersten und zugleich dem Begriff des Gesetzes. Denn das erste Sollen bindet den Willen, indem es ihn zu einem bestimmten Inhalt verpflichtet; und nur wenn und weil das Sittengesetz eine solche verpflichtende Kraft hat, ist es Gesetz und kann es als Gesetz gefaſst werden. Das zweite Sollen dagegen entbindet den Willen, indem es die Freiheit des Willens nicht bloß anerkennt, sondern in der Freiwilligkeit des Entschlusses auch ihre Bestätigung ausdrücklich fordert. Der freie Wille kann aber als solcher nicht an einen bestimmten Inhalt gebunden, nicht zu bestimmten Akten verpflichtet sein. Den Willen zu einem bestimmten Tun verpflichten und doch zugleich die Freiheit und damit die Nicht-verpflichtung seines Tuns anerkennen, ist ein Widerspruch, der gelöst werden muſs, wenn vom Sittengesetz als solchem ein Begriff aufgestellt werden und überhaupt noch die Rede sein soll.

Die Theologie vermeint den Widerspruch gelöst zu haben, indem sie behauptet: Infolge des Sündenfalls und der allgemeinen Sündhaftigkeit sei der menschliche Wille nicht mehr frei; denn er vermöge aus eigener Kraft und Entscheidung nur noch das Böse, nicht aber das Gute zu wollen: wenn und wo er das wahrhaft Gute erstrebe, also das Sittengesetz (den göttlichen Willen) erfülle oder zu erfüllen suche, da sei dies nur eine Folge der Gnadenwirkung Gottes, und mithin sei es nicht der Mensch, sondern Gott, der in ihm und durch ihn das Gute vollbringe. — Danach freilich kann nicht mehr gesagt werden, daſs das Sittengesetz an den freien Willen des Menschen sich wende und die Freiwilligkeit des sittlichen Tuns

fordere. Allein die Lösung des Widerspruchs ist keine, weil sie den Widerspruch nur beseitigt, indem sie das Sittengesetz und die Sittlichkeit selber beseitigt. Denn die Tat, bei der mein Wollen und Handeln nur Werkzeug in der Hand eines Andern ist, die also nicht ich, sondern ein anderer vollzieht, ist keine sittliche Tat, wie überhaupt keine Tat, sondern so weit ich dabei beteiligt bin, ein bloßes Geschehen, ein Ereignis, das mir widerfärt. Außerdem aber muss das Sittengesetz mit jenem seinem doppelten, anscheinend widersprechenden Sollen doch vor dem Sündenfall bestanden haben, weil sonst der Sündenfall unmöglich gewesen wäre. Die angebliche Lösung gilt also nur für den gegenwärtigen Zustand der Menschheit. Und auch hier löst sie das Problem nur dadurch, dass sie an die Stelle des alten neue Widersprüche setzt. Denn die Freiheit, die nur das Böse wollen kann, ist offenbar keine Freiheit; und ein Wille wiederum one alle Freiheit, one die Möglichkeit spontaner Selbstentscheidung ist kein Wille. Der Wille gehört aber so wesentlich zur Natur des Menschen, zum Wesen des Geistes, dass er one ihn nicht mehr Mensch wäre. So tief daher auch der Mensch im Bösen sich verstocken und so schwierig und unwarscheinlich damit die Umkehr werden mag, — die bloße Möglichkeit derselben kann ihm, so lange er Mensch ist und bleibt, nicht genommen werden. Den Menschen als Menschen gelten lassen und doch seine Menschheit verneinen, ist nicht nur ein unläugbarer, sondern auch ein unlösbarer Widerspruch. Denn damit ist der Mensch selbst für einen Widerspruch erklärt, und diesen Widerspruch auflösen, hieße den Menschen auflösen. — Aber, wird man einwenden, die Theologie behauptet keineswegs allgemein, dass die gratia praeveniens eine irresistibilis, sondern im Gegenteil, dass sie eine resistibilis sei, welche der Mensch auch abweisen könne: nur wenn er sie annimmt, wenn er ihr sich hingibt, wirkt sie in ihm mit dem Glauben das Wollen und Vollbringen des Guten. Wir kennen diesen Unterschied, diesen theologischen Streitpunkt, der leider ganze Confessionen und Kirchen scheidet, sehr wol. Allein die Theologie, welche die Gnadenwirkung Gottes für eine resistible erklärt, darf nicht zugleich behaupten, das Problem, um das es sich handelt, gelöst zu haben. Denn wenn der Mensch dem in ihm wirkenden Willen Gottes (dem Sittengesetze) zu widerstehen oder zu folgen und sich hinzugeben vermag, so besitzt er eben auch noch die Freiheit zum Guten wie zum Bösen. Und wenn er sie besitzt, durch Gott besitzt, so soll er sie offenbar auch brauchen: er soll durch eigene freie Selbstbestimmung Gott und Seinem Willen sich hingeben, weil nur eine solche Selbstbestimmung — wenn auch nur in Folge einer göttlichen Einwirkung vollzogen — eine wahre und wirkliche Selbsthingabe ist und sein kann. Das ist der letzte Grund, warum das Sittengesetz (der göttliche Wille) die Freiwilligkeit seiner Annahme und Befolgung fordert. Denn nur ein Selbst kann sich selbst hingeben, und ein Selbst ist der Mensch nur in und kraft jener ursprünglichen unvertilgbaren Spontaneität, in welcher gleichermaßen das Selbstbewußtsein und die Freiheit des Willens wurzelt. Die Lehre von der gratia resistibilis läßt mithin das Problem ungelöst stehen.

Ja statt der Lösung desselben finden wir in der bisherigen theologischen wie philosophischen Fassung des Begriffs des Sittengesetzes bei genauerer Betrachtung noch einen zweiten Widerspruch. Das Gesetz als solches fordert allgemeine Befolgung, allgemeine Annahme und Geltung seines Inhalts. Allein ein solches allgemein geltendes Sittengesetz gibt es tatsächlich nicht. Von jeher vielmehr galten und gelten noch sehr verschiedene, oft sich widersprechende Normen für das sittliche Tun und Lassen der Menschen; von jeher hat man gestritten und streitet noch, wie das Sittengesetz zu fassen sei. Woher die seltsame Erscheinung, dass, obwol das Sittengesetz im göttlichen Willen ruht, dieser Wille doch nicht so klar und bestimmt ausgesprochen erscheint, dass über seinen Inhalt kein Zweifel aufzukommen vermöchte? Woher der neue Widerspruch, dass wir dem Sittengesetz allgemeine Geltung beimessen müssen und doch nicht im Stande sind, den Inhalt desselben so zu bestimmen, dass er allgemeine Annahme und Aerkennung fände, dass alle Bedenken gegen seine absolute Gültigkeit ausgeschlossen wären? Woher der lästige, sich stets erneuernde Widerspruch, dass wir, selbst

wenn wir für unsere Überzeugung ein schlechthin gültiges Sittengesetz gewonnen haben und zur strengen Befolgung desselben entschlossen sind, doch so leicht in einen Conflikt der Pflichten geraten, den wir trotz aller Gewissenhaftigkeit nicht mit voller Sicherheit zu entscheiden vermögen?

Die Rätsel lösen sich in der gegebenen ursprünglichen Natur des Menschen, der einzigen Quelle aller Erklärung der Tatsachen des inneren wie äußern Lebens, wenn sie, die Grundtatsache, selbst nur klar und richtig aufgefaßt wird. Der Mensch ist ein bedingtes und beschränktes (endliches) Wesen; und es ist eine contradictio in adjecto, diese Beschränktheit nach der einen Seite anerkennen, nach der andern dagegen (etwa in Betreff seines Wissens und Willens) läugnen zu wollen. Auch sein Wille mithin und folglich auch die Freiheit desselben ist bedingt und beschränkt. Sie ist äußerlich eine bloße Walfreiheit zwischen einer geringen Anzal möglicher Handlungen, innerlich bloße Walfreiheit zwischen einer ebenso geringen Anzal gegebener Impulse und möglicher Zielpunkte. Wir sagen: gegebener, aus der gegebenen Natur des Menschen und seinem Verhältniß zur Außenwelt entspringender Impulse: denn der menschliche Wille, eben weil er bedingt ist, besitzt keine absolute schöpferische, sondern nur eine bedingte Spontaneität, d. h. Selbstbewegung, die der Anregung bedarf. Unter den gegebenen, von selbst entstehenden Impulsen wält der Mensch kraft seiner Willensfreiheit, d. h. er macht einen Impuls erst zum Motive seines Wollens und Handelns, indem er sich entscheidet, ihm wollend und handelnd zu folgen. Diese Entscheidung ist ein Akt der Selbstbestimmung, weil sie vom Selbst des Menschen ausgeht und das Selbst selber betrifft. An diesen Motiven und in zweiter Linie an den durch sie bedingten Zielpunkten, Handlungen und Unterlassungen findet sich der Unterschied des Guten und Bösen. Es fragt sich: setzt der Mensch selbst diesen Unterschied, oder ist er an sich vorhanden und kommt ihm durch Unterscheidung gegebener Impulse, Willensakte, Handlungen nur zum Bewußtsein?

Um diese Frage beantworten zu können, sind erst die Bedingungen einer solchen Unterscheidung, die Möglichkeit und der Sinn des Unterschieds, um den es sich handelt, zu ermitteln. Da leuchtet nun zunächst ein: betrifft der Unterschied von Gut und Böse im Grunde nur die Motive des menschlichen Wollens und Handelns, so kann er nicht auf gegebene Impulse, Willensakte und Handlungen sich beziehen. Denn die gegebenen Impulse sind keine Motive, und alle Willensakte und Handlungen sind nur Folge und Ausdruck der wirkenden Motive und der durch sie bedingten Zielpunkte, d. h. der Impulse, welche der Mensch durch seine Selbstbestimmung erst zu Motiven gemacht hat. Gegebene Motive gibt es mithin nicht; alle Motive sind als Motive vom Menschen selbst erst gesetzt: diese Ummwandlung eines gegebenen Impulses zum Motive seines Wollens und Handelns ist seine eigene, durchaus spontane Tat, die Grund- und Urbetätigung seiner Freiheit. Betrifft also der Unterschied von Gut und Böse die Motive des menschlichen Wollens, so betrifft er eben damit vielmehr die Urbetätigung selber, den Akt der Wal unter den gegebenen Impulsen, den Akt der Selbstbestimmung, weil nicht ein gegebenes, sondern ein erst zu setzendes Object, nicht eine vollzogene, sondern eine erst zu vollziehende Tat. Mit andern Worten: er ist ein Unterschied zwischen denjenigen Impulsen, welche der Mensch zu Motiven zu machen hat, und denjenigen, welche er dazu nicht zu machen hat. Eben damit aber ist er ein Unterschied zwischen einem Sollen und einem Nicht-sollen.

So gewiß es sonach unzweifelhafte Tatsache des Bewußtseins ist, daß wir unter gegebenen Impulsen unseres Wollens und Handelns wälen, sie zu Motiven machen und unter diesen Motiven und den durch sie bedingten Zielpunkten, Willensakten, Handlungen gute unb böse unterscheiden, so gewiß unterscheiden wir damit zwischen einem seinsollenden und einem nicht-seinsollenden Akt (Tun) der Freiheit, der Selbstbestimmung. Der Akt selber ist nur möglich, wenn die Freiheit der Wal möglich ist, und das Bewußtsein eines solchen Aktes ist nur möglich, wenn die Wal eine wirklich freie ist. Denn Freiheit und Bewußtsein

der Freiheit fallen hier zusammen, weil nur ein Selbst ein Bewusstsein der Freiheit haben kann und nur ein freies Selbst ein Selbst ist. Wie aber ist jener Akt der Unterscheidung möglich? Betrifft er im Grunde nur ein Sein=sollen, so betrifft er eben damit ein Etwas (ein Tun), das noch gar nicht ist, sondern erst zum Sein kommen soll. Das Unterscheidungsvermögen aber vermag schlechthin nichts zu schaffen, sondern muss den Stoff seiner Tätigkeit vorfinden. Das Seinsollende muss uns daher, um es von einem Andern (Gleichgültigen oder Nichtseinsollenden) unterscheiden zu können, irgendwie gegeben, angezeigt sein. Es ist uns auch gegeben. Wir besitzen ein ursprüngliches, wenn auch leises und zartes Gefül des Sollens, das an den zu vollziehenden Akt der Freiheit, indem wir wälend und überlegend uns ihn vorstellen, sich gleichsam anheftet und ihn als den seinsollenden bezeichnet. Das ist wiederum Tatsache des Bewusstseins, die eben so unläugbar ist wie die Tatsache des Gewissens. Denn das Gewissen ist eben nur das zum Bewusstsein gelangte Gefül des Sollens. Dies Gefül würde untrüglich sein, wenn es uns nicht erst durch Unterscheidung von anderen Gefülen zum Bewusstsein kommen müsste, um bei dem Prozesse der Überlegung und Entschließung mitwirken zu können. Diesen Akt der Unterscheidung müssen wir selbst vollziehen, wir müssen ihn mit größter Sorgfalt und Genauigkeit vollziehen, wenn das Ergebniss für unser Bewusstsein ein richtiges sein soll. Und da kann es dann leicht geschehen, dass wir im Drange der Umstände, des Affekts, der Leidenschaft, ihn gar nicht oder nachlässig und ungenau ausüben, — d. h. dass wir falsch wälen und das Nicht=seinsollende tun. Ja es kann wol auch geschehen, dass in der Gewonheit eines wüsten, ungeregelten Lebens oder eines stumpfen tierischen Sichgehenlassens das Gefül des Sollens gar nicht zum Bewusstsein kommt (s. H. Ulrici, Gott und der Mensch &c. 2. Aufl. Leipzig 1874, Tl. II. S. 356 ff.).

Aber woher dies Gefül des Sollens? Ist die Behauptung seiner Existenz nicht wiederum die Annahme eines unerklärlichen Rätsels? Wir können wol ein Gefül der Nötigung haben, wenn äußere Kräfte auf uns einwirken und unsere Seele in bestimmter Weise afficiren. Aber das Gefül des Sollens kommt uns nicht von außen, läſst sich auf keine äußere Einwirkung zurückfüren, bezieht sich auf nichts Äußeres, sondern quillt, wie es scheint, aus der Tiefe unserer eigenen Seele. Es ist auch kein Gefül der Nötigung, es drängt sich uns und unserm Bewusstsein nicht auf, es übt keinen Zwang, sondern ist gleichsam nur eine Appellation an die Freiheit, eine Anweisung für ihr Wirken, welche die Freiheit nicht aufhebt, nicht beschränkt, sondern ihrer Entscheidung nur ein bestimmtes Gepräge aufdrückt, indem mit dem ihm entsprechenden Entschlusse ein Gefül des Angenehmen, des Wolgefallens, mit dem entgegengesetzten ein Gefül des Unangenehmen, des Missfallens sich verknüpft. Es ist offenbar das Gefül des Sollens selbst, das diesen Charakter des Angenehmen und resp. des Unangenehmen enthält. Und eben damit gibt es uns eine Hindeutung auf seinen nächsten Ursprung. Es entspringt aus der dem menschlichen Wesen immanenten Zweckbestimmung seines Lebens und Daseins: es ist die Affektion der Seele durch diese ihre eigene Bestimmtheit; in ihm gibt sich uns dieselbe unmittelbar kund: es ist der Ausdruck und die Anzeige des Ziels der menschlichen Entwickelung, soweit wir dasselbe nur durch eigene freie Tätigkeit erreichen können, also die Andeutung dessen, was wir zu tun und zu lassen haben, um es zu erreichen. Daher das Gefül des Angenehmen, in das es übergeht, wo das Wollen und Tun der Zweckbestimmung des menschlichen Wesens entspricht: denn angenehm ist uns nur, was mit unserem Wesen harmonirt.

Aber, wird der Skeptiker, der Materialist und Sensualist fragen, wie kann die sog. Bestimmung des menschlichen Wesens und Lebens, der Zweck, der selbst erst realisirt werden soll, also ein Etwas, das selbst noch kein Dasein hat, ein Gefül in's Dasein rufen, in einem Gefüle sein nicht vorhandenes Dasein kundgeben? Wir können die Frage nicht direkt beantworten. Wir berufen uns zunächst auf die Tatsache, dass es leibliche (sinnliche) und geistige Triebe gibt, die aus Bedürfnissen entspringen, welche der Mensch durch eigene Tätigkeit zu be=

friedigen suchen muſs. Diese Triebe gehen nicht von einem reellen Sein, sondern von einem reellen Nicht-sein aus: denn das Bedürfniſs ist der Ausdruck eines Mangels, eines Nichtvorhandenen, das erst beschafft werden soll. Mit anderen Worten: die Triebe sind Folge und Äußerung einer Zweckbestimmung; sie sind die Mittel, um Dasjenige zu beschaffen, was zur Erhaltung und Entwickelung des menschlichen Leibes und Geistes notwendig ist; diese ist der Zweck, für den sie wirken. Alle Selbsttätigkeit der Pflanzen, Tiere, Menschen beruht auf solchen immanenten Trieben (Bedürfnissen): jeder Organismus ist mithin Ausdruck einer immanenten Zweckbestimmung und ihrer Erfüllung. Also, wenn auch der Zweck nicht unmittelbar als Zweck, so hat er doch als Trieb, als treibende Kraft ein reelles Dasein. Eben so der Zweck, den wir um seiner ethischen Bedeutung willen die Bestimmung des Menschen nennen. Denn jene gegebenen Impulse, zwischen denen der Mensch, zum Bewuſstsein und Selbstbewuſstsein gelangt, zu wälen hat und die er durch seine Entscheidung zu Motiven seines Wollens und Tuns macht, sind eben nichts anderes, als ursprüngliche leibliche und geistige Triebe, Mittel und Äußerungen einer immanenten Zweckbestimmung, die nur darum in eine Fülle von einzelnen Momenten auseinander geht und daher eine Fülle von Mitteln zu ihrer Verwirklichung fordert, weil das menschliche Wesen selbst ein vielseitiges complicirtes Ganzes ist. Alle ursprünglichen Triebe (Impulse) sind an sich zweckgemäß, geignete Mittel für dasjenige Moment des Zwecks, für das sie bestimmt sind; alle, auch die sinnlichen Triebe dienen der Erhaltung, der Entwickelung und Förderung des Ganzen: alle sind mithin insofern gut, wenn doch als gut zunächst Alles zu bezeichnen ist, was der Bestimmung des Menschen entspricht und zu ihrer Erreichung beiträgt. Nur weil sie in verschiedenem Maße dazu beitragen, weil jeder nur in seiner Form und Sphäre, als Mittel für seinen Teil der Zweckerfüllung zu dienen hat, und weil diese Teile (Momente) des Zwecks in verschiedenem Verhältniſs zum Ganzen und damit in einer bestimmten Ordnung (Unter- und Überordnung) zu einander stehen, — so kann es geschehen, daſs der Mensch kraft seiner Freiheit die an sich zweckmäßige Ordnung stört oder aufhebt, indem er im einzelnen Falle einem Impulse (Triebe) folgt, d. h. zum Motive seines Willens und Handelns macht, den er nicht dazu machen sollte, oder indem er einen Trieb (etwa den Trieb der Selbsterhaltung, Selbstbefriedigung, Selbstliebe) zum prinzipiellen Motive, zum höchsten allgemeinen Zielpunkte seines Strebens macht, den er nicht dazu machen sollte. Erst mit dieser Entscheidung für oder wider das an sich Gute, die an sich zweckmäßige Ordnung und damit für oder wider die Bestimmung seines eigenen Wesens wird das an sich Gute zum moralisch Guten, die ihm widersprechende Entscheidung zum moralisch Bösen, zur Sünde, weil zur Entscheidung wider die göttliche Bestimmung seines Wesens und damit wider den Willen Gottes.

Wir sagen: wider den Willen Gottes; denn es ist klar: weil eben jeder Zweck, so lange er noch nicht realisirt ist, kein reelles Dasein hat und somit nur ein ideell Seiendes, nur Gedanke, Idee sein kann, so kann auch die Zweckbestimmung des menschlichen Wesens und Lebens an sich und ursprünglich nur Idee sein, — d. h. sie fällt in letzter Instanz mit der göttlichen Idee des menschlichen Wesens in Eins zusammen: so gewiſs es Triebe der Erhaltung, Entwickelung und Ausbildung (Vollendung) des menschlichen Wesens und damit einen Zweck seines Lebens und Wirkens gibt, so gewiſs gibt es einen geistigen, denkenden, selbstbewuſsten Urheber dieses Zwecks. Es ist die schöpferische Macht Gottes, welche, indem sie den Menschen schuf, in den ursprünglichen Trieben seines Wesens die Mittel zur Verwirklichung des Zwecks setzte, und in und mit dem Vermögen der Freiheit (der bewuſsten Selbstbestimmung) die Erfüllung desselben dem Menschen selber auftrug. Es ist demnach auch der göttliche Wille, der im Gefüle des Sollens, eben weil es eine Affektion der Seele durch ihre Zweckbestimmung ist, sich kundgibt; und der Satz: die Stimme des Gewissens ist die Stimme Gottes in uns, ist mithin eine volle Warheit, wenn unter der Stimme des Gewissens nur das sich kundgebende Gefül des Sollens verstanden wird (vgl. a. a. O. S. 422 f.)

Aber wenn dem so ist, warum äußert sich der Wille Gottes nicht so klar, bestimmt und nachdrücklich, daſs wir mit voller Sicherheit wissen, was er will? Warum tritt er uns nicht als festes unwandelbares Gesetz entgegen, über dessen Inhalt, Form und Ausfürung kein Zweifel sein kann? Warum ist vielmehr das Gefül des Sollens, das allein zum Guten uns an- und hinweist und auch allein den wirklich göttlichen Ursprung der historisch gegebenen Offenbarungen Seines Willens uns bezeugt, so fein und zart, daſs es sich uns nicht nur nicht unmittelbar als Ausdruck des göttlichen Willens ankündigt, sondern sich überhaupt nur schwach und leise kundgibt? — Wir antworten: weil es die Freiheit so fordert und weil die Freiheit die Bedingung der Sittlichkeit ist. Für die Freiheit kann und darf es kein Gebot, kein Gesetz geben, das ihr von fremd her auferlegt wäre, denn damit hörte sie auf Freiheit zu sein. Ein solches Gesetz würde notwendig mit Zwang verbunden sein, oder den Zwang in sich tragen und wäre mithin kein Sittengesetz. Auch der nötigende Einfluſs, den das Gesetz üben würde, wenn es, von der absoluten Autorität Gottes getragen, als Ausdruck des göttlichen, schöpferischen, allmächtigen Willens sich unmittelbar kund gäbe, würde die Freiheit der Entschließung des Geschöpfs notwendig beeinträchtigen. Soll sie vollkommen gewahrt bleiben, so darf sich dem Menschen das Gesetz (das Seinsollende) nur in einem Gefüle ankündigen, welches als Gefül auch nur als aus seinem eigenen Wesen quellend sich ihm darstellen kann; und das wiederum kann es nur, wenn und weil es zunächst und unmittelbar aus der ihm selbst immanenten Zweckbestimmung seines Daseins entspringt. Mit anderen Worten: soll die Freiheit ungehemmt bestehen und wirken, so muſs das Sittengesetz als in unserm Wesen liegend, als übereinstimmend mit unserer eigenen Bestimmung und den ihr entsprechenden Zielpunkten unseres Wollens und Handelns erscheinen, und kann daher nicht unmittelbar als Gesetz, als Macht der Nötigung, der Strafe oder Drohung, sondern nur als immanente Hinweisung auf das unserem eigenen Wesen und seiner Bestimmung angemessene Wollen und Tun auftreten. Ein solcher Fingerzeig kann aber nur mittelst eines Gefüls uns gegeben werden. Aus demselben Grunde muſs das Sittengesetz zugleich mit unserem waren Wole übereinstimmen. Denn ein Gesetz, das Handlungen fordete gegen unser wares Wol, gegen die Harmonie unserer Strebungen und Empfindungen, Gefüle und Vorstellungen unter einander und mit dem äußeren reellen Dasein (der Natur — des Weltganzen) — auf welcher alles Wolgefül beruht, — würde eben damit unserem Wesen Zwang antun und nur als Zwang von uns empfunden, aus Zwang befolgt werden können. Die Freiheit ist daher der alleinige ware Grund der ethisch notwendigen und darum auch vorhandenen, von Gott gesetzten Übereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit. — Aus demselben Grunde endlich darf der Inhalt des Sittengesetzes, der allgemeine Begriff des Guten und der ihm entsprechenden Handlungsweise (der Tugend), unserem Bewuſstsein nicht unmittelbar in fester unverbrüchlicher Form gegeben, sondern muſs von uns selbst durch eigene freie (unterscheidende, reflektirende) Tätigkeit gefunden, zum Bewuſstsein gebracht werden. Denn der gegebene Inhalt desselben würde eben damit als ein uns von fremd her auferlegtes Gebot erscheinen und mithin von uns nicht aus eigenem freien Antriebe (Motive), sondern nur unter Verleugnung der Freiheit angenommen werden können.

Andererseits kann ein Wesen, das im Werden, in der Entwickelung und Fortbildung begriffen ist, nicht von Anfang an im vollen Besitze der Freiheit sein. Wie alle Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, so kann auch das Vermögen der freien Entschließung, das Vermögen, die sich ihm aufdrängenden Impulse zum Wollen und Handeln gleichsam zu sistiren, ihnen gegenüber das eigene Selbst geltend zu machen, sie einer Erwägung zu unterwerfen und zwischen ihnen eine Wal zu treffen, — auch dies Vermögen kann nur allmählich durch fortgesetzte Übung zu voller ungehemmter Wirksamkeit gelangen. Insofern kann man sagen, daſs die Freiheit eben als ungehemmte Wirksamkeit dieses Vermögens vom Menschen erst durch eigene Tätigkeit erworben werden müsse. (Darauf allein beruht die Möglichkeit einer Erziehung zur Sittlichkeit: denn sie kann eben

nur in einer Anleitung zur Übung und zum rechten Gebrauch der Freiheit bestehen). Und in der Tat wäre eine bloß geschenkte Freiheit wiederum keine Freiheit. Denn Grund und Wesen derselben ist die spontane Selbsttätigkeit. Ist diese eine wachsende, sich entwickelnde, so kann auch die Freiheit nur aus diesem Grunde heraus sich entwickeln, nur durch die eigene Selbsttätigkeit des freien Wesens zum Dasein, zur Wirklichkeit und Vollendung (zur vollen ungehemmten Wirksamkeit) gelangen, d. h. nur die Möglichkeit (das Vermögen) der Freiheit kann gegeben sein, die Verwirklichung derselben muss von der eigenen Selbsttätigkeit abhängen. (Daher die Erscheinung, dass Menschen aus bloßer Faulheit oder Bequemlichkeit sich ganz der Leitung Anderer überlassen, — was sicherlich kein sittliches Verhalten ist). Demnach aber kann auch das Gesetz der Freiheit, das Sittengesetz, nicht fix und fertig gegeben sein. Auch die Normen des freien Wollens und Handelns und somit die ethischen Begriffe (Ideen) müssen vielmehr aus und mittelst eigener Selbsttätigkeit sich entwickeln. Auch sie können ihren Inhalt nur allmählich, in stufenweisem Fortschritt entfalten, — kurz, der Mensch kann nur in allmählicher Steigerung und Ausbildung zur vollen Klarheit des sittlichen Bewusstseins, zur deutlichen Erkenntniss des vollen Inhalts der ethischen Ideen gelangen. Auch darum also kann der Inhalt derselben nicht von Anfang an in seinem Bewusstsein bereitliegen, sondern es muss — selbst auf die Gefar des Irrens und Fehlgreifens — ihm überlassen bleiben, durch eigene Tätigkeit ihn sich zum Bewusstsein zu bringen, ihn als Gesetz seines Wollens und Handelns zu erkennen und in seinen Willen als Motiv und Richtschnur desselben aufzunehmen, — d. h. nicht als bewusste Ideen, sondern nur als anfänglich unbewusste Kategorieen (Normen) der unterscheidenden, auffassenden, das Bewusstsein vermittelnden Tätigkeit des Geistes können die ethischen Prinzipien ihm ursprünglich immanent sein, — woraus sich denn von selbst die historisch gegebene Verschiedenheit der herrschenden Sitten und Sittengesetze erklärt (vgl. Gott und die Natur, 3. Aufl. Leipzig 1875 S. 599 f., Grundzüge der praktischen Philosophie 2c., Tl. I. S. 67 ff.)

Nichtsdestoweniger sind eben diese Prinzipien ursprünglich von Gott gesetzt. Sie sind eben damit von Gott gesetzt, dass er die menschliche Seele mit dem Vermögen der Freiheit begabte, das Gefül des Sollens, die Selbstaffektion durch die Zweckbestimmung ihres eigenen Daseins und mit diesem Gefüle die ethischen Kategorieen als immanente Normen ihrer unterscheidenden Tätigkeit in sie pflanzte, — d. h. sie sind eben damit von Ihm gesetzt, dass er die menschliche Seele schuf. Fragen wir nach dem Ursprung der Dinge und unseres eigenen Daseins, so nötigen uns die Ergebnisse der Forschung zur Annahme einer schöpferischen, geistigen, selbstbewussten Urkraft, und die ethische Seite des menschlichen Wesens ist daher zugleich ein Beweis für das Dasein Gottes und Seine ethische Wesenheit: — der Ursprung unserer Seele aus Gott und das Gesetztsein ihrer ethischen Elemente durch Gott kommt uns damit zum klaren Bewusstsein, zur vollen Überzeugung. Und weil sonach die sittlichen Normen und Prinzipien an sich und im letzten Grunde von Gott herrüren, so erklärt sich daraus auch, wie es geschehen könne, dass sie, obwol sie sich nicht unmittelbar als göttliche Gebote ankündigen, obwol sie vielmehr unmittelbar aus dem eigenen Wesen des Menschen sich hervorbilden, durch seine eigene Tätigkeit ihm zum Bewusstsein kommen und mit der fortschreitenden Entwickelung seines Wesens, seines Wollens und Wissens, seiner Selbsttätigkeit (Freiheit) und Selbsterkenntniss im Laufe der Weltgeschichte erst ihren vollen Inhalt in voller Klarheit entfalten, — doch von Anfang an als Gesetze erscheinen, an deren Erfüllung sein Wol und Wehe gebunden, zu deren Beobachtung sein Wollen und Handeln verpflichtet ist. Denn sie sind an sich solche Gesetze eben darum, weil sein Wesen selbst, in welchem sie gegründet sind, von Gott gesetzt ist; und sie erscheinen ihm notwendig als Gesetze, troß ihres mit jeder höheren Entwickelungsstufe sich ändernden Inhalts, weil wiederum sein Wesen selber ihm als ein gegebenes, gesetztes, bestimmtes, das er weder ändern noch überspringen kann, im unmittelbaren Selbstgefüle sich darstellt.

Somit aber erklärt und löst sich auch der anscheinende Widerspruch, der uns im Begriff des Sittengesetzes entgegentrat. Denn dadurch, daſs auf diese Weise die Immanenz des Sittengesetzes von selber mit der Transscendenz seines Ursprungs sich verknüpft, hebt sich auch von selber der Gegensatz zwischen Freiheit und Verpflichtung, zwischen spontaner Selbstbestimmung und gegebenem Gesetze, zwischen Wollen und Sollen. —

Trotz dieser klar nachweisbaren, im Gefül des Sollens und den ethischen Kategorieen gegebenen Immanenz des Sittengesetzes bleibt es doch dem religiösen Bewuſstsein unbenommen, an eine geoffenbarte Gesetzgebung Gottes, geoffenbart im gewönlichen Sinne des Worts, zu glauben; und die Theologie, wenn sie diesen Glauben wissenschaftlich zu rechtfertigen vermag, ist vollkommen befugt, auf ihn ihre Wissenschaft der Ethik zu gründen. Denn wie das immanente Sittengesetz (das Gefül des Sollens) im Grunde selbst schon eine immanente, allgemeine, anfänglich unbewuſste Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist, so kann, wenn es der Gang der Weltgeschichte, der Plan der göttlichen Weltregierung fordert, das Sittengesetz noch durch einen besonderen Akt Gottes dem menschlichen Geschlechte kundgetan und damit die immanente Offenbarung zu einer gegebenen äußeren umgewandelt werden. Nur ist immer festzuhalten, daſs jede äußere Offenbarung Gottes gar nicht als solche vom Menschen gefaſst und erkannt werden könnte, wenn nicht das Sittengesetz in ihm die Warheit und Göttlichkeit derselben bezeugte; sowie daſs die Annahme einer solchen Offenbarung immer nur ein Glaube, durch einen Akt der Selbsterkenntniſs und Selbstbestimmung des Menschen bedingt und vermittelt sein kann, wenn der geoffenbarte göttliche Wille nicht die Freiheit des menschlichen Willens und damit die ethische Kraft und den ethischen Zweck der Offenbarung selbst aufheben soll. So gewiſs der Glaube als Selbsthingabe an Gott und den göttlichen Willen nur durch einen Akt der Selbstbestimmung zu Stande kommen kann, so gewiſs ruht auf und in diesem Akte allein seine sittliche Kraft und Bedeutung. —

H. Ulrici. †

Sixtus I., Papst, ist nach den Papstverzeichnissen der Nachfolger des Bischofs Alexander. Der Liberianische Papstkatalog verlegt seinen Pontifikat in die Regierungszeit Hadrians a consulatu Nigri et Aproniani usque Vero III et Ambibulo, d. h. von 117 bis 126. Da aber die monarchische Verfassung in Rom sich nicht vor der Mitte des 2. Jarhunderts völlig durchgesetzt hat, so darf man Sixtus für einen Presbyter der römischen Gemeinde halten, dessen Name wol deshalb nicht vergessen wurde, weil er als Märtyrer galt. **Hauck.**

Sixtus II., Papst 257—258, stellte die im Streite über die Ketzertaufe von seinem Vorgänger Stephan I. abgebrochene Kirchengemeinschaft zwischen Rom und der afrikanischen und orientalischen Kirche wider her (Pontii Vit. Cypr. 14. Euseb. h. e. VII, 5 und 9), fiel aber schon am 6. August 258 als ein Opfer der Valerianischen Verfolgung (Cypr. ep. 80, 1). Über die Dauer seines Pontifikates, worüber widersprechende und unmögliche Angaben bei Eus. h. e. VII, 23 und im Catal. Liber., s. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 213. Langen, Geschichte der röm. Kirche, S. 347. **Hauck.**

Sixtus III., Papst vom 31. Juli 432 bis 18. August 440, ist Zeitgenosse der Nestorianischen Streitigkeiten. An der dogmatischen Frage fand er, wie es scheint, nicht viel Interesse, dagegen lag ihm an der möglichst raschen Herstellung des Friedens zwischen Cyrill und den Syrern (Briefe an Cyrill und Johann von Antiochia bei Coustant p. 1231 ff.). Daneben vertrat er nachdrücklich die päpstlichen Rechte auf Illyrien und deshalb die Stellung des Erzbischofs von Thessalonich (Briefe an Perigenes von Korinth, Proklus von Konstantinopel, eine Synode zu Thessalonich und an die illyrischen Bischöfe Coust. p. 1262 ff.). Die Biographie im Papstbuch endlich berichtet von der Erbauung von S. Maria Maggiore durch Sixtus und den reichen Weihgeschenken desselben für diese Kirche,

wie von den Gaben, die Valentinian III. auf seinen Anlaſs für S. Peter und die lateranensische Basilika darbrachte.

Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum p. 57; Langen, Geschichte der röm. Kirche, S. 387; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M.-A., I, S. 432. **Hauck.**

Sixtus IV., Papst von 1471—1484. Francesco della Rovère wurde am 21. Juli 1414 in einem Dorfe bei Savona geboren. Seine Familie war niedrigen Standes; mit dem alten Geschlechte der piemontesischen Rovère hängt sie nicht zusammen; ihm und seinem Neffen Giuliano, der auch den päpstlichen Stul bestiegen hat (s. den Art. Julius II. Bd. VII, S. 299) verdankt sie ihr Emporkommen. Francesco trat frühe in den Franziskanerorden ein, studirte in Chieri, Pavia und Bologna, erlangte in Padua den Magistergrad in der Theologie, lehrte diese an verschiedenen Universitäten und wurde 1464 zum General seines Ordens gewält. Drei Jare später verlieh ihm Paul II., wie man sagt auf den Rat des ihm wolgewogenen Kardinals Bessarion, den roten Hut. Der neue Kardinal von San Pietro in Vincoli galt als eines der gelehrtesten und schlagfertigsten Mitglieder des heiligen Kollegiums; er war mehr, er hatte alle Eigenschaften eines rücksichtslosen, nie um die Wal der Mittel verlegenen Autokraten. Als ihn die eigene Bedeutung, das Gewicht seines Ordens und die Gefügigkeit der übrigen Kardinäle im Jare 1471 auf den päpstlichen Stul gehoben hatte, belonte er zunächst die Beihilfe seiner Freunde, der Kardinäle Orsini und Borgia, durch Amt und Pfründen und begann sodann seine Neffen in einem ganz außergewönlichen Umfange mit Würden und Benefizien auszustatten. Noch in demselben Jare ernannte er beide zu Kardinälen. Der Eine, Giuliano, war mittlerweile schon von ihm zum Bischof von Carpentras in der Avignoneser Herrschaft gemacht worden und erhielt nun der Reihe nach das Erzbistum von Avignon, dann das von Bologna, dazu viele Bistümer, mehrere Abteien und Pfründen über Pfründen, endlich als Kardinalbischof den höchsten Titel, den von Ostia und Velletri. Ein anderer Neffe, Pietro Riario, stand noch höher bei Sixtus in Gunst. Er hatte als Conclavist (s. den Art. Papstwal Bd. XI, S. 215) und Unterhändler zur Erreichung des günstigen Resultates beigetragen: jetzt wurde er in verschwenderischer Weise belont mit Bistümern und Kommenden, verschleuderte aber alle Einkünfte in unerhörtem Luxus: so z. B. blieb das Fest, welches der Kardinal von San Sisto der Braut des Ercole von Este, Eleonora d'Aragona, im Jare 1473 gab, im Gedächtnis der Zeitgenossen als dasjenige haften, welches den Gipfel aller Verschwendung erreicht habe. 'Zu etwas muſs der Reichtum der Kirche dienen', setzt der Berichterstatter Infessura hinzu. 'Am 5. Januar 1474 aber', färt derselbe fort, 'starb der Kardinal von San Sisto an Gift. So nahmen unsere Feste ein Ende, weshalb das Volk ihn sehr beweinte.' Noch zwei Nepoten machte nun der Papst zu Kardinälen, für einen fünften, der von ihm zum Stadtpräfekten von Rom ernannt worden war, Leonardo della Rovere, erkaufte er die Zusage der Hand einer natürlichen Tochter des Königs Ferrante von Neapel durch Verzichtleistung auf den seit Jarhunderten üblichen Lehnzins und durch andere dem Kirchenstate unvorteilhafte Bedingungen. Ebenso wuſste er für einen Bruder Giulianos die Hand der Tochter und Erbin Federigos von Urbino zu gewinnen und damit dem Geschlechte della Rovere das Herzogtum Urbino zu sichern, welches ihm bis zum Ende des 16. Jarhunderts verblieben ist. Seine ganze Vorliebe aber schien sich auf die Person des Girolamo Riario, der ein Bruder des verstorbenen Kardinals war, zu konzentriren: nicht nur ernannte er ihn zum Vikar von Imola und 1480 zum „Generalkapitän der Kirche", sondern 'gestattete ihm auch auf die römischen und allgemeinen politischen Angelegenheiten wie auf seine Entschließungen einen Einfluſs, der die traurigsten Folgen nach sich gezogen hat'.

Abgesehen von der Fürsorge für seine Familie waren es zwei Aufgaben, welche der Papst sich gestellt zu haben schien: die Ordnung der Angelegenheiten im Osten Europas, also die Abwendung der durch das Vordringen der Türken

drohenden Gefaren, sodann die Sicherung der päpstlichen Allgewalt im Abendlande nebst der möglichst intensiven pekuniären Ausbeutung der durch sie herbeigefürten kirchlichen Verhältnisse. Kaum hatte er den Thron bestiegen, so ließen ihm die bei der Sache in erster Linie interessirten Venetianer durch eine Gesandtschaft vorstellen, wie nötig es sei, gegenüber den Eroberungen Muhammeds II. Vorkehrungen zu treffen. Sixtus IV. versuchte durch Legaten in Frankreich, Spanien und Deutschland, sei es einen europäischen Kongreß gegen die Türken, sei es direkte Unterstützung zu erlangen: die Unterhandlungen scheiterten, allein die mit Rücksicht auf die Türkengefar schon lange überall geforderten und in Deutschland bewilligten kirchlichen Gefälle wurden nach wie vor bezalt. Aus diesen und anderen Geldern rüstete S. im Verein mit Neapel und Venedig eine Flotte aus. Unter dem Venetianer Pietro Mocenigo und dem Kardinal Oliviero Caraffa (s. d. Art. Paul IV. Bd. XI, S. 332) liefen im Frühjar 1472 hundert Galeeren aus, welche einzelne Erfolge errangen, z. B. die Sperrkette aus dem Hafen von Smyrna mitbrachten, auch den Römern 1473 die lang entbehrte Befriedigung eines Triumphzuges (mit 25 türkischen Gefangenen und einem Dutzend Kamelen) verschafften, eine durchgreifende Besserung aber um so weniger anbanen konnten, als das Interesse des Papstes sich nun völlig auf die Händel der italienischen Politik richtete, in die ihn die Sorge für die Nepoten ganz verstrickte. S. war unter den Päpsten des 15. Jarhunderts derjenige, welcher am ungeniertesten in eine ganz weltlich-politische Ban einlenkte und der sich am ungescheutesten die Mittel zu den politischen Aktionen durch gesteigerten Ämterhandel und Gnadenverkauf, durch kirchliche Finanzspekulationen und rücksichtslose Ausnützung der päpstlichen Stellung zu verschaffen wußte. 'Schon in kurzer Zeit', sagt Gregorovius von ihm, 'verlor er das Allgemeine aus dem Blick, um sich in die italienische Territorialpolitik ganz und gar zu versenken, um mit rastlos ränkevollem Geist darin Verwickelungen zu schaffen, deren Zweck die Erweiterung der Papstmacht in Italien war . . . Die Nepoten waren der Ausdruck der persönlichen Souveränetät der Päpste und zugleich die Stützen wie Werkzeuge ihrer weltlichen Herrschaft, ihre vertrauten Minister und Generale. Der Nepotismus wurde zum System des römischen States. Er ersetzte die in ihm fehlende Erblichkeit; er schuf für den Papst eine Regierungspartei und auch einen Damm gegen die Opposition des Kardinalats ... Die Nepoten übernahmen den Vernichtungskampf gegen die noch im Kirchenstate bestehenden Feudalhäuser und Republiken; sie halfen denselben in eine Monarchie verwandeln, und sie dienten am Ende doch immer der römischen Kirche... Der Nepotismus, im Priestertum oder in der Kirche eine Ausartung, hat daher im Kirchenstate seine politische Berechtigung oder die Ursachen seiner notwendigen Entstehung gehabt' (XIII. Buch, 3. Kap.).

Von der völligen Verweltlichung des römischen Hofes konnten sich die Pilger überzeugen, welche 1475 zum Jubiläum nach Rom kamen: Nepotismus, Wucher und Simonie waren die vorstechenden Charakterzüge in der Physiognomie der Stadt Rom. Und ihr Herr fügte jetzt als vierten noch den des Meuchelmordes hinzu. Längst mit dem blühenden Hause der Medici in Florenz verfeindet, verband sich S. mit der dortigen Faktion der Pazzi zum Sturze Lorenzo's il Magnifico, nachdem er vergeblich versucht hatte, das Bundesverhältnis desselben zu Venedig zu stören. Gelang ihm, so berechnete er, der Sturz der Medici, dann mochte auch Toscana ihm als Beute für seine Nepoten zufallen. Vergebens ist versucht worden, den Papst reinzuwaschen; selbst v. Reumont gesteht: 'daß er um die Verschwörung wußte und sie nicht verhinderte, daß seine Verwandten in dieselbe verwickelt waren, ist eine traurige Tatsache' (Bd. III, S. 171). Die Verschwörung der Pazzi spielte sich in folgender Weise ab (vgl. Capponi, Storia di Firenze, II, cap. V): Francesco de' Pazzi kommt nach Rom, verständigt sich mit dem späteren Generalkapitän Girolamo Riario über den auszufürenden Mord der beiden Häupter der Medici, Giuliano und Lorenzo; der Papst stimmt ihrem Mordplane zu; die Verschwörer treffen in Florenz ihre Vorbereitungen, und der junge Kardinal Riario wird nach Florenz geschickt, um mitzuwirken; am 26. April 1478 beim Hochamte, als der Kardinal gerade die geweihte Hostie erhob, fielen

die Mörder in der Kirche über ihre Opfer her und töteten Giuliano, wärend Lorenzo sich rettete. Die Kunde von dem Missglücken des Anschlages brachte S. in Wut; den florentinischen Gesandten nahm er gefangen, belegte alles florentinische Eigentum im Kirchenstat mit Beschlag und die Republik mit dem Interdikt, weil durch die Gefangennahme des Kardinals Raffaele die geistliche Immunität verletzt worden sei. Der Republik erklärte er zugleich den Krieg, der sich one nennenswerte Erfolge hinzog, bis am 3. Dezember 1480 unter Bedingung der Teilnahme an dem dringend erforderlich gewordenen Türkenzuge Friede geschlossen wurde. Man rüstete nun allerseits — da befreite der Tod Mohammeds II. im Mai 1481 die abendländische Christenheit von ihrem Dränger, und das Banner mit dem Halbmond, welches schon in Otranto aufgepflanzt war, verschwand für immer von dem Boden des italienischen Festlandes. Dieser Sorge entledigt, wandte S. seinen Blick auf die Romagna, um endlich seinen Neffen Girolamo die ersehnte Herrschaft zu erwerben. Dieser, schon im Besitze von Imola und Forli, schloss im Auftrag des Papstes mit Venedig ein Bündnis, um den Herzog von Este aus Ferrara zu verdrängen. Um das ‘Gleichgewicht’ in Italien aufrecht zu erhalten, traten Mailand, Florenz und Neapel auf Ercole's Seite. Neapolitanische Truppen drangen plündernd in Rom ein (Mai 1482); erst nach Monaten gelang es den herbeigerückten venetianischen Söldnern, bei Velletri einen Sieg davonzutragen und Rom zu befreien; im Dezember erfolgte der Friedensschluss, der doch dem Herzog von Este sein Ferrara sicherte, aber auch die Freilassung der papstfeindlichen Kardinäle Colonna und Savelli festsetzte. In Rom folgte bald ein gräßliches Nachspiel in Gestalt eines Baronenkrieges für und wider die freigelassenen Kardinäle und ihre Familien, deren Gegner sich um die Orsini scharten. Nach Straßenkampf und Mordscenen ward der Colonna gefangen, gefoltert und hingerichtet, der Palast der Familie niedergerissen; Savelli hatte beim Kampf das Leben eingebüßt. Das geschah im Frühjare 1484; wärend man noch beschäftigt war, die Burgen der Colonna rings im Lande zu zerstören, starb der Papst — am 12. August 1484. Dem römischen Chronisten Infessura erschien dieser Tag als ein Glückstag für die ganze Christenheit: keine Liebe zu seinem Volke sei in S. gewesen, nur Wollust, Geiz, Prunksucht, Eitelkeit; aus Geldgier habe er alle Ämter verkauft, mit Korn gewuchert, Abgaben auferlegt, das Recht feilgeboten; treulos und grausam, habe er zallose Menschen durch seine Kriege umgebracht.

Litteratur: Abgesehen von den allgemeinen Darstellungen der Papst- und Kirchengeschichten vergleiche man: Stephani Infessurae Sen. Pop. Rom. Scribae Diarium Urbis Romae bei Eccard, Corp. Hist. med. aevi (Lipsiae 1723), t. II, col. 1863—2016. Das dort folgende Diarium Joh. Burchardi, welches über die letzten Augenblicke des Papstes und die Bestattungsfeierlichkeiten unterrichtet, ist mit beigefügten Depeschen des damaligen Florentiner Gesandten eben in einer das Ganze umfassenden Ausgabe, besorgt von Thuasne (1. Bd. Paris 1883) im Druck. — Diario di Roma del Notajo del Nantiporto (1481—1492), bei Muratori, Rer. Ital. Script. III, p. II, col. 1071; v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom, III, 1; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, VII, Buch 13, Kap. 3; Originalnotizen über Zalungen für Kunstbauten u. dgl. unter S. gibt v. Zahn (Arch. Stor. It. III, t. 6). **Benrath.**

Sixtus V., Papst von 1585—1590. Felice Peretti wurde am 13. Dez. 1521 in Grottamare, eine Meile südlich von Ancona an der adriatischen Küste, geboren. Sein Vater, der einer einst angesehenen dalmatischen Familie angehörend sich durch die ortsübliche Gärtnerei mühsam ernärte, übergab den neunjärigen Knaben, von dem man später in Rom wol nicht one Grund erzälte, er habe vordem die Schweine gehütet, dem benachbarten Franziskanerkloster in Montalto, wo sein Oheim, Frà Salvatore, Ordensbruder war. Hochbegabt und strebsam zeichnete Felice sich bald vor Allen aus, und ragte, nachdem er seit 1540 in Ferrara und Bologna studirt und in Fermo promovirt hatte, schon frühe als beliebter Advents- und Fastenprediger hervor. Rücksichtslos tadelnd, was ihm un-

recht schien, erregte er zu Julius' III. Zeiten in Rom durch heftige Auslassungen gegen die Politik Karls V., Ferdinands und Heinrichs II. von Frankreich Aufsehen und zog sich Anklage und Verweis zu. Aber er gewann durch dieselben Fastenpredigten von 1552 das Vertrauen und die Bewunderung von Männern wie Philipp Neri (s. d. Art. X, S. 487) und der späteren Kardinäle Ghislieri (s. d. Art. Pius V. Bd. XII, S. 24) sowie Pio von Carpi, welche ihm den Weg zu den höchsten Stellen eröffnet haben. Der Fürsprache des Kardinals Carpi verdankte er es zunächst, dass man ihn der Reihe nach zum Regent von Franziskanerklöstern in Siena, Neapel und (1556) in Venedig machte. Ein Verzeichnis der Bücher, welche sich damals in seinem Besitze befanden, ist erhalten und jetzt veröffentlicht (von Cugnoni, Docum. Chig. conc. F. Peretti, s. u.). In Venedig erwarteten ihn schwierige Aufgaben. Nicht allein weil er das Rektorat des großen Konventes de' Frari unter dem geheimen Widerstande einer ganzen Partei, die seiner Strenge entgegen war, füren musste, sondern auch, weil er das verhasste Amt des Vertreters des St. Uffizio beim Senat zugleich übernommen hatte. Machinationen im Kloster und der Unwille der Bevölkerung über die rücksichtslose Handhabung der Inquisition durch Frà Felice fürten zu seiner Rückberufung nach Rom, wo er dann im Kloster bei St. Apostoli erst als Generalprokurator, dann als apostolischer Vikar des Ordens eine ausgedehnte Wirksamkeit entfaltete, die nur durch seine Teilnahme an der Legation des Kardinals Buoncompagni (s. d. Art Gregor XIII. Bd. V, S. 386) nach Spanien zeitweise Unterbrechung erlitt. Als er von der spanischen Reise zurückkehrte, fand er seinen Gönner Ghislieri auf dem päpstlichen Stule: jetzt beginnt bei ihm eine Periode des energischsten Wirkens zu Gunsten des in Pius V. verkörperten Gedankens der Restauration des Katholizismus im Sinne des absoluten Papalismus, getragen von dem Beifall des Papstes und äußerlich bezeichnet durch die Verleihung des Bistums Sta. Agata, dann Fermo und endlich des Kardinalates (1570). Jetzt ließ er auch seine Familienangehörigen nach Rom kommen. Seine verwittwete Schwester Camilla ist bis zu seinem Tode bei ihm geblieben: ihren Gebeten, sagte er wol, verdanke er seine Wal zum Papste. Deren Kinder und noch günstiger ihre vier Enkel brachte er durch Heirat in die vornehmsten römischen Familien. Er selbst lebte einfach, fast ärmlich: den größten Teil seiner nicht hohen Einkünfte verwandte er schon damals auf Bauten. Wenn er das Werkzeug und der Vertraute Pius' V. bis zum Totenbette gewesen war, so hielt ihn dessen Nachfolger, mit dem er sich entweder vor oder auf jener Reise nach Spanien verfeindet hatte, von allen einflussreichen Geschäften fern. Er entzog ihm sogar den 'piatto', d. h. das Jargeld, welches ihm als einem 'armen' Kardinal aus der päpstlichen Kasse gezalt wurde, unter dem Vorgeben, dass arm nicht sei, wer wie er eine Villa Peretti bauen könne. In der Tat, diese Villa auf dem Esquilin, welche er stets zu verschönern und zu vergrößern bemüht war, bildete neben der Freude an Büchern, die ihn seine einst sehr bescheidene Sammlung als Kardinal bedeutend vergrößern ließ, seine einzige noble Passion. In die Stille seiner gezwungenen Zurückgezogenheit unter Gregor XIII. fiel die Greueltat der Ermordung seines Neffen Francesco durch den eigenen Schwager Marcello Accoramboni auf Anstiften des in Francescos schöne Gemalin Vittoria verliebten Herzogs Paolo Giordano Orsini (vgl. Gnoli, Vitt. Accorambona, Firenze 1870), der sich dann auch, die Verbote des aufgebrachten Papstes verhönend, kurz nachher im Geheimen mit Vittoria vermälte und dies sogar zum zweiten und gerade zur Zeit der Wal Sixtus' V. zum dritten Male widerholte. Über die Umstände bei dieser Wal hat sich in der römischen Bevölkerung selbst eine Tradition gebildet, welche Gregorio Leti (s. unten) fixirte: Der Kardinal Montalto habe die Stimmen der übrigen durch erheuchelte Sanftmut und Gebrechlichkeit und den künstlichen Anschein höheren Lebensalters zu gewinnen gewusst — gewält, habe er dann die Krücken oder den Stab weggeschleudert und sei in seiner waren Gestalt als lebenskräftiger energischer Mann zum Staunen der getäuschten Kollegen aufgetreten. Die Geschichte des Konklave nach Gregors XIII. Tode, welches am 21. April seinen Anfang nahm und schon am 24. mit der Wal durch Adoration und Thronbesteigung Sixtus' V.

endigte, liegt uns in den Berichten der bei der Kurie beglaubigten Gesandten und anderen Aktenstücken und Auskünften klar genug vor, um jene Erzälung als ein Märchen erscheinen zu lassen. Aber dieses Märchen hat seinen tieferen Sinn: in der Tat steigt hier ein Mann auf den päpstlichen Stul, welcher bis dahin one Einfluss, wie im Verborgenen, gelebt hat, den kleinen Verfolgungen preisgegeben, wie sie die Nichtbegünstigten an der Kurie so gerne treffen, und stets gezwungen, den feurigen Geist zurückzuhalten, der ihn treiben möchte, hervorzutreten und die ihm gebürende Mitwirkung zu beanspruchen. Und jetzt sieht er gegen seine Erwartung, infolge von Kombinationen, wie sie sich nicht selten beim Konklave einstellen, sich auf die höchste, maßgebende Stelle erhoben — da bricht sein feuriges Temperament durch, weit wirft er die Krücken des Schweigens und der Rücksichtnahme fort und zeigt sich der Welt als geborenen Herrscher.

Zunächst stellte S. one Aufwendung besonderer Machtmittel, aber mit einer Strenge, die sich weder durch Rücksichten auf die Personen noch durch Gefülserregungen je beeinflussen ließ, die Sicherheit im Kirchenstate wider her. Im Verlaufe von nicht zwei Jaren rottete er das Banditenwesen gründlich aus: schon an seinem Krönungstage starben vier junge Leute aus Cori, welche gegen das Verbot Waffen getragen hatten, am Galgen. Auf die Köpfe der Banditen und ihrer Helfershelfer waren Preise gesetzt; die rettende Flucht in die benachbarten Striche von Toscana und Venedig war ihnen durch besondere Abmachungen abgeschnitten. 'Kein Tag war one Hinrichtung: aller Orten in Wald und Feld traf man auf Pfäle, auf denen Banditenköpfe staken. Nur diejenigen von seinen Legaten und Governatoren lobte der Papst, die ihm hierin genug taten und viele Köpfe einsendeten ... Die Versprechungen des Papstes hatten die Banditen uneins gemacht; keiner traute dem andern; sie mordeten sich unter einander.' Auch für die Banditen unter den oberen Zehntausend schlug jetzt die Stunde: ein Graf Pepoli aus Bologna, der am Banditenwesen Anteil genommen, wurde im Gefängnis erdrosselt; die Auslieferung des Lamberto Malatesta von dem bekannten wilden Geschlechte aus Rimini, den man nebenbei beschuldigte, mit den Hugenotten Verbindungen zu pflegen, setzte S. bei der Republik Venedig durch, um ihn hinrichten zu lassen; bei dem Mörder Marcello Accoramboni (s. o.) übernahm der Rat der Zehn selbst die Verurteilung; seine Schwester Vittoria, zum zweiten Male Witwe seit dem November 1585, ward one S.'s Zutun im Dezember d. J. auf Anstiften der Erben Orsini in Padua ermordet.

Mittlerweile hatte der Papst auch für die Besserung der Statsverwaltung, zunächst für die Ordnung der Finanzen, Sorge getragen. 'One Strenge und viel Geld', sagte er, 'läſst sich nicht regieren.' Bei der Thronbesteigung hatte er völlige Erschöpfung vorgefunden: das Einkommen war bereits bis zum nächsten Oktober verpfändet. Sparsam wie er in seiner Haushaltung gewesen war — mit alleiniger Ausnahme seiner Bauten — zeigte er sich auch in der Statsverwaltung: im ersten Jare sparte er bereits eine Million Scudi auf, bis zum Ende des dritten deren drei — in der Engelsburg legte er das Geld nieder, der Mutter Gottes und den Aposteln Petrus und Paulus es weihend, d. h. damit es für etwaige genau von ihm definirte Notfälle, die an ihn oder an seine Nachfolger herantreten könnten, zur Hand sei. Durch bloße Ersparnisse etwa am Hofhalt der Kurie freilich ließen sich so bedeutende Summen nicht ansammeln: so erhöhte er denn den Kaufpreis vieler Ämter, z. B. den des Schatzmeisters der Kammer von 15,000 auf 72,000 Scudi; sodann verkaufte er Ämter, die man bisher umsonst vergeben hatte, und schuf neue verkäufliche Stellen —, so ergab sich ein Gesamtbetrag von $1^1/_2$ Mill. Scudi. Ferner errichtete er neue verkäufliche 'Monti', eine Art von Aktienunternehmen, dessen Anteilscheine meist von reichen Genuesen gekauft wurden und dessen Einkünfte aus dem Ertrage von neu aufgelegten Steuern bestanden, z. B. auf Brennholz und Wein, oder von Einfurzöllen. Der Ertrag der elf von ihm geschaffenen 'Monti', von denen drei 'vacabili' waren — d. h. solche, deren Titel nach Art der Leibrenten mit dem Tode des Käufers erloschen — acht aber 'perpetui' (stehende) waren, belief sich in den 5 Jaren seines Pontifikates auf $2^1/_2$ Millionen. Freilich wurden durch dieses System dem

Lande schließlich geradezu unerträgliche Lasten aufgebürdet; Handel und Industrie wurden gelämt und der Todeskeim in die volkswirtschaftlichen Verhältnisse gelegt — aber der Papst hat für seine Zeit das unmöglich scheinende möglich gemacht und von kurzsichtigen Mit- und Nachlebenden das höchste Lob geerntet; er hat sich auch selbst ein Jar vor seinem Tode sehr stolz und befriedigt über seine Erfolge dem venetian. Gesandten gegenüber ausgesprochen (vgl. Hübner a. a. O. I, S. 355 [1. Aufl.]).

Verwendung fanden die Mehreinnahmen zunächst nur nach einer Seite hin: die alte Baulust regte sich bei S. und wurde nun im großartigsten Maßstabe befriedigt. Sein Baumeister, Domenico Fontana, ein erstaunlich erfinderischer Kopf, leider kein Künstler von feinem Gefül, hat, getrieben von dem gestrengen Herrn, der Gigantisches in Stein ausgefürt sehen wollte, die römische Bauart in den Stil des Barocken hineingebracht, den sie von da ab unter den Päpsten stets behalten hat. Jedenfalls haben beide sich durch gemeinnützige Anlagen, besonders den großen Nutzbau in Rom, die Widerherstellung der von Alexander Severus einst errichteten, jetzt Aqua Felice benannten, Wasserleitung auf baulichem Gebiete ihr größtes Verdienst erworben. Indem wir betreffs näherer Angaben über diese Seite der Tätigkeit des Papstes auf das sechste Buch bei Hübner sowie auf Reumont, Geschichte Roms, III, S. 588 ff. und 733 ff. verweisen, gehen wir zu den anderweitigen Reformen in der Verwaltung über.

Auf diesem Gebiete wird die Tätigkeit des Papstes meist überschätzt, indem man die ganze Einrichtung der komplizirten Verwaltungsmaschine der kirchlichen Angelegenheiten, so wie sie von da an und bis auf den heutigen Tage fungirt hat, auf S. zurückfürt. Das ist nicht genau. Die meisten Einzelbehörden, ‚Kongregationen‘, fand er vor: er hat sie in eine feste Gliederung gebracht und durch die Bulle Immensa aeterni Dei auf fünfzehn erhöht und zwar in der Weise, dass die für die römische Stats- und die für die allgemeine Kirchenverwaltung bestimmten neben einander bestanden und rangirten. Da nun die Ernennung der verschiedenen Kardinäle einzig der Entscheidung des Papstes unterlag, so war schon dadurch dafür gesorgt, dass keine Gutachten oder Entscheidungen in irgend einer Kongregation ergingen, welche der Richtung der päpstlichen Politik nicht entprechend gewesen wären. Zugleich riss der Papst die kommunalen Rechte der Stadt Rom bis auf Weniges an sich: den vom Papste ernannten Konservatoren blieb nur die Regelung der Marktpolizei, der Lebensmittelzufur, der Brot- und Mehlpreise; der Governatore der Stadt übte die Kriminaljustiz im Namen des Papstes, jedoch blieben einige Fälle dem kraftlosen Haupte der städtischen Verwaltung, dem Senator, vorbehalten. Auch den übrigen Städten wurden die Rechte ihrer kommunalen Selbständigkeit entrissen. Das Prinzip der Klerikalisirung der ganzen Statsverwaltung wurde seit S. mit stets geringer werdenden Ausnahmen durchgefürt, zumal in den Ortschaften, welche Bischofssitze waren. Der so der Verwaltung aufgeprägte Charakter ist ihr in der Folge, so lange die weltliche Herrschaft bestand, verblieben, wärend das, was S. für die Säuberung der moralischen Atmosphäre im Lande getan hat, sehr bald verwehte, sogar die Banditen gegen Ende seiner Regierung wider gefärlich wurden, und seine auf Kräftigung des Statswesens abzweckenden finanziellen Einrichtungen zu großem Schaden des Wolstandes so lange fortgewirkt haben, bis sie endlich in sich zerfallen sind.

Merkwürdig, wie derselbe S., welcher in allen Fragen, die sich auf seine Stats- oder Kirchenverwaltung bezogen, ‚die Gewalttätigkeit selbst war‘, anderen Staten gegenüber diplomatische Nachgiebigkeit, ja Schwanken und Unentschiedenheit zeigte. Mit Venedig hielt er geflissentlich die besten Beziehungen aufrecht; den Herzog von Ferrara ließ er gegenüber der Republik im Stich; in kirchlichen Fragen gab er allen Wünschen des Senates nach bei Besetzung von Bischofsstülen, indem er die Orden in der Verflichtung zur Zalung von Decimen dem Weltklerus gleichstellte, einen Posten unter den Uditori di Rota (s. d. A. Kurie Bd. VIII, S. 324 f.) je für einen Venetianer reservirte, den weiteren Gebrauch des alten Kalenders in der Levante zugab u. s. w. Selbst als heftige Entzweiung auszubrechen

drohte infolge davon, daſs die Venetianer one weiteres den französischen Gesandten als Gesandten des von ihm exkommunizirten Königs Heinrichs V. anerkannten, gelang es dem nach Rom geschickten Leonardo Donato, den Papst zu beschwichtigen (vgl. Ranke II, 136 ff. [1874]). Blieben nun die guten Beziehungen zu Venedig aufrecht erhalten, so kam es freilich mit Spanien, obwol der Papst anfänglich alles getan, selbst auf die angeblichen Lehensansprüche auf Neapel und Sicilien — wie übrigens schon andere Päpste vor ihm (vgl. den Artikel Sixtus IV.) — verzichtet hatten, zum offenen Bruch. Den ersten Anlaſs gab das Scheitern der 'groſsen Armada'. Der Papst hatte einen hohen Beitrag, angeblich 700,000 Scudi, zu den Kriegskosten versprochen, zalbar nach erfolgter Landung an der englischen Küste. Obgleich die letztere vereitelt worden war, reklamirte Philipp II. die Unterstützung — natürlich vergebens. Dazu kam noch das freilich grundlose Gerücht, der Papst habe im geheimen der Königin Elisabeth den Sieg gewünscht (vgl. Hübner I, 338). Völligen Bruch fürte die französische Angelegenheit herbei. Noch unter dem 30. Sept. 1589 hatte S. dem Legaten Caetani den Auftrag erteilt, sich an die Ligue zu halten und auf allgemeinen Abfall der Prinzen und des Adels von Heinrich IV. hinzuwirken (siehe die Instruktion bei Hübner III, S. 303 ff.), und hatte daraufhin dem König von Spanien Verständigung angeboten. Ehe aber noch Philipps zustimmende Antwort in Rom eintraf, hatte S. bereits, bewogen durch den Abgesandten Heinrichs IV., sich dem entgegengesetzten Plane angeschlossen, nämlich dem: die ganze katholische Adelspartei Frankreichs unter dem Banner des katholisch Gewordenen zu vereinigen. Obgleich nun trotzdem auch jetzt S. sich nicht offen für die Nachfolge des Bearners auf dem französischen Throne erklärt hat, brachte dieses Laviren den spanischen König so sehr in Wut, daſs er ihm durch seinen Gesandten Olivares mit Obedienzentziehung und offener Feindschaft drohen lieſs. Nicht gewillt, den 'katholischen König' zu verlieren, machte S. wider eine Schwenkung nach Seiten der spanischen Republik zu — da ereilte ihn noch vor der Entscheidung der Tod, 27. August 1590.

Litteratur: Aufzeichnungen von S.'s eigener Hand dienen als Grundlage: Memorie autografe di papa Sixto V. Bibl. Chigi I. III., 72 (161 fol.), vgl. Ranke, Päpste, III, S. 65 ff. [6. Aufl.]; jetzt veröffentlicht durch Cugnoni in dem Archivio della Soc. Rom. di Storia patria (1882). — De vita Sixti V. ipsius manu emendata. Bibl. Altieri, 57 Bl., vergl. Ranke a. a. O. S. 68*. — Sixtus V. Pont. Max. ebd. S. 69* und Memorie del Pontificato di S. V., S. 72*. — Sixti V. Pont. Max. vita a Guido Gualterio Sangenesino descripta, ebd. S. 73* soll jetzt gedruckt werden, nachdem das Arch. Stor. It. 1874, S. 345 den Eingang veröffentlicht hat (vergl. ebend. 1881, T. VII, S. 437). — Über sonstiges handschr. Material s. Ranke a. a. O. S. 75* ff. und Hübner, Sixte-Quint, Bd. II und III. — Neu edirte Briefe bei Cugnoni a. a. O. S. 548 ff.; einige bei Hübner Bd. II, ein Brief vom Jare 1565 an den Kardinal Sirleto von Pastor gedruckt (Mitth. d. Inst. für österreichische Geschichts-Forschung 1882, S. 635).

Die erste Lebensbeschreibung, welche gedruckt erschien und weite Verbreitung gefunden hat, ist die Vita di S. V. Pont. Rom. scritta da... Gregorio Leti, Losanna 1669, 2 Bände, u. ö. Ranke hat nachgewiesen, daſs sie zum gröſsten Teile nichts anderes als Widergabe oder Paraphrase von Darstellungen ist, welche noch in römischen Bibliotheken existiren (s. Bd. III, S. 59* ff.) und nur in beschränktem Maſse glaubwürdig sind. Um Leti zu widerlegen, schrieb der Franziskaner Cas. Tempesti seine Storia della vita e geste di papa S. V., Roma 1755. Roms Bibliotheken und Archive boten ihm gutes Material — besonders eingehend sind die Berichte des Nuntius in Frankreich, Morosini, verwertet —, allein der Maſsstab, welchen er anlegt, ist ein engherziger und die Form ist trocken scholastisch. Nachdem nun Ranke, Päpste Bd. I, mit Vorliebe und Meisterschaft das Bild der Person und die Wirksamkeit des gewaltigen Papstes maſsgebend gezeichnet hatte, ist Dumesnil, Hist. de Sixte-Quint, Paris 1869, und dann die Darstellung von Baron Hübner (Sixte-Quint, Paris 1870, 3 Bde.; dass. deutsch, Leipzig 1871, 2 Bände) gefolgt, welche mit noch reicherem diplomatischem Ma-

teriale das Bild ausmalt und zugleich die ganze Zeitgeschichte, so weit erforderlich, in den Rahmen faſst. Hat Baron Hübner vornehmlich archivalisches Material aus Simancas, also von spanischen Berichterstattern, beigezogen, so sind von Brosch in der Geschichte des Kirchenstaates Bd. I [1880], Kap. 7 (Die sixt. Reformen und Gewaltschritte) auch für die Zeichnung unseres Papstes besonders die venetianischen Depeschen, die übrigens schon Ranke verwertet hatte, exploitirt worden. — Über das Verhältnis S.'s zu Pepoli handelt ausfürlich: G. Gozzadini, Giov. Pepoli e Sisto V., Bologna 1879. — Über die S.'sche Neuordnung der Kurialbehörden vergl. besonders v. Reumont, Geschichte Roms, III, S. 584 ff. **Benrath.**

Skandinavische Bibelübersetzungen. — A. Die Zeit vor der Reformation. Für nicht skandinavische Leser one Kenntnis der alten skandinavischen Litteraturen vor allem eine sprachliche Bemerkung: Im 10. Jarhundert und länger zurück, als man in den skandinavischen Ländern keine andere Schrift hatte, als die Runen, läſst sich zwischen den in Dänemark, Schweden und Norwegen herrschenden Sprachformen nicht unterscheiden. Aber von der Zeit an, als man — nicht lange nach der Einfürung des Christentums in diesen Ländern — die lateinische Buchstabenschrift annahm und Bücher zu schreiben anfing, zeigt sich alsbald in den daselbst verfaſsten Schriften ein nicht unwesentlicher Unterschied in der Sprache. — Norwegen mit seinem Koloniallande Island bekam nach und nach eine reiche Nationallitteratur, vornehmlich an historischen Schriften, wogegen in den beiden anderen Ländern die Nationallitteraturen lange Zeit ziemlich unbedeutend blieben, indem hier die meisten Schriften, in Dänemark sogar bedeutende historische Schriften, lateinisch abgefaſst wurden. Die altnorwegisch-isländische Litteratur altnordisch zu nennen, wie man in Dänemark und, den Dänen folgend, zum teil auch anderwärts getan, ist daher irrefürend. Es sind von den Dänen und Schweden niemals Bücher in dieser Sprachform geschrieben worden. Auch werden durch diese Bezeichnung die altschwedische und altdänische Litteratur, die mit gleichem Rechte altnordisch genannt werden können, ausgeschlossen. Wir reden also hier in Übereinstimmung mit den historischen Verhältnissen von Altnorwegisch-Isländischem, Altschwedischem und Altdänischem. Hiebei nennen wir der Kürze wegen das Erste nach dem Hauptlande Norwegen altnorwegisch, ungeachtet das meiste im Nebenlande Island geschrieben wurde.

Da Norwegen nebst Island am frühesten eine Nationalliteratur erhielt, war es natürlich, daſs man daselbst auch zuerst den Anfang zu einer Bibelübersetzung machte. Es gibt eine hiehergehörige größere Schrift Stjorn (Leitung, Haushaltung, nämlich Gottes). Dieses Buch beginnt mit dem ersten Buch Moses und reicht bis zum zweiten Buch der Könige. Doch ist es seinem größten Teile nach nicht eine eigentliche Bibelübersetzung, sondern vielmehr eine Paraphrase der historischen Bücher des Alten Testaments nach der Vulgata mit vielen eingeschobenen erläuternden Bemerkungen aus den Schriften mehrerer Verfasser, z. B. Josephus' und Augustins, und insbesondere aus der Historia scholastica des Petrus Comestor († 1198) und dem Speculum historiale des Vincentius von Beauvais († 1264). Stjorn besteht in der Gestalt, in welcher die Schrift gegenwärtig in Kopenhagener Handschriften aufbewart wird, aus drei Bestandteilen: 1) aus einer paraphrastisch erweiterten Zusammenstellung, die mit 1 Mos. beginnt und mit 2 Mos. 18 schließt, 2) aus 2 Mos. K. 19 bis 5 Mos. K. 34, einem Abschnitt, der sich allein in der vollständigen Handschrift findet und eine Übersetzung des angegebenen Teils des Pentateuchs ist, doch in etwas abgekürzter Gestalt, indem die Widerholungen weggelassen sind (ein Blatt auf der Bibliothek zu Stockholm enthält 2 Mos. 4, 24—7, 15); 3) einer paraphrastischen Darstellung des Inhalts von Jos. K. 1 bis 2 Kg. K. 25. Der zweite Abschnitt muſs der Rest einer älteren Bibelübersetzung nach der Vulg. sein, vermutlich aus der Mitte des 13. Jarhunderts. In einer Vorrede zum Werke erhalten wir die Nachricht, daſs es von König Haakon V. Magnusson (1299—1319) veranstaltet worden ist. Nach einer

Notiz in einer der Handschriften hat der Priester Brand Jansen (später, 1263, Bischof von Hole auf Island, † 1264) die Übersetzung besorgt. Ist diese Notiz richtig, so hat Brand vielleicht den mittelsten und ältesten Bestandteil spätestens unter dem König Magnus Haakonson (1263—80) übersetzt. Stjorn ist von C. R. Unger, Professor an der Univ. zu Christiania, herausgegeben worden (1862).

In der altnorwegischen Litteratur gibt es viele Homilien, Heiligenlegenden, apokryphische Acta apostolorum (Postulasögur) und Änliches. Hier finden sich viele Bibelcitate. Diese hat der Unterzeichnete zusammengestellt und wird sie in Kurzem unter dem Titel: Af Bibelen i Norge og paa Island i Middelalderen herausgeben.

Die älteste Spur von etwas aus der Bibel auf Altschwedisch Übersetztem findet sich in den Offenbarungen der heiligen Birgitta in einer Lebensbeschreibung derselben, sowie in einer änlichen Beschreibung ihres Lebens in lateinischen Versen. In beiden ist davon die Rede, dass sie sich die Bibel auf Schwedisch habe schreiben lassen. Gleichzeitig (um 1340) wird im Testament des Königs Magnus Smek eine große Bibel in schwedischer Sprache erwänt. Man nimmt mit Recht an, dass dies dieselbe Bibel gewesen sei, welche Birgitta ihrem Verwandten, dem König, verehrt hatte, glaubt jedoch, es sei keine vollständige Bibel gewesen, sondern nur eine von Birgittas Beichtvater Magister Matthias in Linköping († 1350) verfasste Auslegung der fünf Bücher Mosis. Diese Auslegung existirt noch in zwei Handschriften, einer zu Kopenhagen und einer zu Stockholm, und gilt für eine von Matthias selbst herrürende Übersetzung des Anfangs eines größeren verloren gegangenen Werkes, das er lateinisch abgefasst hatte, und das Erklärungen zur ganzen Bibel enthielt. Später wurde das Buch Josua und das Buch der Richter von Nils Ragvaldson übersetzt, der 1476 in das Vadstenakloster eintrat, 1501 Confessor generalis wurde und 1514 starb. Die Bücher Judith, Ester, Ruth und der Makkabäer wurden von Jöns Budde in Nådendalskloster nicht weit von Abo in Finland 1484 übersetzt. Auch die Offenbarung Johannis besitzen wir in einer zwischen 1470 und 1520 verfassten Übersetzung. Alle diese biblischen Arbeiten folgten der Vulgata. Sie sind unter dem Titel: Svenska Medeltidens Bibelarbeten (die Bibelarbeiten des schwedischen Mittelalters), Stockholm 1848—1855, vom Oberbibliothekar G. E. Flemming daselbst herausgegeben. Schwedische Übersetzungen anderer biblischer Bücher aus dieser Zeit kennen wir nicht. Dagegen finden sich Bruchstücke mehrerer biblischen Bücher, insbesondere der Evangelien, in verschiedenen Homilien.

Von Bibelübersetzungen auf Altdänisch weiß man noch weniger. Hvidtfeld († 1609) berichtet in seiner „Danmarks Krönike“, dass sich an vielen Orten in den Klöstern Übersetzungen des Alten Testamentes, insbesondere der Psalmen und Propheten, gefunden. Eine solche Übersetzung, enthaltend die zwölf ersten Bücher des Alten Testamentes nach der Vulgata, findet sich in einer Handschrift, die den Birgittinermönchen in Mariager Kloster in Jütland und der Zeit zwischen 1450 und 1480 beigelegt wird. Von dieser sind die acht ersten Bücher von Prof. Christian Molbech, Kopenhagen 1828, herausgegeben. Von den Psalmen finden sich Übersetzungen in mehreren Handschriften ungefär aus derselben Zeit. Aus diesen sind gedruckt Ps. 6, 31, 60, 69 (außerdem auch 1 Sam. 17) in C. G. Brandts Gamle danske Läsebog, Kopenhagen 1857. Auch auf Altdänisch finden sich Bruchstücke verschiedener biblischer Bücher und Homilien.

B. Nach der Reformation. Auch hier wird es das Richtigste sein mit einer sprachlichen Bemerkung zu beginnen. In der Zeit, da die skandinavischen Reiche miteinander vereinigt waren (1397—1523, doch mit einigen Unterbrechungen in Betreff Schwedens), gehörte das Fürstenhaus zunächst Dänemark an. Sowol deshalb, als weil es den größeren europäischen Kulturländern am Nächsten lag, besaß Dänemark eine Art Hegemonie über die beiden anderen Länder. Die dänische Sprache war da nahe daran, die beiden anderen skandinavischen Sprachen als Schriftsprache zu verdrängen. Dies glückte in Norwegen, das mit Dänemark bis 1814 vereinigt blieb, so dass sich die altnorwegische Sprache allein auf Island als Schriftsprache erhielt. Dänemark und Norwegen bekamen da-

gegen eine gemeinsame Schriftsprache, das Dänische, und haben sie wesentlich noch jetzt. Wenn man in Norwegen diese Sprache norwegisch genannt hat, so ist das nicht ganz richtig. Schweden dagegen entwickelte, nachdem es sich endlich im Jare 1523 von den beiden anderen Ländern losgerissen hatte, aus seiner eigenen alten Sprache das jetzige Schwedisch.

Dänemark (mit Norwegen) und Schweden bekamen in der Reformationszeit beinahe gleichzeitig eigentliche und vollständige Bibelübersetzungen, und zwar ging der Anstoß zu denselben von ihren Königen aus. Da die Bibel zuerst auf Dänisch übersetzt wurde, wollen wir zuerst die dänischen Bibelübersetzungen besprechen, um sodann von den isländischen und hierauf von den schwedischen zu reden.

Christian II. hatte schon 1520 Schritte zur Einfürung der Reformation in seine Lande getan, indem er zuerst den Deutschen Reinhardt und nachher den bekannten A. B. Carlstadt berief. Als er später, allgemein verhaßst geworden, nach den Niederlanden flüchten musste und hier seine Reiche mit fremder Hilfe widergewinnen zu können dachte, wollte er zu künftiger Einfürung der Reformation in denselben die Bibel übersetzt erhalten. Der Mann, den er sich zu dieser Arbeit ausersah, und der sie dann auch für ihn leitete, war der Bürgermeister Hans Mikkelsen in Malmö, der früher in Wittenberg Luther gehört hatte, nun dem König in die Verbannung gefolgt war und 1532 in Harderwijk in Geldern starb. An dieser Bibelübersetzung nahmen auch Povel Kempe, Christian Vinter und Henrik Smith teil. Der König versuchte auch selbst das A. T. zu übersetzen und sah zum wenigsten mehrere Stücke des N. T.'s, darunter das Evangelium Johannis durch. Das N. T., übersetzt von Hans Mikkelsen, kam in Leipzig (vti Lijbss i landt til Mijssen) im August 1524 heraus (auf dem Titel des zweiten Teils steht 1523). Die Vorrede von Hans Mikkelsen ist datirt Antwerpen (Andorp). Dem Titel zufolge ist die Bibelübersetzung aus dem Lateinischen. Dies ist doch nur bei der Übersetzung der historischen Bücher der Fall, die nach der des Erasmus (nicht nach der Vulgata) gemacht ist. Die Briefe und die Offenbarung sind zunächst aus Luthers Übersetzung geflossen. Die Übersetzungsarbeit muss schon, bevor der König mit Hans Mikkelsen und mehreren Anderen Dänemark verließ (im April 1523), begonnen haben. Diese erste dänische Übersetzung des N. T's wurde nicht wol aufgenommen. Die Sprache war holperich und schwer verständlich und wurde Flensburgerdänisch (eine Mischung von Dänischem und Plattdeutschem) genannt. Hiezu kamen noch scharfe Ausfälle gegen König Friedrich in der Vorrede. — Die erste Übersetzung der Psalmen erschien 1528 in Rostock, besorgt von Frans Wormordsen, Lektor in Malmö, einem Holländer. Sie war nach dem hebräischen Original, fünf lateinischen und zwei deutschen Übersetzungen (die eine Luthers) gemacht. Auch diese Übersetzung war, namentlich in sprachlicher Hinsicht, wenig zufriedenstellend. Mikkelsens und Wormordsens Übersetzungen wurden bald durch die Arbeiten eines Mannes abgelöst, der eine änliche Bedeutung für die dänische Litteratur hat, wie Luther für die deutsche, nämlich Christen Pedersens (geb. 1480, † 1554), der ebenfalls mit Christian II. ins Exil gegangen war. Nachdem dieser Mann früher (vor 1515) mehrere katholische Schriften herausgegeben und die Editio princeps der Historia danica des Saxo grammaticus besorgt hatte, gab er, nachdem er für die Reformation gewonnen worden war, 1529 eine Übersetzung des N. Test.'s heraus (gedruckt zu Antwerpen) mit einer Vorrede, in der er seinen früheren Irrtum beklagt und sein evangelisches Bekenntnis ablegt. Er folgte zwar zunächst der Vulgata, aber doch auch „den allerbesten und vorzüglichsten jetzt existirenden Kirchenmännern" (Klerke), natürlich Erasmus und Luther, die er doch vorsichtigerweise nicht nennt. Von seiner Übersetzung erschien schon 1531 eine neue und verbesserte Auflage (ebenfalls zu Antwerpen). In demselben Jare gab er auch eine neue Übersetzung der Psalmen heraus. Der dänische Reformator Hans Tausen († 1561 als Bischof von Ribe, Ripen) übersetzte die fünf Bücher Mosis (Magdeburg 1535, 1536 und 1537) nach Luthers Übersetzung, und P. Tidemand das Buch der Richter (Kopenhagen 1539), das Buch der Weisheit und das Buch Sirachs (Magdeburg

1541). Erst 1550 erschien die ganze Bibel auf Dänisch. Nach dem Befehle Christians III. sollte Luthers deutscher Übersetzung so genau gefolgt werden, als es die dänische Sprache nur immer erlaubte. Das wichtigste bei dieser ganzen Arbeit wurde dem alten Christen Pedersen überlassen. Doch wurde das Werk von den Professoren Christian Morsing, J. Macalpin (Maccabäus), A. Knoppert, P. Plade (Palladius), O. Chrysostomus (Gyldenmund) und Niels Hemmingsen revidirt. Gedruckt wurde diese Bibel in Kopenhagen von Ludwig Dietz aus Rostock. Ein neuer Abdruck mit einigen wenigen Veränderungen erschien 1589. Erst unter Christian IV. dachte man daran, eine Bibelübersetzung nach den Grundtexten zu Stande zu bringen. Sie wurde von dem Bischof Hans Povelsen Resen (†1638) besorgt. Das N. T. erschien 1605 und die ganze Bibel 1607. Als Übersetzung nach den Grundtexten ein Fortschritt, war diese Bibel in sprachlicher Hinsicht ein Rückschritt. Die ältere Bibel vom Jare 1550 fur fort beim Volke in Gunst zu stehen und wurde daher 1633 mit einigen Veränderungen von Resen unter dem Namen der Bibel Christians IV. wider abgedruckt. Auch später erschien sie noch einigemale. Was die Übersetzung nach den Grundtexten von 1607 betrifft, so wurde sie später vom Bischof H. Svane (Svaning), dem jüngeren Resen und P. Winstrup revidirt. Diese revidirte Übersetzung kam 1647 heraus und ist mit wenigen und unwesentlichen Veränderungen in Dänemark und Norwegen bis auf unsere Tage gebraucht worden. Um die Zeit des Reformationsjubeljars 1717 wurde es dem sogenannten Missionskollegium überlassen neue Auflagen von Bibeln und Neuen Testamenten zu besorgen. Dieses Kollegium betrachtete sich von nun an als ein Bibelrevisionscomité und nahm als solches nicht nur Veränderungen in der Orthographie, sondern auch in anderen Dingen vor. Das Waisenhaus in Kopenhagen erhielt 1727 das Privilegium, Bibeln für Dänemark und Norwegen drucken zu lassen, und besaß es seit dieser Zeit. Für Norwegen fiel jedoch dieses Privilegium seit der Trennung von Dänemark (1814). Von dieser Zeit an ging man auch in beiden Reichen in Bezug auf Bibelrevision seinen eigenen Weg. In Dänemark wurde das N. T. vom Bischof Münter und den Professoren P. E. Müller, J. Möller, B. Thorlatius und dem (damaligen) Pastor J. P. Mynster revidirt (1819). Nach mehreren Vorarbeiten erschien 1872 eine Revision der ganzen Bibel, besorgt vom Stiftspropst C. Rothe und Dr. Kalkar unter Oberaufsicht des Bischofs Martensen und des Prof. Hermansen. Außerdem erschienen seit 1780 noch mehrere neue Privatübersetzungen, teils des N. T.'s (von Chr. Bastholm 1780 und dem Statsminister O. H. Guldberg 1794), teils der ganzen Bibel (vom Grundtvigianer J. Chr. Lindberg 1837—1856), von Professor Hermansen, Fr. Helveg, C. Levinsen und Dr. Kalkar 1847), teils einzelner biblischer Bücher (der vier Evangelien von K. F. Viborg 1863, der Psalmen und des Jesaias von Professor C. Hermansen 1865 und 1867, der Psalmen, des Buches Hiob und des Jesaias von Bischof Monrad zu derselben Zeit).

In Norwegen sind von 1814 an drei Revisionen des neutestl. Teils der seit 1647 gebräuchlichen Bibelübersetzung vorgenommen worden, von denen die 1830 von Prof. Herbleb erschienene mittelste ziemlich durchgreifend ist. Außerdem begann hier 1842 die Ausarbeitung einer neuen Übersetzung der kanon. und apokryph. Bücher des A. T.'s, besorgt von Adjunkt Thistedal und den Professoren Kaurin, Holmboe, Caspari und Nissen. Von 1857 —1869 erschien die neue Übersetzung in einer Reihe Probeheften. Später sind diese Probehefte einer Schlussrevision unterworfen worden, an welcher die Professoren Nissen, Dietrichson, Caspari und Johnson beteiligt gewesen sind. Von dieser Schlussrevision sind gegenwärtig nur noch die prophetischen Schriften rückständig. — Wie schon bemerkt, haben Dänemark und Norwegen gemeinsame Schriftsprache. Von dieser ist in Norwegen die Sprache des Volks, die im Altnorwegischen wurzelt, nicht wenig verschieden. In den letzten Jarzehnten hat man in Norwegen angefangen, die Volkssprache in verschiedenem Grade und in verschiedener Weise als Schriftsprache anzuwenden. Eine Partei begnügt sich damit, norwegische Wörter und Wendungen in die dänische Schriftsprache aufzunehmen, wärend eine andere weitergeht und eine Sprache mit einem den verschiedenen Mundarten des Landes entlehnten Wortvorrat schreibt,

hierbei das Altnorwegische als eine Art Regulator gebrauchend. Es ist denkbar, dass diese beiden Parteien nach und nach einander begegnen und mit einander verschmelzen werden. Die weitergehende Partei arbeitet auch an einer Übersetzung der Bibel in der von ihr gebildeten Volkssprache. Im Jare 1870 erschien in derselben das Markusevangelium in Bergen, 1871 das Johannesevangelium in Christiania, im Jare 1882 der Brief an die Römer, übersetzt von E. Blix, Professor des Hebräischen und dem Sprachforscher Ivar Aasen, und im Jare 1883 das Markusevangelium von neuem übersetzt von Blix, M. Skard und J. Belsheim. Die letzteren Arbeiten sind mit Statsunterstützung herausgekommen.

In Norwegen wurde in der Reformationszeit nichts von der Bibel übersetzt. Dagegen erhielt Island seine Bibelübersetzung in seiner alten norwegisch-isländischen Sprache, die mit einigen Abweichungen noch heute gebraucht wird. Ein Mann Namens Odd Gottskalkson, der aus Norwegen stammte, war in Deutschland gewesen und hatte dort Luther und seine Lehre kennen gelernt. Nach Hause gekommen wurde er Famulus beim Bischof Ögmund in Skaalholt. Hier übersetzte er das N. Testam. in seinen Freistunden, musste aber mit dieser Arbeit in einem Viehstall versteckt sitzen. Seine Übersetzung kam 1540 in Roeskilde auf Kosten König Christians III. heraus. Der erste lutherische Bischof in Hole, Olaf Hjalteson, gab 1552 die evangelischen und epistolischen Perikopen in Übersetzung heraus, und der erste lutherische Bischof in Skaalholt, Gissur Einarson, ließ 1580 die Sprichwörter, den Prediger und das Hohelied nach Luthers Übersetzung erscheinen. 1584 wurde die ganze Bibel auf Island gedruckt, besorgt von Bischof Gudbrand Thorlakson in Hole. 1644 kam wider eine neue Ausgabe der Bibel heraus, etwas nach Resens dänischer Übersetzung von 1607 modifizirt und von Thorlak Skuleson besorgt. Neue Ausgaben erschienen 1728, 1747 (das N. T. 1750), 1807, 1813 und 1841, und eine neue Bibelübersetzung, besorgt von Bischof Pjetur Pjetурson und Sigurd Melsted kam 1866 in London heraus, das N. Test. 1864 in Oxford. — 1823 erschien in Randers eine Übersetzung des Evangeliums Matthäi im Färöischen Dialekt.

Wie die dänischen Könige Christian II. und Christian III., so setzte sich auch der schwedische König Gustav Wasa in Bewegung, um die Bibel übersetzt zu bekommen. Nachdem er die dänische Herrschaft in Schweden gestürzt hatte, wollte er dasselbe auch mit der Herrschaft der dänischen Sprache tun und zu dem Ende dem schwedischen Volke die Bibel in seiner Muttersprache schaffen. Da er noch nicht mit der katholischen Geistlichkeit gebrochen hatte, wendete er sich in der Sache an den Erzbischof von Upsala, Johannes Magni. Dieser richtete ein Cirkularschreiben an die Domkapitel und die Klöster, worin er sie aufforderte, die Arbeit unter sich zu verteilen. Der Brief an die Brüder in Wadstena, datirt Trinitatissonntag 1525, hat sich noch erhalten. Wir ersehen aus ihm, dass das Domkapitel in Upsala das Evangelium Matthäi und den Brief an die Römer übersetzen sollte, das in Linköping das Evangelium Marci und die Briefe an die Korinther, das in Skara das Evangelium Lucä und den Brief an die Galater, das in Strengnäs das Evangelium Johannis und den Brief an die Epheser, das in Westerås die Apostelgeschichte, das in Wexiö die Briefe an die Philipper und Kolosser, das in Abo die Briefe an die Thessalonicher und an Timotheus, die Dominikaner den Brief an Titus und den Hebräerbrief, die Franziskaner die Briefe Jakobi und Judä, die Birgittiner in Wadstena die Briefe Petri und Johannis und die Kartheuser in Mariefred die Offenbarung. Der Bischof Hans Brask in Linköping, eine der eifrigsten Stützen des Katholizismus, widersetzte sich dem Vorhaben. „Es wäre besser", sagte er unter anderem, „Paulus wäre verbrannt als Jedermann bekannt". Natürlich wurde nichts aus der Sache. Der König hatte auch schon 1523 seinen Kanzler Laurentius Andreä (geb. 1482, † 1552) beauftragt, mit Hilfe von Olaus Petri (geb. 1497, † 1552) das N. T. zu übersetzen, was 1526 in Stockholm und dann widerholt herauskam. Es folgte Luthers Übersetzung und wurde von den Katholiken als ketzerisch verschrieen. Der Erzbischof wollte ihm eine andere von Petrus Benedicti in Linköping verfasste

entgegensetzen, in der bewiesen werden sollte, dass Andreäs Übersetzung an mehr als tausend Stellen falsch sei. Diese Übersetzung kam doch niemals heraus. Die ganze Bibel auf Schwedisch erschien 1540—1541 in Upsala, nachdem eine Übersetzung der Psalmen, der Sprichwörter, des Buchs Sirachs und des Buchs der Weisheit schon 1536 ans Licht getreten war. Sie war vom Erzbischof Laurentius Petri (geb. 1499, † 1573) mit Hilfe der Brüder Olaus Petri und Laurentius Andreä ausgearbeitet und folgte Luthers Übersetzung von 1534. Diese Übersetzung ist im wesentlichen noch heute Schwedens Kirchenbibel, wiewol sie oft durchgesehen worden ist. In den nächsten Jaren nach 1541 wurden oft einzelne biblische Bücher gedruckt. Man hat in Schweden oft daran gearbeitet, neue Übersetzungen zustande zu bringen. Schon Gustav Wasas Son, Karl IX., setzte 1600 in Strengnäs ein aus vier Mitgliedern bestehendes Übersetzungscomité nieder. Das Werk dieses Comités ist unter dem Namen Observationes Strengnenses bekannt. Zu einer neuen Bibelübersetzung kam es jedoch nicht. Dasselbe, was sein Vater getan, tat 1615 Gustav Adolph von neuem. Eine von ihm niedergesetzte viergliedrige Übersetzungskommission sollte eine mit dem Hebräischen und Griechischen konforme Übersetzung ausarbeiten. Die Arbeit blieb doch wesentlich beim Alten. Unter den folgenden Regenten kamen verschiedene vorsichtig revidirte Bibelausgaben heraus. Die wichtigste von diesen war die von den beiden Johann Gezelius, dem Vater und dem Sone, beide Bischöfe von Abo (geb. 1615 und 1647, † 1690 und 1718), besorgte. Die Arbeit an dieser Bibel, die mit ausfürlichen Anmerkungen begleitet war, begann 1674 und sie war 1724 fertig gedruckt. Später, 1773, setzte Gustav III. eine Bibelkommission von 21 Mitgliedern nieder, die eine sehr ausfürliche Instruktion erhielt. Das Resultat entsprach jedoch diesem großartigen Apparat nicht. Die zalreiche Kommission hatte in 20 Jaren siebzehn Zusammenkünfte. Die Arbeit war unter die Mitglieder verteilt, und an die Stelle der mit Tode abgegangenen wurden andere gesetzt. Die einzelnen Bücher erschienen nach und nach. Alles sollte zum Jubeljare 1793 fertig sein, wo auch die „Probebibel“ herauskam. Aber das Werk fand keinen Beifall, es war zu rationalistisch, und aus dem Ganzen wurde schließlich nichts. Die Kommission wurde nie aufgelöst. Zu ihren späteren Mitgliedern gehörten S. Ödmann, Tingstadius und der Erzbischof von Troil. 1805 wurde die Arbeit wider aufgenommen. 1816 erschien eine Probeübersetzung des N. T.'s, die aber ebenfalls keinen Beifall fand. Zu ihren tüchtigsten Gegnern gehörte der spätere, berühmte Erzbischof J. O. Wallin. Von einem Par neuen Mitgliedern in der Kommission kamen nach 1834 mehrere Bücher des N. T.'s heraus. Im Jare 1841 wurde die Kommission umgebildet. Professor A. Knös ward nun ihr tätigstes Mitglied. 1853 kam das N. T. in Probeübersetzung aufs neue heraus, dann, widerum revidirt, 1861, 1873 und 1877. Ebenso erschienen in Probeübersetzungen die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T.'s, bearbeitet von den Professoren Domprobst Thorén, Lindgren und Melin († 1879). Die jüngste Übersetzung des N. T.'s, ausgearbeitet vom Erzbischof von Upsala, Sundberg, und den Professoren Thorén und Johanson, kam 1882 heraus, wurde 1883 mit einigen unwesentlichen Veränderungen von der in diesem Jare abgehaltenen Kirchenversammlung gebilligt und hierauf vom Könige bestätigt. Sie gilt nun als die Übersetzung der schwedischen Kirche. Von Prof. Melin ist eine treffliche Übersetzung des A. T.'s mit Anmerkungen erschienen (1865—1869).

Quellen: Christian Molbech, Bidrag til en Historie og Sprogskildring af de danske Bibeloversättelser, Kopenhagen 1840; Engelstoft, Om Udgaverne af de danske Bibeloversättelser etc., Nyt theologisk Tidskrift 1856; Bidrag til vor Bibeloversättelses Historie af J. Belsheim, Luthersk Ugeskrift 1879, Nr. 17—19; Veiledning i Bibelens Historie von demselben, Christiania 1880; P. Wiselgren, Svenska Kyrkans sköna Literatur; A. E. Knös's Schriften, I, 2, Upsala 1844; Bibelens Historia, Örebro 1864; Nordisk Familjebok, Artikel Bibelöfversetninger und Bibelcommission. **J. Belsheim.**

Sklaverei bei den Hebräern. Indem das Alte Testament dem Menschen die Würde der Gottebenbildlichkeit als unveräußerlichen Grundzug seiner Natur zuspricht, indem es ferner die Abstammung der ganzen Menschheit von Einem Blute behauptet und diese demnach als ein verbrüdertes Geschlecht hinstellt, ist ein Zustand persönlicher Rechtlosigkeit, wie die Sklaverei bei heidnischen Völkern erscheint, von vornherein für unzulässig erklärt. Dass vollends ein Stamm geradezu dem Lose der Sklaverei geweiht ist, wie dies in dem an die Spitze der Menschengeschichte gestellten Weissagungsworte 1 Mos. 9, 25—27 über Canaan verkündigt wird, das soll nur als Folge eines durch besondere Verworfenheit verwirkten Fluches betrachtet werden. Doch setzt das A. Test. die Leibeigenschaft, vermöge welcher das Gesinde einen Teil des Vermögens gleich der Herde bildet (1 Mos. 24, 35; 26, 14; Hiob 1. 3), ja den Sklavenhandel (1 Mos. 37, 28) als herkömmlich bereits für das patriarchalische Zeitalter voraus. Abraham besitzt eine Menge von Sklaven; er stellt sich nach 14, 14 bei einem Kriegszuge an die Spitze von 318 waffengeübten „Hausgeborenen", ein Ausdruck, der zugleich auf die Vererbung der Leibeigenschaft hinweist; zu diesen kommen noch die um Geld erkauften Sklaven (17, 23 ff.). Weiter erwänt die patriarchalische Geschichte Sklavinnen als Dienerinnen der Hausfrau, beziehungsweise der Töchter, sowie als Kebsen des Hausherrn (16, 1; 22, 24; 24, 59; 29, 24 u. s. w.). — Die patriarchalische Lebensform bringt die Sklaven der Familie näher und bewirkt so die Durchdringung des Sklaventums durch den sittlichen Geist der Familie, vermöge welcher das Verhältnis zwischen der Herrschaft und den Dienenden zu einem wirklichen Pietätsverhältnis sich gestaltet. Am schönsten tritt dies 1 Mos. 24 in dem Bilde des vertrauten Knechtes Abrahams hervor, der vermutlich Eine Person mit dem Elieser ist, den Abraham nach 15, 2 f. in Ermangelung eines Sones zu seinem Erben bestimmt hatte (vergl. was Nägelsbach, Homerische Theologie, 2. Aufl., S. 271 ff., über den Charakter des Sklaventums bei Homer bemerkt). Dazu kommt noch, dass, indem bei der Einfürung der Beschneidung (Kap. 17) sämtliche Sklaven, die im Hause geborenen, wie die aus der Fremde erkauften, ebenfalls beschnitten werden müssen, ihnen durch dieses Bundeszeichen ein gewisser Anteil an der Würde des erwälten Stammes und den ihm erteilten göttlichen Verheißungen gewärt wird. Die vollen Konsequenzen der anthropologischen Voraussetzungen des A. Test.'s werden allerdings auch später nicht verwirklicht. Aber wärend auf dem Boden des Heidentums, und zwar vorzugsweise des gebildeten, das Sklaventum mehr und mehr zur stärksten Entwürdigung der Menschennatur herabsinkt, bewärt der Mosaismus seinen humanen Charakter dadurch, dass er der Sklaverei, insoweit er sie duldet, wenigstens durch eine Rechtsordnung Schranken setzt.

In den die dienende Klasse betreffenden Gesetzen wird unterschieden zwischen solchen, welche von Geburt Israeliten waren, und den aus anderen Völkern durch Kauf oder Erbeutung im Kriege erworbenen Sklaven. Diese Gesetze beruhen auf einem zweifachen Prinzip: 1) Israel ist das Eigentumsvolk Jehovahs, das er aus der ägyptischen Dienstbarkeit losgekauft hat (2 Mos. 19, 4 f.; 20, 2); darum sind alle Angehörigen dieses Volkes Jehovahs Knechte und in dieser Gebundenheit aller menschlichen Knechtschaft entnommen. Nachdem ihr Gott das auf ihnen lastende Joch gebrochen und sie „aufrecht" ausgefürt hat, sollen sie nicht mehr unter ein Sklavenjoch gebeugt, nicht wie Sklaven verkauft werden (3 Mos. 25, 42. 55; 26, 13). Durch dieses Prinzip wird die Leibeigenschaft für das theokratische Volk eigentlich völlig aufgehoben. Da aber das Gesetz Fälle offen lässt, in denen ein Israelit auf rechtmäßige Weise in die Dienstbarkeit eines anderen geraten konnte, so werden Anordnungen getroffen, durch welche dem in Knechtschaft Geratenen die Rückkehr in die der Würde eines theokratischen Bürgers allein entsprechende selbständige Stellung gesichert ist. Dagegen wird die Leibeigenschaft in Bezug auf die ganze profane Masse der Gojim als zulässig erkannt, 3 Mos. 25, 44 ff. Aber abgesehen davon, dass, wie wir unten weiter sehen werden, auch den Sklaven heidnischer Abstammung ein gewisser Anteil an den Segnungen des Bundesvolkes gesichert ist, kommt ihnen 2) das Prinzip zu gute, das

als Richtschnur für die Behandlung der Dienenden eingeschärft wird, daſs nämlich die Israeliten, da sie selbst einst Knechte und Fremdlinge in Ägypten gewesen sind und darum wissen, wie es solchen zu Mute ist, Dienenden und Fremdlingen in humaner Weise begegnen und dadurch ihren Dank gegen Gott betätigen sollen, der sie von dem ägyptischen Drucke erlöst hat (2 Mos. 22, 20; 23, 9; 5 Mos. 5, 14 f.; 10, 19; 15, 15; 16, 11 f.; 23, 16. 21).

I. Die Verhältnisse der dienenden Israeliten. — Ein Israelit konnte auf rechtmäßige Weise in die Knechtschaft entweder durch freiwilligen Selbstverkauf oder durch gerichtlichen Zwangsverkauf kommen. Dagegen sollte Menschendiebstahl, sei es, daſs der Entfürte bei dem Diebe gefunden wurde (2 Mos. 21, 16) oder von ihm verkauft worden war (5 Mos. 24, 7), mit dem Tode bestraft werden. Der freiwillige Selbstverkauf erfolgte natürlich wegen Verarmung, wenn ein Israelit sich selbstständig nicht mehr durchzubringen vermochte (3 Mos. 25, 39. 47). Gerichtlicher Verkauf fand statt wegen Unfähigkeit, für einen begangenen Diebstahl Ersatz zu leisten (2 Mos. 22, 2). In diesem Falle wurde der Dieb one Zweifel in der Regel dem Bestohlenen zugesprochenen (Jos. Ant. IV, 8, 27); auf keinen Fall durfte er, was sich aus dem Zusammenhang der Gesetzgebung mit Notwendigkeit ergibt, an Auswärtige verkauft werden. (Als Herodes den Verkauf von Dieben ins Ausland anordnete, wurde dies mit Recht als ein schwerer Verstoß gegen das väterliche Gesetz betrachtet, Jos. Ant. XVI, 1, 1). Neben den angefürten zwei Fällen wird nur noch die Befugnis des Vaters, seine Tochter zu verkaufen — worüber das Nähere unten — erwänt (2 Mos. 21, 7); über die Söne hatte der Vater diese Gewalt nicht. Wenn manche Archäologen noch ein Verkaufsrecht der Gläubiger in Bezug auf zalungsunfähige Schuldner oder deren Kinder angenommen haben, so läſst sich hiefür wenigstens aus dem Pentateuch kein sicherer Beleg beibringen und ist nur zuzugeben, daſs der Ausdruck in 3 Mos. 25, 39. 47 einen Zwangsverkauf wegen Insolvenz nicht ausschließt. Die Ansicht von Mielziner (die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, 1859, S. 18), daſs ein solches Recht der Gläubiger in entschiedenem Widerspruch mit den Pfandgesetzen des Pentateuchs stehen würde, ist insoweit wol begründet, als wenigstens ein eigenmächtiges Einschreiten des Gläubigers gegen die Person oder die Kinder des Schuldners nach dem mosaischen Recht als durchaus unzuläſsig betrachtet werden muſs. Aber auch die gesetzliche Berechtigung einer gerichtlichen Zuerkennung des Schuldners läſst sich durch 3 Mos. 25, 39. 47 und Stellen, die nicht der Thora angehören, nicht genügend beweisen. S. Öhler, Altt. Theol. (2. Aufl.) S. 370 f.

Wie es nun mit den in die Knechtschaft gekommenen Volksgenossen gehalten werden sollte, darüber finden sich im Pentateuch zweierlei Verordnungen, einerseits im Bundesbuche 2 Mos. 21, 1—11 und im Deuteronomium 15, 12—18, andererseits in 3 Mos. 25, 39—55. 1) Die beiden ersteren bestimmen folgendes: a) Wenn ein Israelite einen seiner Volksgenossen, männlichen oder (s. die deuteronom. Stelle und Jer. 34, 9 ff.) weiblichen Geschlechts, gekauft hat, so soll die Dienstzeit nur sechs Jare dauern. Daſs dieses Gesetz auch den wegen Diebstals Verkauften zugute kam, ist nach der jüdischen Tradition, die sogar dasselbe allein auf solche bezog (vgl auch Jos. Ant. XVI, 1, 1; Philo de spec. leg. M. II, 336), nicht zu bezweifeln. Warscheinlich soll die sechsjärige Dauer nur das Maximum der Dienstzeit bezeichnen, so daſs, wenn der abzudienenden Summe als Äquivalent eine kürzere Dienstzeit entsprach, die Freilassung früher erfolgen muſste. (Nach den Rabbinen dagegen konnte der Dieb überhaupt nie auf kürzere Zeit als auf sechs Jare verkauft werden, und wäre, wenn der zu leistende Ersatz geringer als der Lon einer sechsjärigen Dienstzeit war, der Verkauf des Diebes ganz unterblieben). Die Zeitbestimmung, welche an die siebenjärige Dienstzeit Jakobs (1 Mos. 29, 18) erinnert, beruhte vielleicht auf altem Herkommen; im Gesetze aber ist sie, worauf der deuteron. Zusammenhang der Stelle hinweist, zunächst der Sabbathperiode nachgebildet. Wie nach sechs Arbeitstagen ein Ruhetag, nach sechs Jaren des Landbaues ein Feierjar folgt, so soll das siebente Jar dem Knechte Freiheit von seiner Dienstbarkeit bringen. Nur fiel das Jar der Freilassung natürlich nicht ge-

radezu mit dem Sabbathjare zusammen, wenn auch nach Jer. 34, 8 ff. in der Zeit Zedekias das Sabbathjar vielleicht einmal Veranlassung zur Freilassung der israelitischen Dienstboten gegeben hat. — b) Wenn der Knecht allein in den Dienst getreten ist, wird er auch allein wider frei; tritt er aber verheiratet ein, so wird sein Weib mit ihm frei. Wenn dagegen sein Herr ihm ein Weib gibt und diese ihm Kinder gebiert, so verbleiben das Weib und die Kinder dem Herrn und er geht für seine Person allein frei aus. Unter dem Weibe, das nicht frei wird, ist one Zweifel eine nichthebräische Sklavin zu verstehen (s. die Mechilta z. d. St.); war sie eine Hebräerin, so musste sie nach 5 Mos. 15, 12 ebenfalls erst ihre sechs Jare abdienen; war sie aber eine Nichthebräerin, so hatte sie überhaupt keinen Anspruch auf Freilassung. — c) Will der Knecht aus Liebe zu seinem Herrn oder zu Weib und Kindern nicht frei werden, so soll ihn der Herr vor Gericht bringen, wol namentlich auch für den Zweck, um die volle Freiwilligkeit des Entschlusses des Knechtes außer Zweifel zu setzen. Hierauf soll der Herr den Knecht an die Türe oder den Türpfosten füren und ihm das Ohr (warscheinlich das rechte) mit dem Pfriemen durchbohren, wodurch nun der Knecht zu beständigem Dienste verpflichtet wird. Nach der jüdischen Tradition wäre das Ohr der Magd nicht durchbohrt worden; aber es ist nicht natürlich, in der deuteronomischen Stelle die Schlussworte von V. 17 nur auf V. 14 zurückzubeziehen. Dass bei der Türe an die des Hauses, in welchem der Knecht dient, zu denken ist, zeigt der Zusammenhang im Deuteronomium, wo freilich das Erscheinen vor Gericht gar nicht erwänt ist. Dagegen wollen Aben-Esra und Abrabanel das Stadttor, unter welchem das Gericht gehalten wurde, verstanden wissen (s. Alting, Acad. dissert. in Opp. vol. V, p. 225 sq., wo auch noch anderes Rabbinische zur Erläuterung beigebracht wird); Ewald (Alterth. des Volkes Isr., S. 283 f.) bezieht 2 Mos. 21, 6 auf das oberste Gericht am Heiligtum und meint, das Ohr des Knechtes sei von dem Priester an die Türe oder den Pfosten des Heiligtums gehalten und dann von dem Herrn durchstochen worden. [Auch Dillmann versteht unter „Türe oder Türpfosten“ 2 Mos. 21, 6 diejenigen des Heiligtums. Dadurch würde aber nicht nur eine Differenz mit dem Deuteronomium, sondern auch eine fremdartige Beziehung der Hörigkeit auf das Gotteshaus entstehen.] Da die Bedeutung der Ceremonie im allgemeinen die Verpflichtung zu bleibendem Gehorsam ist, so wird sie an dem Hörorgane vorgenommen und zwar durch ein demselben für immer anhaftendes Zeichen. Das Durchbohren des Ohres drückt übrigens nicht die Weckung der Aufmerksamkeit (nach Ps. 40, 7) aus, sondern dient zum Anheften des Ohres an den Türpfosten; dieses aber bezeichnet das bleibende Gebundensein des Knechtes an das Haus seines Herrn. [Das לעלם 2 Mos. 21, 6 und עבד עולם 5 Mos. 15, 17 kann nicht nach Josephus, Ant. IV, 8, 28, Raschi u. a. erklärt werden: bis zum Jobeljar, sondern bedeutet: auf lebenslänglich. Siehe v. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit, S. 77 f.] — d) Dem Gesetze des Bundesbuchs fügt das Deuteronomium noch die Vorschrift hinzu, dass der Herr den im 7. Jare entlassenen Knecht noch mit Naturalgeschenken (von Kleinvieh, von der Tenne und von der Kelter) unterstützen solle; es war dies eine Ausstattung, durch welche dem Knechte der Anfang einer selbständigen Wirtschaft erleichtert wurde. — e) In dem Bundesbuche folgt nun V. 7—11 ein Gesetz, welches den Fall betrifft, da ein Israelite seine Tochter einem Anderen in der Voraussetzung verkaufte, dass sie die Frau oder Kebse des Käufers oder seines Sones werden sollte. Es ist nämlich hier von etwas ganz Anderem als in 5 Mos. 15, 12 ff. die Rede; letzteres Gesetz handelt davon, wie es mit einer Hebräerin zu halten sei, die nicht für den Zweck der Verehelichung in den Dienst eines Mannes kam; der Widerspruch, den manche zwischen beiden Gesetzen finden wollten, ist also gar nicht vorhanden. (S. Hengstenberg, Beiträge z. Einl. in's A. T., III, 439; Bertheau, Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze, S. 22 ff.) In Bezug auf eine für den Zweck der Ehelichung Verkaufte wird nun im Bundesbuche verordnet, dass es mit ihrer Freilassung anders als beim Knechte gehalten werden solle. Werden ihr die Bedingungen der Ehe gehalten, so bleibt sie natürlich bei ihrem Herrn für immer; wo nicht, so werden drei Fälle unterschieden: α) Wenn

sie ihrem Herrn missfällt, der sie für sich (K'ri לוֹ) bestimmt hatte, so soll er sie loskaufen lassen (entweder durch den Vater oder durch einen anderen Israeliten, der sie heiraten will); er ist aber nicht befugt, sie an ein fremdes Volk zu verkaufen wegen seiner Treulosigkeit gegen sie; β) bestimmt er sie dagegen seinem Sone, so soll sie hinfort wie eine Tochter gehalten werden; γ) nimmt er noch eine andere hinzu, so soll er die erste nicht in Narung, Kleidung und Beiwonung verkürzen. (Vers 10 geht nur auf den Herrn, nicht zugleich auf den Son; denn wenn der letztere sie genommen hat, hört das Magdverhältnis ganz auf und tritt an die Stelle desselben das Tochterrecht; s. Bertheau a. a. O.). Wenn er ihr dieses Dreifache nicht leistet, so ist sie unentgeltlich frei zu lassen. Das שלש אלה in Vs. 11 ist nämlich auf die drei debita conjugalia in Vs. 10 zu beziehen. So auch Dillmann. Anders die Rabbinen und Knobel; s Dillmann z. d. St.

Neben den bisher erläuterten Verordnungen findet sich nun 2) eine ganz anders lautende im Zusammenhang des Jobeljarsgesetzes 3 Mos. 25, 39 ff., deren Inhalt folgender ist. Es wird der Fall gesetzt, dass ein Israelit, der nach Veräußerung seines Grundbesitzes sich auch nicht einmal wie ein Beisasse durch Lonarbeit durchzubringen im Stande ist, zum Selbstverkauf schreitet. a) Verkauft er sich nun einem anderen Israeliten, so soll dieser ihn nicht Sklavendienste tun lassen. (Zu diesen ist nach Sifra zu dieser Stelle a. a. O. und der Mechilta zu 2 Mos. 21, 2 bei Ugol XIV, 433 ff. alles zu rechnen, was zur persönlichen Bedienung gehört, wie Dienstleistungen beim Ankleiden — besonders galt das Sandalen-An- oder Ausziehen als Zeichen der Sklaverei [s. Selden, De jure nat. et gent. VI, 8], — Bedienung beim Baden, Tragen in der Sänfte u. dgl., ferner die Verwendung zu einem Gewerbe, das der Knecht nicht schon vorher gelernt hat.) Vielmehr sollen ihm nur solche Arbeiten auferlegt werden, wie man sie einem Taglöner zumutet, und soll er überhaupt wie ein solcher behandelt werden. (Sifra z. d. St.: „er soll bei dir sein in Speise, in Trank, in reiner Kleidung", in diesen Stücken solle er nicht ärmlicher gehalten werden, als der Herr selbst sich hält.) Dieses Verhältnis soll ferner nur dauern bis zum Jobeljare, in welchem der Knecht mit seinen Kindern *) frei wird und zu seinem Geschlechte und väterlichen Erbe zurückkehrt **). Eine Ausstattung von Seiten des Herrn war in diesem Falle überflüssig. — b) Verkauft sich dagegen (V. 47 ff.) der verarmte Israelit an einen im Lande wonenden Fremden, so darf er ebenfalls nur wie ein Lonarbeiter behandelt werden, zugleich kann er losgekauft werden, sei es, dass einer seiner Angehörigen für ihn oder dass er selbst, wenn er wider zu Vermögen kommt, das Lösegeld bezalt. Die Kaufsumme ist zu berechnen nach der Zal der Jare, welche von dem Verkauf bis zu dem Jobeljare verfließen, wobei der Betrag der Lönung, welche ein Tagearbeiter anzusprechen hat, zugrunde gelegt wird. An dieser Kaufsumme wird im Falle der Loskaufung der Betrag des bereits geleisteten Dienstes nach gleicher Berechnung in Abzug gebracht. Im Jobeljar aber geht der Knecht mit den Seinigen ganz frei aus.

[Dieses Gesetz des Leviticus nun steht ganz unvermittelt neben den beiden sich nahe berürenden Verordnungen des Bundesbuches und des Deuteronomiums. Vergl. die Zusammenstellung bei Kleinert, Deuteronomium und Deuteronomiker, 1872, S. 55 ff. Der Widerspruch lässt sich nicht so ausgleichen, dass man die Geltung von 3 Mos. 25, 40 auf die letzten 6 Jare einer Jobelperiode beschränkt, wärend in den ersten 44 Jaren derselben die Vorschrift des Bundesbuches 2 Mos. 21, 2 gegolten hätte. (So J. D. Michaelis, Mos. Recht, § 127; Hengstenberg,

---

*) Nach der thalmudischen Auffassung bezieht sich dies nur auf die mit einer freien Gattin gezeugten Kinder, die mit ihrem Vater in die Knechtschaft gekommen waren, wogegen die mit einer Sklavin, die ihm der Herr gegeben, gezeugten dem Herrn verblieben; demnach wäre im Jobeljar dasselbe, was 2 Mos. 21, 4 bestimmt ist, beobachtet worden. (S. Selden a. a. O. VI, 7 und Mielziner S. 34).

**) Die Freilassung erfolgte nach Maimon. hilchot schhemita v'jobel X, 10 am Versönungstage. Die neun Tage vom ersten Tisri bis dahin wurden von den Knechten in lustiger Weise nach Art der römischen Saturnalien begangen.

Beiträge III, 440; Öhler, Altt. Theol., 2. Aufl., S. 374 f.), auch nicht so, daſs man annimmt, 2 Mos. 21, 2 seien mit עברי nicht eigentliche Hebräer gemeint (so Saalschütz, Mos. Recht, S. 703 ff. und etwas anders Archäol. II, 240). Dagegen ist zu beachten, daſs das an die Anordnung des Jobeljares sich anschließende Sklavengesetz 25, 39 nur von solchen redet, die wegen gänzlicher Verarmung sich nicht selbständig erhalten konnten, in welchem Fall die Freilassung im 7. Jare nichts genützt hätte (so auch Dillmann). Erst das Jobeljar, wo die Verarmten zu ihrem Erbbesitz zurückkehrten, brachte sie wider zu selbständiger Stellung. Daſs bei entsprechender Leistung und dem Wunsche frei zu werden sie früher als im 50. Jar ihre Unabhängigkeit wider erlangen konnten, ist bei der sonstigen Freiheit, die ihnen gerade der Leviticus einräumt (vgl. auch 25, 48 f.), kaum zweifelhaft. Wir haben also hier kein vollständiges Dienstbotengesetz, sondern die Leibeigenschaft wird hier nur geordnet, soweit das Jobeljar Einfluſs darauf hat. Zuzugeben ist jedoch, daſs dieses Gesetz auf Bundesbuch und Deuteronomium nicht ausdrücklich Bezug nimmt, ebensowenig diese beiden auf das Jobeljargesetz. Man erkennt auch hier, daſs die Gesetzgebung nicht aus Einem Guß entstanden ist. Über die zeitliche Folge, in der diese Gesetze gegeben wurden, gehen die Ansichten weit auseinander, doch dürfte ziemlich allgemein anerkannt sein, daſs das Bundesbuch die älteste Verordnung enthält. Als von dieser nicht sehr verschieden, schließt sich am einfachsten die deuteronomische an; in weiterem Abstand folgt die mehr abweichende des Leviticus. So Kleinert und besonders Kuenen, Wellhausen, die das Jobeljar als nachexilische Einrichtung ansehen. Gegen letzteres siehe Bd. XIII, S. 174. Dillmann dagegen hält das deuteronomische Gesetz für späteren Ursprungs als Lev. 25. Die Ideen, welche den einzelnen Bestimmungen zugrunde liegen, sind jedenfalls überall dieselben, ob von einer Sabbath- oder einer Jobelperiode ausgegangen werde, welche letztere ja auch ein Sabbathcyklus ist, und der mosaische Ursprung dieser Rechtsgrundsätze ist nicht zu beanstanden.]

II. Die Verhältnisse der nichtisraelitischen Sklaven. — Die eigentlichen Sklaven waren nach 3 Mos. 25, 44—46 zu erwerben teils von den ringsumwonenden Nationen, teils von den Beisassen im Lande. Durch den Ausdruck „Nationen ringsum" werden (s. Raschi z. d. St.) die im Lande wonenden kanaanäischen Stämme ausgeschlossen: diese nämlich sollten völlig vertilgt werden (5 Mos. 20, 16—18). Da dies aber nicht geschah, vielmehr bedeutende Reste der Kanaaniter im Lande übrig blieben, wurden diese, insoweit Israel ihrer mächtig wurde, nach Richt. 1, 28 zum Frohndienste bestimmt, wie schon vorher jenes „Pöbelvolk", das sich nach 2 Mos. 12, 38; 4 Mos. 11, 4 an Israel beim Auszug aus Ägypten angeschlossen hatte, im Lager zu niedrigeren Dienstleistungen verwendet worden war (5 Mos. 29, 10). — Über die auf änliche Weise entstandene Klasse der Heiligtumssklaven s. Bd. VIII, S. 625. — Auch für die Zukunft wird durch das Kriegsgesetz 5 Mos. 20, 11 ff. angeordnet, daſs die Bewoner nichtcanaanäischer Städte, welche Israel sich freiwillig unterwarfen, der Frohnpflichtigkeit verfallen sollten, wogegen von den mit Gewalt bezwungenen feindlichen Städten die Männer zu töten und nur Weiber und Kinder in die Sklaverei zu füren waren (vgl. 4 Mos. 31, 17 f. 26 f.). Hiernach bildete sich im israelitischen State eine Art von Heloten, die besonders unter David (2 Chron. 2, 16, vgl. 2 Sam. 20, 24) und Salomo (1 Kön. 9, 20; 2 Chron. 8, 7 f.) erwänt werden. Diese zu den öffentlichen Arbeiten verwendete frohnpflichtige Klasse (מַס עֹבֵד) wird 2 Chron. 2. 2, 16 zu 153,600 Köpfen geschätzt. (Über das Verhältnis dieser Stelle zu 1 Kön. 5, 27 ff. siehe die verschiedenen Ansichten bei Keil, Comm. zu d. BB. der Könige; Ewald, Gesch. Isr. III, 312; Bertheau, Comm. z. Chronik). Aus dieser Bevölkerung mögen teilweise auch die Privatsklaven erworben worden sein. Da das A. Test. Sklaveneinfur und inländische Sklavenmärkte nirgends erwänt, so ist zu vermuten, daſs Israel selbst in den Zeiten, in denen es einen lebhafteren Verkehr mit anderen Völkern unterhielt, keinen bedeutenderen Sklavenhandel getrieben, also durch Kauf aus dem Auslande verhältnismäßig nicht viele Sklaven erworben hat. Mit dem phönizischen Sklavenhandel kam es, wie es scheint, mehr

nur leidend in Berürung (Joel 4, 3. 6). Wie wenig das Gesetz die Vermehrung der heidnischen Sklaven begünstigte, zeigt die merkwürdige Verordnung 5 Mos. 23, 16 f., wornach ein seinem heidnischen Herrn entlaufener Sklave, der sich auf israelitisches Gebiet geflüchtet hatte, nicht ausgeliefert, überhaupt nicht gewalttätig behandelt werden durfte, vielmehr die Erlaubnis erhalten sollte, wo es ihm gefiel, in einer israelitischen Stadt sich niederzulassen. Daraus, dass die heidnischen Sklaven in Israel großenteils von jener frohnpflichtigen Klasse herkamen, deren Grundstock nach dem oben Bemerkten die Reste der canaanäischen Stämme bildeten, sowie aus Berücksichtigung von 1 Mos. 9, 25 erklärt es sich, dass im rabbinischen Sprachgebrauch עֶבֶד כְּנַעֲנִי die allgemeine Bezeichnung der nichthebräischen Sklaven ist. (Vgl. z. B. die Mischna Kiduschin I, 3.) — Nach dem Bisherigen kann es nicht auffallen, dass die Zal der Sklaven in Israel verhältnismäßig weit geringer war, als bei anderen Kulturvölkern des Altertums. Wenn z. B. in Athen (vgl. Schömann, Griech. Alterthümer I, 349), wärend der blühenden Zeit des States die Anzal der Sklaven zu der bürgerlichen Bevölkerung sich wie 4 zu 1 verhalten hat, so war bei den Israeliten das Verhältnis wol eher das umgekehrte. Nach Esr. 2, 64 f.; Neh. 7, 67 befanden sich im Gefolge der aus Babel zurückkehrenden 42,360 Juden bloß 7337 Sklaven beiderlei Geschlechts, wobei freilich zu berücksichtigen ist, dass vorzugsweise die ärmere Klasse der Exulanten sich bei der Rückkehr in die Heimat beteiligt zu haben scheint.

Die Bestimmungen, welche das Gesetz über die religöse und rechtliche Stellung der Sklaven enthält, sind folgende. In Betreff der Aufnahme der Sklaven in die religiöse Gemeinschaft des Bundesvolkes durch die Beschneidung blieb die Ordnung der patriarchalischen Zeit in Geltung. Die Stelle 2 Mos. 12, 44 setzt als selbstverständlich voraus, dass hausgeborene Knechte beschnitten wurden, und erneuert die Verordnung in Betreff der neu erkauften Sklaven. Nach der rabbinischen Tradition durfte ein heidnischer Sklave nicht zur Beschneidung gezwungen werden, war aber, wenn er beharrlich dieselbe ablehnte, nach einem Jare wider zu verkaufen, außer wenn er beim Eintritt in den Dienst die Freiheit von der Beschneidung sich ausdrücklich ausbedungen hatte; im letzteren Falle durfte der Herr ihn für immer behalten. Ein beschnittener Sklave durfte nicht mehr an einen Heiden verkauft werden. (S. Mielziner S. 58.) Durch die Beschneidung erhielten die Sklaven nach der angef. Stelle das Recht der Teilnahme am Passah; sie sind demnach, im Unterschied von Beisassen und Taglöhnern (V. 45), als Glieder der Familie zu behandeln, wie nach 3 Mos. 22, 11 die Sklaven eines Priesters ganz wie die Familie desselben von den heiligen Speisen genießen dürfen. Die Teilnahme der Sklaven an den Opfermalzeiten ergab sich hiernach von selbst (5 Mos. 12, 12. 18; 16, 11. 14). Die Sabbathruhe durfte nach 2 Mos. 20, 10; 5 Mos. 5, 14 f. dem Sklaven nicht verkümmert werden. Dass, wenn der Herr keine männlichen Nachkommen hatte, er einen Sklaven mit seiner Tochter verheiraten und an Sonesstelle annehmen konnte, zeigt das 1 Chr. 2, 34 ff. Erzälte. — Was die Behandlung der Sklavinnen betrifft, so ist besonders charakteristisch für den humanen Geist des Gesetzes die in 5 Mos. 21, 10 ff. in Bezug auf weibliche Kriegsgefangene gegebene Verordnung. Ein Israelit darf an einer solchen Gefangenen nicht one Weiteres Begierden stillen; erst nach einem Monat, wenn dem Heimweh der Sklavin sein Recht geworden ist und sie in die neuen Verhältnisse sich einigermaßen eingewönt hat, darf er eheliche Gemeinschaft mit ihr eingehen; ist sie einmal geschwächt, so darf er, wenn sie ihm nicht mehr gefällt, sie nicht mehr verkaufen, sondern muss sie freilassen. (Die rabbinischen Bestimmungen hierüber s. bei Selden, De jure nat. et gent. V, 13). — Über das Leben des Sklaven hat nach dem mosaischen Gesetz der Herr kein Recht, 2 Mos. 21, 20 f. (eine Stelle, die, wie der Schluss zeigt, von den nichthebräischen Sklaven handelt; in Bezug auf israelitische Dienstboten wurde es one Zweifel nach dem Blutrachegesetz 4 Mos. 35, 16 ff. gehalten). Es wird hier verordnet: „wenn ein Herr seinen Knecht oder seine Magd mit dem Stabe schlägt und er stirbt unter seiner Hand, so soll es gerächt werden“. Nach der jüdischen Tradition

hätte der Herr in diesem Falle die Todesstrafe, und zwar durch das Schwert, zu erleiden gehabt (s. Hottinger, Juris hebr. leges p. 60). Dagegen pflegen die neueren Ausleger des יֻקָּם allgemeiner auf eine vom Gericht je nach Beschaffenheit des Falls zu bestimmende Strafe zu beziehen. Dies ist wol richtig, aber es ist hiebei noch Folgendes zu beachten (s. Saalschütz, Mos. Recht, S. 540). Die Stelle handelt nur von der Tötung eines Sklaven mit dem Stabe aus Veranlassung einer gewönlichen Züchtigung, bei der in der Regel die Tötung nicht beabsichtigt war (vgl. dagegen die Ausdrücke in 4 Mos. 35, 16—18). Dagegen fiel die absichtliche Tötung auch des eigenen Sklaven one Zweifel unter das Gesetz 2 Mos. 21, 12; 3 Mos. 24, 17 (man beachte den Gegensatz gegen V. 18) und 24, 21 f. Wurde doch auch nach ägyptischem Rechte (Diod. I, 77) die Tötung eines Sklaven gleich der eines Freien behandelt. Dagegen bei dem Fall, den das vorliegende Gesetz berücksichtigt, sollte zwar auf keinen Fall Straflosigkeit stattfinden, aber es waren doch die Umstände und nach ihnen das Maß der Strafe von dem Richter näher zu erwägen. Wenn jedoch der Sklave die Züchtigung einen oder zwei Tage überlebte, soll es nach V. 21 nicht geahndet werden, denn „es ist sein Geld", d. h. der Herr ist durch die Einbuße, die ihm der Tod des Knechtes bringt, bereits zur Genüge bestraft. Die Absicht zu töten, konnte hier onehin nicht vorausgesetzt werden. Übrigens wird auch diese Bestimmung durch die Tradition geschärft; nach dieser sollte, wenn der Herr sich zur Züchtigung eines Werkzeuges bedient hatte, mit dem augenscheinlich eine tötliche Verletzung zugefügt werden muſste, auch in dem Falle, wenn der Tod des Sklaven erst nach längerer Zeit erfolgte, die Todesstrafe über den Herrn verhängt werden. Endlich bestimmt V. 26 f., daſs, wenn Jemand seinem Sklaven ein Auge oder einen Zan ausschlug, er ihm sofort die Freiheit zu geben hatte; der Herr erlitt so eine Vermögensstrafe, der Gemiſshandelte aber war eben durch die Freilassung entschädigt. — Wie der Sklave dritten Personen gegenüber in strafrechtlicher Beziehung gestellt war, darüber ist im Gesetze nichts bestimmt. Nach der Tradition wurde Tötung und Verwundung eines Sklaven durch einen Dritten ganz behandelt, wie wenn sie an einem Freien verübt worden wäre; ebenso wurde natürlich umgekehrt der Sklave behandelt (vgl. Mielziner S. 55). Dagegen war nach Mischna Jadajim IV, 7 Streit unter den Pharisäern und Sadduzäern darüber, ob für den Schaden, den ein Sklave einem Dritten angerichtet hatte, er selbst oder sein Herr verantwortlich sei. Die Sadduzäer beschwerten sich darüber, daſs nach der Ansicht der Pharisäer der Herr wol zum Ersatz des durch sein Vieh angerichteten Schadens verpflichtet sei, nicht aber verantwortlich sein solle für das Unheil, das sein Sklave angerichtet; wogegen nun die Pharisäer den Unterschied des mit Vernunft begabten Wesens und des Viehes geltend machten; sonst könnte der Sklave, wenn ihn sein Herr erzürnt hat, hingehen und das Getreide eines Anderen anzünden, was dann der Herr zu bezalen hätte. Nach Baba kama VIII, 4 war übrigens der Sklave, wenn er Jemand verletzte, im Falle der Freilassung zum Schadenersatz verpflichtet. — Über die Freilassung der nichtisraelitischen Sklaven ist außer dem oben Angefürten im Gesetze nichts bestimmt; selbstverständlich konnte sie durch Loskaufung oder freiwillige Losgebung erfolgen. Die rabbinischen Bestimmungen hierüber s. bei Mielziner S. 65 ff.

Die humane Behandlung der Sklaven, welche das Gesetz fordert, wird auch sonst im A. Test. eingeschärft. Wie entschieden dasselbe die Menschenwürde im Sklaven geachtet wissen will, zeigt besonders die Stelle Hiob 31, 13—15: „Wenn ich verwarf das Recht meines Knechtes und meiner Magd, wenn sie stritten mit mir —, was wollt ich tun, wenn Gott sie erhöbe, und wenn er heimsuchte, was ihm erwidern? Hat nicht im Mutterleibe, der mich schuf, ihn geschaffen und Einer uns im Mutterschoße bereitet?" — Die Ermanungen, einen Sklaven nicht zu zärtlich zu behandeln, Spr. 29, 19. 21, sind in Eine Linie mit den die Kinderzucht betreffenden zu stellen. Wenn der Siracide 30, 33 ff. [33, 25 ff.] die Forderung stellt, daſs man den Sklaven in strenger Zucht zur Arbeit anhalten solle und empfindliche Strafen für den faulen und boshaften verlangt, so ermant er

doch zugleich, hierin nicht zu weit zu gehen, und verlangt, dass für einen guten Sklaven der Herr wie für sich selbst und für seinen Bruder sorge. — Zur völligen Aufhebung der Sklaverei ist es auf dem Boden des Judentums nur bei den Essenern und Therapeuten gekommen. Sie verwarfen die Sklaverei als eine mit der allgemeinen Verbrüderung der Menschen streitende und darum widernatürliche Sache (s. Philo, Quod omn. prob. M. II, 457; de vit. contempl. II, 482). — [Im Neuen Testament sehen wir von Christo und den Aposteln die bei den Juden und den Heiden hergebrachte Rechtsgewonheit der Leibeigenschaft nicht auf dem Wege rechtlicher Vorschriften bekämpft und aufgehoben. Wol aber muſste die Offenbarung des Menschensones zur Beseitigung eines Verhältnisses füren, das mit der anerschaffenen und durch die Erlösung hergestellten göttlichen Würde des Menschen im Widerspruche stand. Zunächst ermanen die apostolischen Briefe die christlichen Knechte und Mägde zu ungeheucheltem Gehorsam gegen ihre Gebieter (1 Petr. 2, 18 ff.; Eph. 6, 5 ff.; Kol. 3, 22 ff.), da der Christ alle Pflichten des Lebens gewissenhaft zu erfüllen hat, und seine innere Würde vor Gott durch eine äußerlich abhängige Rechtsstellung nicht beeinträchtigt wird (1 Kor. 7, 21 f.; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11). Doch betonen sie auch den Herren gegenüber die Pflicht der Menschenfreundlichkeit (Eph. 6, 9; Kol. 4, 1). Paulus deutet aber bereits 1 Kor. 7, 21 (nach der gewönlichen Erklärung) an, dass die dem Christenstand besser entsprechende Stellung die der bürgerlichen Freiheit sei, und hat im Philemonbrief ein mustergültiges Vorbild dafür gegeben, wie der christliche Lehrer unbillige oder der tieferen Ordnung Gottes zuwiderlaufende Gewonheitsrechte nicht durch Zwang, aber von innen heraus durch den Geist der Liebe soll zu durchbrechen wissen.]

[Litteratur: Alting, Acad. dissert. in Opp. vol. V; J. D. Michaelis, Mosaisches Recht (1777) § 127. 128; J. L. Saalschütz, Das mosaische Recht mit Berücksichtigung des späteren jüdischen 1848 und Archäologie der Hebräer II (1856) S. 236 ff. Siehe auch die Handbücher zur hebräischen Archäologie von de Wette-Räbiger (4. Aufl. 1864); H. Ewald (Altertümer, 3. Aufl., S. 280 ff.) und K. Fr. Keil (2. Aufl. 1876); besonders aber die Monographie von Mielziner, Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, Kopenhagen 1859. Vgl. auch P. Kleinert, Das Deuteronomium u. der Deuteronomiker 1872, S. 55 ff.; G. Fr. Oehler, Altt. Theol., 2. Aufl., 1882, S. 367 ff. 375 ff. und die Artikel Sklaven u. s. w. von Winer (Realwörterb.), Hanne in Schenkels Bibellexikon und Riehm (Handwörterb.)]. **Oehler † (v. Orelli).**

Sklaverei, Verhältnis des Christentums zu derselben. Das Christentum fand die Sklaverei als allgemein verbreitete und allseitig als durchaus notwendig angesehene Institution vor. Man kann sich die Welt one dieselbe gar nicht denken. In einem uns erhaltenen Bruchstück einer griechischen Komödie tritt ein Reformator auf, der sie abschaffen will. Aber, wird ihm geantwortet, soll denn Jeder sich selbst bedienen? „Durchaus nicht“, erwidert der Reformator, „ich werde es dahin bringen, dass der ganze Dienst läuft, one dass man einen Finger rürt. Jedes Schiff kommt von selbst, wenn man es ruft. Man braucht nur zu sagen: Tisch decke dich! Backtrog knete den Teig! Fisch komm!“ „Aber ich bin noch nicht auf beiden Seiten gebraten“. „So wende dich um, bestreue dich mit Salz, reibe dich mit Fett ein!“ So etwa müſste nach antiken Anschauungen die Welt aussehen, wenn es möglich sein sollte, one Sklaven zu leben. Was man praktisch für unumgänglich nötig erachtete, wuſste man auch theoretisch zu rechtfertigen. Die Natur selbst hat einen Teil der Menschen zu Sklaven bestimmt, sie nur mit Körperkraft ausgerüstet, sie zu belebten Werkzeugen gemacht, wie man deren bedarf. Auch Plato und bestimmter noch Aristoteles sehen die Sklaverei so an, und bei den Römern Florus, Varro; selbst bei Cicero findet sich dieselbe Ansicht. Der Sklave gilt als belebtes Werkzeug, als Sache, nicht als Person. Er wird als Sache gekauft und verkauft, für ihn gibt es weder Eigentum noch Ehe. Trotzdem schlägt oft der einfache Gedanke durch, dass die Sklaven auch Menschen sind. Es lassen sich zalreiche Aussprüche der Art aus allen Zeiten bei

Griechen wie bei Römern sammeln. So heißt es in Euripides Phrixus bei Stob. Floril. 39:

Πολλοῖσι δούλοις τοὔνομ᾽ αἰσχρόν· ἡ δὲ φρὴν
Τῶν οὐχὶ δούλων ἔστ᾽ ἐλευθερωτέρα

und ebendaselbst 28:

Κἂν δοῦλος ᾖ τις, οὐδὲν ἧττον, δέσποτα,
Ἄνθρωπος οὗτός ἐστιν.

Bekannt ist das Wort, welches Terenz einem Sklaven in den Mund legt: „Homo sum, humani nihil a me alienum puto". Aber im Leben gilt die Sklaverei nichtsdestoweniger als unbedingt nötig und deshalb gerechtfertigt. Bis in den Anfang der römischen Kaiserzeit bleibt die althergebrachte Behandlung der Sklaven unerschüttert. Erst von da an beginnt, namentlich unter dem Einfluss der stoischen Doktrin von der Gleichheit aller Menschen, ihr Los sich zu mildern. Seneca schreibt auch den Sklaven die Menschenwürde zu, und wärend Cato sie noch zu den Ochsen auf die Streu verwiesen hatte, betrachtet sie Plinius bereits als seine dienenden Freunde. Entscheidet unter Nero auch noch der Senat dahin, dass sämtliche 400 Sklaven bis zu den Weibern und Kindern hin, die mit dem Stadtpräfekten Pedanius Secundus in der Nacht seiner Ermordung unter einem Dache gewesen sind, dem alten Gesetz gemäß hingerichtet werden sollen, so zeigen die Verhandlungen über diesen Fall, die uns Tacitus (Ann. XIV, 42 sq.) aufbewart hat, deutlich genug, welche Zweifel an der Rechtmäßigkeit einer solchen Behandlung der Sklaven bereits verbreitet waren, und dass die öffentliche Meinung anfing, sich stark zu Gunsten einer menschlicheren Behandlung umzuwandeln. Seit Trajan und noch mehr seit Hadrian zeigt sich dies noch deutlicher. In steigendem Maße beschränkte die römische Gesetzgebung die frühere Rechtlosigkeit der Sklaven. Hadrian verbietet, Sklaven willkürlich zu töten. Sind sie schuldig, so sollen sie vor den Richter gestellt und ordnungsmäßig verurteilt werden. Sklaven und Sklavinnen dürfen nicht mehr zu unehrlichem Gewerbe an Kuppler verkauft werden; die Sklavenzwinger, die ergastula, werden aufgehoben; jenes oben erwänte Gesetz wird dahin gemildert, dass im Falle der Ermordung ihres Herrn nur noch die Sklaven hingerichtet werden sollen, die ihm so nahe gewesen sind, dass sie hätten Zeugen der Tat sein können. Das römische Recht erkennt jetzt die Menschenwürde der Sklaven ausdrücklich an. Ulpian sagt (Dig. l. I, tit. I, c. 4): „Jure naturali omnes liberi nascuntur; quod attinet ad jus civile servi pro nullis habentur, non tamen et jure naturali, quia quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt". Schon Hadrian hatte eine Matrone verbannt, die ihre Sklavinnen grausam gezüchtigt. Septimius Severus belegt etwas derartiges mit der Strafe der Entehrung. Unterrichtete Sklaven dürfen nicht zu Arbeiten angehalten werden, die ihrer Bildung nicht entsprechen; Kontrakte, die beim Kauf geschlossen sind, müssen gehalten werden. Auch Eigentum wird jetzt den Sklaven zugestanden. Sie dürfen, was sie erübrigen, zu ihrer Loskaufung verwenden; öffentliche Sklaven dürfen über die Hälfte ihres Nachlasses verfügen.

Möglich ist es allerdings, dass seit Septimius Severus auch christliche Gedanken auf diese Entwickelung Einfluss geübt haben, aber nachweisbar ist ein solcher Einfluss nicht, und jedenfalls wäre es irrig, dieselbe ganz auf Rechnung des Christentums zu setzen. Im Gegenteil wird man hier eine aus dem Heidentum selbständig hervorgehende auf Anerkennung des allgemein Menschlichen gerichtete und in diesem Sinne dem Christentum entgegenkommende Strömung zu sehen haben. Überhaupt wäre es falsch, dem Christentum, wie das oft von Möhler wie von Baur, um nur diese beiden sonst so verschiedenen Persönlichkeiten zu nennen (vgl. Möhler, Bruchstücke aus der Gesch. der Aufhebung der Sklaverei, in den gesammelten Schriften II, S. 54 ff.; Baur, Das Christentum u. d. Kirche in den 3 ersten Jahrh. S. 369), geschehen ist, irgend welche auf Emancipation der Sklaven gerichtete Gedanken zuzuschreiben, als ob die Kirche diese Emancipation im Prinzip anerkannt und nur mit Rücksicht auf die Verhältnisse deren sofortige Durchfürung verschoben hätte. Im ganzen N. T. findet sich davon keine Spur. Auch die Stelle 1 Kor. 7, 21 darf nicht hieher gezogen werden. Dort

rät der Apostel dem Sklaven nicht etwa an, wenn er frei werden kann, das zu benutzen, sondern selbst dann Gebrauch von seiner Berufung als Sklave zu machen und dem Sklavenstande treu zu bleiben. Einerseits der Zusammenhang, andererseits das καί gestatten es nicht, wie auch Luther tut, τῇ ἐλευθερίᾳ zu ergänzen. Ebensowenig ist im Briefe an den Philemon von Freilassung des Sklaven die Rede. Die Kirche steht der Sklaverei zunächst ganz neutral gegenüber. Auf ihrem Gebiete ist, wie jeder andere Gegensatz dieses irdischen Lebens, so auch der von Freien und Sklaven aufgehoben. Für sie gibt es ebensowenig Herren und Knechte, wie es Griechen und Barbaren, Männer und Weiber gibt; in Christo ist das Alles eins, und was die Zugehörigkeit zum Gottesreiche anlangt, ist das Sklavesein so wenig ein Hindernis wie das Freisein eine Förderung. Der Sklave hat daran ebenso Teil wie der Freie. In Christo ist der Freie ein Knecht und der Sklave ein Freier. Auf dem Gebiete des äußerlichen Lebens aber denkt die Kirche so wenig daran, die Institution der Sklaverei aufzuheben, als sie daran denkt, den Stat aufzuheben. Hier bleibt jeder in dem Stande, in welchem er berufen ist. Der Herr bleibt Herr, und der Sklave Sklave, nur daſs der Herr jetzt anders herrscht, und der Sklave anders dient. Als Christ sieht der Herr jetzt auch in seinem Sklaven seinen Bruder in Christo und behandelt ihn deshalb mit Milde und Güte, und als Christ dient der Sklave seinem Herrn nur um so treuer und gewissenhafter in dem Bewuſstsein, daſs er nicht Menschen dient, sondern dem Herrn. Um so weniger konnte man der äußeren Befreiung der Sklaven Wert beilegen, je höher man die innere Freiheit, die sie in Christo schon hatten, schätzte, und je gewisser man überzeugt war von dem baldigen Ablauf der gegenwärtigen Weltzeit. Sich für den großen Tag der Wiederkunft Christi rüsten und bereit halten, das nahm die ganze Sorge in Anspruch, und das konnte der Sklave so gut wie der Freie. Was sollte ihm also die Freiheit? Im Hinblick auf dieses höhere Ziel, auf die Freiheit, die Christus bringt, tat er besser, die kurze Zeit bis dahin zu bleiben, wie er war.

Ebendieselbe Anschauung begegnet uns bei den Vätern. Emancipationsgedanken finden sich wol in Verbindung mit kommunistischen Ideeen bei den Gnostikern, in der Kirche nicht. „Bin ich ein Sklave, so trage ich es, bin ich ein Freier, so rühme ich mich der freien Geburt nicht“, sagt Tatian (Orat. c. 11). Tertullian redet geradezu geringschätzig von der bürgerlichen Freiheit. „Auch die Freiheit der Weltmenschen setzt sich einen Kranz auf (die Freigelassenen trugen einen Kranz). Aber du bist schon von Christo losgekauft und um einen hohen Preis. Wie soll die Welt den, der im Dienste eines anderen steht, freilassen können? Sieht es so aus, als ob man freigelassen wäre, so ist doch klar, daſs man noch dienstbar ist. Alles ist in der Welt nur Schein, nichts Warheit. Denn auch zuvor warst du frei von der Herrschaft eines Menschen, als ein von Christo losgekaufter, und nun bist du ein Knecht Christi, obwol von Menschen freigelassen (De coron. mil. c. 13)“. Lactanz stellt den Unterschied von frei sein und Sklave sein ganz in Parallele mit dem Unterschied von reich und arm sein. „Wir messen die menschlichen Dinge nicht nach dem Maßstabe des Fleisches, sondern des Geistes. Deshalb sind unsere Knechte, obwol sie dem Leibe nach anders gestellt sind, doch unsere Knechte nicht, sondern wir halten sie im Geist wie unsere Brüder und in der Religion wie Mitknechte“ (Instit. V, 15). Wol nahm sich die Kirche der Sklaven an. Sie mante eindringlich und oft, sie als Brüder zu behandeln, sie strafte jede Härte gegen dieselben, sie kam ihnen nötigenfalls mit ihren Zuchtmitteln zu Hilfe. Nach den apostolischen Konstitutionen soll der Bischof von denen, die ihre Sklaven schlecht behandeln, keine Oblationen annehmen (IV, 6); die Synode von Elvira bestimmte, daſs eine Frau, die ihre Sklavin im Zorn schlägt, so daſs sie binnen drei Tagen stirbt, wenn es absichtlich geschehen ist, 7 Jare, wenn zufällig, 5 Jare von der Kommunion ausgeschlossen sein soll (Conc. Illib. can. 5). Vor Allem, sie brachte auch den Sklaven das Evangelium so gut wie den Freien. „Wir weisen niemand zurück, auch nicht den rohen Sklaven“, sagt Origenes (c. Celsum III, 45). „Wir belehren die Sklaven, wie sie die Gesinnung eines freien Menschen und durch den Glauben die ware Befreiung

erlangen können" (a. a. O. III, 55). War der Sklave, wozu allerdings die Zustimmung seines Herrn erfordert wurde, die nur dann für unnötig galt, wenn sein Herr ein Heide und ihm feindlich gesinnt war, in die Kirche aufgenommen, so war dort zwischen ihm und einem Freien kein Unterschied mehr. Die höchsten Ämter standen ihm offen; er konnte Gemeindevorsteher sein, wärend sein Herr ein einfaches Gemeindeglied war. Kalixt ist aus einem Sklaven Bischof von Rom geworden. Es gab keinen Unterschied der Plätze in der Kirche, der Sklave aß von demselben gesegneten Brode und trank aus demselben gesegneten Kelche; unter den Blutzeugen, die die höchste Ehrenkrone erlangt hatten, verehrte die Kirche auch Sklaven und Sklavinnen. Nirgend aber findet sich die geringste Spur, daſs man die Sklaverei selbst als mit dem Christentum prinzipiell unvereinbar, daſs man es als ein Unrecht für einen Christen angesehen hätte, Sklaven zu haben. Clemens von Alexandrien miſsbilligt zwar wie sonstigen Luxus, so auch das Halten einer großen Dienerschaft; daſs Christen überhaupt Sklaven haben, beanstandet er nirgends, setzt es vielmehr als selbstverständlich voraus. Die apostolischen Konstitutionen rechnen zu dem Notwendigen, was zu kaufen ein Christ auf den Markt gehen darf, auch Sklaven. Chrysostomus und Augustin haben nie das Recht des Herrn an seinem Sklaven bezweifelt. „Nicht freie Herren hat Christus aus den Knechten gemacht, sondern gute Knechte aus bösen Knechten", sagt Augustin (Enarrat. in Ps. CXXIV, 7) und ausdrücklich legt er den Herren auch das Recht bei, ihre Sklaven zu schlagen, wenn es nur gerecht und mit Maß geschieht (De civ. Dei XIX, 16). Ja, als die Kirche vermögend wurde, wird sie selbst Sklavenbesitzerin und macht ihr Recht an den Sklaven ganz dem allgemein geltenden Rechte entsprechend one jeden Skrupel selbst geltend. Gregor d. Gr. befiehlt, einen entflohenen Sklaven der römischen Kirche aus Otranto, der noch dazu von Weib und Kind weggerissen war, um in Rom als Bäcker zu dienen, „mit allen Mitteln" nach Rom zurückzubringen (Ep. IX, 102). Der Bischof darf, um das Kirchengut nicht zu deterioriren, nur ausnahmsweise und in sehr engen Grenzen Sklaven der Kirche freilassen, er muſs die entflohenen zurückholen lassen und festhalten (Synode von Agde can. 7 — Orleans v. 541 can. 32). Die Kirche macht ihr Recht ebenso entschieden geltend, wie jeder andere Sklavenbesitzer, ja selbst Klöster finden wir, wenigstens im Abendlande, wo sie dieselben zu ihrem Ackerbau nötig hatten, im Besitz von Sklaven. Ebenso wie die Kirche ihr eigenes Recht an Sklaven geltend macht, schützt sie auch das Recht anderer. Ehen von Sklaven bedürfen unbedingt der Zustimmung ihrer Herren. Fliehen ein Sklave und eine Sklavin in eine Kirche in der Absicht, sich wider Willen ihrer Herrschaft zu verheiraten, so ist eine solche Verbindung ungültig (Konzil v. Orleans 541 can. 24). Kein Bischof darf einen Sklaven ordiniren, kein Kloster einen solchen als Mönch aufnehmen one Zustimmung seines Herrn, da er durch die Ordination oder durch die Aufnahme in ein Kloster seinem Herrn verloren ginge (Konzil v. Orleans 538 can. 26 — Leo M. Ep. III, 1 — Conc. Chalcedon. c. 4).

Damit ist nicht ausgeschlossen, daſs man die Freilassung von Sklaven als ein gutes Werk ansah, nur freilich nicht im Sinne moderner Emancipationsgedanken. Der Kirche oder auch nur einzelnen Kirchenlehrern die Absicht unterzuschieben, die Sklaverei allmählich zu beseitigen, sie in ein Dienstverhältnis umzugestalten, einen Handwerkerstand heranzubilden und so einen Mittelstand zu schaffen (z. B. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege, S. 91), ist ein Phantasiegebilde, das mit der Wirklichkeit nicht stimmt. In der Zeit vor Konstantin ist von Freilassungen übrigens selten die Rede. Aus dem Briefe des Ignatius an den Polycarp (c. 4) ergibt sich allerdings, daſs Sklaven auf Gemeindekosten losgekauft wurden. Aber Ignatius ermant die Sklaven, daſs sie das nicht verlangen sollen. Es geschah offenbar nur, wenn der Sklave sittlich gefärdet war, und ein Recht darauf steht ihm nicht zu. Die apostolischen Konstitutionen rechnen Befreiung von Sklaven zu den Werken der Liebe (IV, 9). Das sind aber auch die beiden einzigen Stellen, in denen von Freilassung die Rede ist. Zweifellos ließen die Heiden öfter Sklaven frei als die Christen. Bei jenen wirkten unlautere Motive, Ehrgeiz, oft auch Gewinnsucht mit, die bei diesen fehlten. Ein

Christ erachtete sich schon deshalb verpflichtet, seine Sklaven zu behalten, weil er sie ja dann eher für den Glauben gewinnen und erziehend auf sie einwirken konnte. „Ein Familienvater sorgt auch für seine Sklaven wie ein Vater für seine Söne, sie zur rechten Verehrung Gottes anzuleiten", sagt Augustin (De sermone Dni in monte I, 59). In der nachkonstantinischen Zeit werden die Freilassungen, die nun auch zu einem in der Kirche vorgenommenen Akte ausgestaltet werden, häufiger, aber auch in dieser Zeit liegt ihnen nicht, wie Wallon (Histoire de l'esclavage III, 318), Chastel (Etudes historiques sur l'Influence de la charité p. 155 sq.) u. a. meinen, die nur durch die Zeitumstände in Schranken gehaltene Absicht einer Aufhebung der Sklaverei und der Gedanke, dass eigentlich jeder Mensch Anspruch auf die Freiheit hat, sondern ganz andere Motive zu Grunde. Die Motive sind asketischer Art, es ist die in steigendem Maße mönchische Ausgestaltung der Frömmigkeit, die dazu treibt. Man beurteilt die Sklaverei ganz änlich wie das Privateigentum. Wie dieses, so ist auch die Sklaverei erst durch die Sünde in die Welt gekommen, und wie man auf einen Teil seines Eigentums oder auf alles Eigentum verzichtet, um damit sich der Vollkommenheit, dem ursprünglichen Zustande zu nähern, so gibt man auch seinen Sklaven die Freiheit. Sehr häufig ist es, dass solche, die ein mönchisches Leben beginnen wollen, ihre Sklaven freilassen. So gibt Melania, als sie Rom verlässt, um in Jerusalem klösterlich zu leben, allen ihren Sklaven (es sollen 8000 gewesen sein) die Freiheit; so entlassen Augustin und seine Kleriker, ehe sie ihr klösterlich gemeinsames Leben beginnen, ihre Sklaven (Serm. 355. 356). Nur aus diesen Anschauungen heraus sind die Aussprüche, welche die ursprüngliche Freiheit aller Menschen betonen, richtig zu verstehen. „Ich hätte nicht gedacht, dass ein christusliebender Mann, der die Gnade erkannt hat, die alle frei macht, noch einen Sklaven habe", schreibt Isidor von Pelusium an einen vornehmen Mann. Ein christusliebender Mann ist ein mönchisch Lebender, der deshalb wie auf sein Eigentum auch auf seine Sklaven verzichtet (vgl. dazu Neander, K. Gesch. II, 53). Sehr häufig findet man das Wort Gregors d. Gr. citirt (Ep. V, 12): „Da unser Erlöser, der Urheber der ganzen Schöpfung, die menschliche Natur deshalb annehmen wollte, um uns durch seine Gnade von den Fesseln der Knechtschaft, in denen wir gefangen waren, zu befreien und uns zur ursprünglichen Freiheit wider herzustellen, so geschieht etwas Heilsames, wenn Menschen, welche die Natur von Anfang frei geschaffen, und welche das Völkerrecht dem Joche der Knechtschaft unterworfen hat, der Freiheit, in der sie geboren worden, wider gegeben werden". Allein wenn man diese Stelle als Beweis gebraucht, dass die Kirche die Sklaverei als eine der allgemeinen Menschenwürde und deshalb als eine dem Christentum widersprechende Institution angesehen und deren Beseitigung angestrebt habe, so übersieht man ganz die schon oben dargelegte Stellung Gregors zur Sklaverei und nicht minder, dass der Papst eben in diesem Briefe wenige Zeilen weiter das eventuelle Eigentumsrecht der Kirche an den freigelassenen Sklaven aufs bestimmteste wart, dass er also weit davon entfernt ist, das Recht des Sklavenbesitzers irgend anzutasten. Nicht darin, die Sklaverei aufzuheben, sieht die Kirche ihre Aufgabe, so wenig sie das Eigentum zu beseitigen strebt oder den Stat, aber wie sie sich bemüht hat, die in der Verschiedenheit des Besitzers liegenden Härten zu mildern, und wie sie sich der Armen angenommen hat, so nimmt sie sich auch der Sklaven an und arbeitet nach allen Seiten daran, die in der Sklaverei liegenden Härten auszugleichen. Sie hält die Herren zur Gerechtigkeit und Milde an, sie verschafft den Sklaven Sonntags- und Feiertagsruhe, sie bietet ihnen in ihren Kirchen ein Asyl und nimmt sie gegen die Grausamkeit ihrer Herren kräftig in Schutz.

Geleugnet soll keineswegs werden, dass die folgerichtige Auswirkung der christlichen Ideeen die Sklaverei prinzipiell beseitigen musste. Christentum und Sklaverei sind schlechthin unvereinbar, denn es ist unmöglich, dass jemand ein Recht haben sollte, einen seiner Mitmenschen, der nach Gottes Bilde geschaffen ist, den Christus erkauft hat mit seinem Blute, der bestimmt ist, ein Glied des Gottesreiches zu sein, als eine Sache (das ist im Grunde das Wesen der Skla-

verei) zu behandeln. Allein man darf nicht übersehen, daſs das Christentum sich unter den Völkern der alten Welt nur sehr kümmerlich ausgewirkt, daſs es bald genug mit antiken Anschauungen sich verquickt hat. Das Christentum im römischen Reiche ist gar kein reines Christentum, sondern ein Gemisch von antiker und christlicher Weltanschauung. So darf es nicht wundernehmen, daſs eine mit dem antiken Leben so unzertrennlich verbundene Institution wie die Sklaverei troꜩ ihres Widerspruchs gegen das Christentum nicht überwunden wird.

Schon in den letzten Zeiten des römischen Reiches fängt die Sklaverei an in Hörigkeit überzugehen. Es bildet sich die zalreiche Klasse der Kolonen, die, teils frühere Sklaven, teils frühere Freie, einen Acker in Erbpacht bebauen, aber an die Scholle gebunden sind. Neben ihnen gibt es aber auch noch, obwol weniger zalreich, eigentliche Sklaven, und als dann in den germanischen Reichen die kleineren freien Grundbesitzer, die ihre Freiheit nicht behaupten konnten, ihre Freiheit aufgaben, ihr Land irgend einem großen geistlichen oder weltlichen Grundherrn übertrugen und als Zinsland zurück erhielten, verschmolzen allmählich die verschiedenen Klassen von Unfreien, vom eigentlichen Sklaven (servus) bis zum ehemals freien Zinsbauern hin, in eine große Masse von, wenn auch sehr verschieden gestellten und in verschiedenem Maße belasteten, Hörigen. Eine Sklaverei wie in der antiken Welt kennt das Mittelalter innerhalb der Christenheit nicht mehr. Dem Institut der Hörigkeit gegenüber hat die Kirche eine ganz änliche Stellung eingenommen wie früher zur Sklaverei. Sie hat das Institut als solches anerkannt. War sie doch selbst im Besitz zalreicher Hörigen. Jede Kirche, jedes Kloster, Spitäler und sonstige kirchliche Stiftungen besaßen deren. Aber, selbst eine milde Herrin, hat sie wesentlich zur Hebung dieser Klasse beigetragen. Die Stellung der Hörigen wird unter ihrem und dann namentlich unter dem Einflusse der aufblühenden Städte zusehends besser, bis mit der Einfürung des römischen Rechts und unter der Einwirkung ungünstiger wirtschaftlicher Verhältnisse im 14. und 15. Jarhundert ein Rückschlag erfolgt, und nun, nicht one Mitschuld der Kirche, die Lage der Bauern eine derartig gedrückte wird, wie nie zuvor. Bald hie bald da kommt es zu Bauernaufständen, die Vorboten der sozialen Revolution des 16. Jarhunderts. Freilassung von Hörigen wird wie früher Freilassung von Sklaven als ein gutes und verdienstliches Werk angesehen und kommt in den ersten Jarhunderten des Mittelalters häufig vor. Gallische Bischöfe schenken oft Hunderten von Leibeigenen die Freiheit, und zalreiche Dokumente begründen derartige Freilassungen mit der Sorge für das Seelenheil derer, die so auf ihr Eigentum verzichten. So, um nur einige Beispiele zu geben, läſst ein gewisser Engilrich 963 eine Hörige frei „pro peccatis meis et ob amorem dilectae conjugis meae Azzelun ut in futuro veniam aliquam promereri mereamur" (Baur, Hessisches U.-B. II, 1) und ein gewisser Bernarius begründet die Freilassung einer Hörigen 839 mit den Worten: „Si quis sibi vult dimitti dimittere debet" (Beyer, Urkundenbuch f. d. Mittelrhein I, 85). Später kommen derartige Freilassungen kaum mehr vor. Viel häufiger schenkt man um seines Seelenheils willen Hörige an Kirchen und Klöster.

Wärend aber innerhalb der Christenheit eigentliche Sklaverei nicht mehr vorkam, gerieten in den Kreuzzügen und bei dem auf diese folgenden stärkeren Vordringen des Islam Tausende von Christen in die Gefangenschaft der Ungläubigen und wurden von diesen als Sklaven verkauft. Ihrer haben namentlich die beiden Orden der Trinitarier und der Nolasker (vgl. über sie Uhlhorn, Christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttgart 1884, S. 285 ff.) sich angenommen. Durch die ganze Christenheit sammelten sie Gelder zum Loskauf von Sklaven und gaben auf zalreichen oft mit Lebensgefar verbundenen Reisen (Redemtionen) vielen Sklaven die Freiheit zurück. Sie haben ihre Tätigkeit bis in unser Jarhundert fortgesetzt, bis die Eroberung Algiers durch die Franzosen den Raubzügen des Islam definitiv ein Ziel setzte.

Die Entdeckung von Amerika hatte eine neue Sklaverei zur Folge. Statt der Indianer, denen der edle Las Casas die Freiheit erkämpfte, wurden Negersklaven in die neu entdeckten Länder gebracht, und 300 Jare hat Europa die Schätze

der neuen Welt durch Sklavenarbeit ausgebeutet. Zuerst bei den Quäkern ist das Bewusstsein aufgewacht, dass die Sklaverei mit dem Christentum grundsätzlich unvereinbar sei. Pennsylvanien ist, wie Hase (K. Gesch. 10. Aufl. S. 522) sagt, „die Wiege der Freiheit geworden für die Neger und für die Welt". Methodisten und Baptisten stellten zuerst die Forderung grundsätzlicher Aufhebung aller Sklaverei auf, und haben dafür gekämpft und gelitten. Seit dem Anfang dieses Jarhunderts ist es dem Evangelium unter Mitwirkung des immer mächtiger hervorbrechenden Dranges nach bürgerlicher Freiheit gelungen, sie durchzusetzen. In England hat William Wilberforce dieser Sache sein Leben gewidmet und sie nach schweren Kämpfen zum Siege gefürt. Im J. 1807 wurde hier der Sklavenhandel abgeschafft. Das englische Volk opferte 360 Millionen Mark zur Entschädigung der Sklavenbesitzer, und vom 1. Aug. 1834 an waren sämtliche Sklaven in englischen Kolonieen frei. Dänemark folgte diesem Beispiele 1847, Frankreich 1848, Holland 1862. Auch der Papst Gregor hatte schon 1839 den Sklavenhandel als unchristlich verworfen. In den vereinigten Staten von Nordamerika erhoben sich die Südstaten vergeblich zur Aufrechterhaltung der alten Institution. Der Sieg der Nordstaten bezeichnen auch hier ihr Ende (31. Jan. 1865). Brasilien hob sie 1871 auf. Gegenwärtig besteht, so weit das Gebiet christlicher Staten reicht, keine Sklaverei mehr. Auch die Hörigkeit ist im Laufe des Jarhunderts überall schrittweise beseitigt, und die persönliche Freiheit für alle errungen. Haben dabei auch andere Faktoren mitgewirkt, es ist doch in erster Linie ein Sieg des Christentums und vor Allem des Protestantismus, dessen Verdienst es ist, das Christentum aus der Vermischung mit antiken Ideeen rein dargestellt und auch diesen Rest antiken Lebens beseitigt zu haben.

Litteratur: Vgl. außer den schon angefürten Werken: H. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, Paris 1847, III Bde.; Rivière, L'église et l'esclavage, Paris 1864; J. Buchmann, Die freie und die unfreie Kirche in ihren Beziehungen zur Sklaverei, 1873; ganz besonders die gründliche Abhandlung von Overbeck, Über das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche, in den Studien zur Gesch. der alten Kirche (Schloß-Chemnitz 1875) S. 158 ff.; Zahn, Sclaverei und Christenthum in der alten Welt, 1879; Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche (Stuttgart 1882); Margraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas (Tübingen 1866); Wiskemann, Die Sklaverei (Leiden 1866). **G. Uhlhorn.**

Slavische Bibelübersetzungen. Was die Germanisten an ihrem Ulfilas, haben die Slavisten an ihrem Cyrill und Method, vielleicht in noch ausgiebigerer und ausgeprägterer Weise: denn, wenn Grimm in Ulfilas' Übersetzung der h. Schrift alle Mundarten der deutschen Zunge findet, so ist den slavischen Stämmen aller Mundarten die Cyrillische, altslowenische Übersetzung der Bibel sogar ganz verständlich.

In welchem Dialekte Cyrill und Method predigten und schrieben, ist eine offene Frage, die bereits eine wissenschaftliche Literatur hinter sich hat, an deren endlicher Lösung die besten, wissenschaftlichsten Kräfte fast aller slavischen Stämme seit Dezennien arbeiten; ich nenne die Angesehensten: Dobrovský, Schafárik, Kopitár, Wostokow, Köppen, Grigorovič, Hanka, Miklosich, Schleicher, Jagič, Rački, Hattala, Geitler, Grot, Sreznevský, Leskien, Polivka &c. &c. Alle diese Slavisten teilen sich in Bezug auf die Frage, in welchem Dialekte die erste Übersetzung der Bibel geschrieben wurde? in zwei Gruppen, von denen die Einen die Cyrillo-Methodeische Sprache der ersten slavischen Bibel und der ersten altslavischen liturgischen Bücher für eine altbulgarische ausgeben (Schafárik, Schleicher, Hattala, Wostokow, Geitler, Leskien), wärend nicht weniger tüchtige Slavisten und massenhaft wissenschaftliche Männer, wie Kopitár, Miklosich, Jagič &c. dieselbe Altslowenisch nennen.

Beide Gruppen haben ihre Beweise, beide provociren und stützen sich auf Codices, Denkmale und andere paläographische Schriften der ersten christlich-slavi-

schen Literaturepoche*). Für das große christliche Publikum, welches aus anderen als philologischen Gesichtspunkten die Angelegenheit der Übersetzungen der Bibel unter den verschiedenen Nationen der Erde betrachtet und darüber näher aufgeklärt zu werden wünscht, tritt diese Auseinandersetzung der Slavisten in die zweite Linie zurück. Es ist diesem Publikum genug, zu wissen, daſs die Slaven in der Mitte des 9. Jarhunderts bereits ihre Schriftsprache gehabt und ihre ersten literarischen Produkte anfänglich die Evangelien und Episteln, später die ganze heil. Schrift und liturgische Bücher waren.

Die Träger dieser Woltat an ein großes Volk waren die beiden Brüder Constantin (später mit dem Klosternamen Cyrill genannt) und Method (s. d. Art. Bd. III, S. 419). Cyrill übersetzte zunächst die Evangelien und Episteln, dann den Psalter und stellte einzelne zum Gottesdienste nötige liturgische Bücher und Formeln her. Die ganze heil. Schrift warscheinlich erst in Ober-Moravien, nach dem Jare 863. Die Zusammenstellung der nach seinem Namen benannten Schrift (Azbuka) fällt auf das Jar 855.

---

*) Wir zälen hier einige auf, deren wir auch im Texte umständlicher zu erwänen haben werden.

1) Ostromirowo Evangelie. Izdannoe Alex. Wostokowym = Ostromirs's Evangelium vom Jare 1056—1057 mit Beifügung des griechischen Textes der Evangelien und mit grammatischen Erklärungen herausgegeben von Alex. Wostokow, St. Petersburg. Druck der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 1843. VIII S. Vorrede, 294 Bl. Text, 315 S. Grammatik nebst Glossar, 8 S. Nachweise der aufgenommenen Versionen und der Druckfehler in gr. Quart. Mit 2 Tafeln Schriftproben und 3 facsimil. Bildnissen der Evangelisten (Miniaturen) in Kupfer. Hierüber Mehreres im Texte.

2) Evangelia slavice quibus olim in regum Francorum oleo sacro inungendorum solemnibus uti solebat ecclesia Remensis vulgo „Texte du Sacre," ad exemplaris similitudinem descripsit et edidit Silvestre, Ordinis S. Gregorii Magni unus e Praefectis aliorumque Ordinum Eques. Lutetiae Parisiorum 1843.

Diese äußerst splendide Ausgabe dieses Codex wurde auf Unkosten des Kaisers von Rußland veranstaltet. Der königl. französische Calligraph Silvestre nahm von der Handschrift vollkommen alle Seiten ab, welche Giraud auf 94 Kupfertafeln eingravirte (32 cyrillisch, 62 Bl. glagolitisch), und so kam das treueste Bild — selbst das farbige, feinste Papier gleicht dem Pergamente der Handschrift — dieses Denkmals in die Hände der Gelehrten, auf daſs sie selbständig darüber urteilen könnten. Daſs dann Barth. Kopitar einigen in den Buchhandel gekommenen Exemplaren dieser splendiden Editio princeps des „Texte du Sacre" seine Prolegomena historica beifügte, das Sazauer Manuscript in das 14. Jarhundert willkürlich verlegte, vor jede Seite des Manuscript die lateinische Version aus der Vulgata zum größten Überfluſs voranstellte (Hanka: Sazawo-Emmauntinum S. 15), verursachte und rief eine Polemik hervor, die lange Jare in Rußland, Polen, Böhmen und Deutschland sich breit machte, bis sie Hanka entschiedenst und siegreich beendigte. S. folgende Nr.

3) Sazawo-Emmauntinum Evangelium nunc Remense vulgo „Texte du Sacre" = Sazawo Emmauzskoje Svjatoje Blagoviestvovanije nyněže Remeskoje na neže prěže prisiegaša pri věnčalnom myropomazanij cari francuštij, s pribavleniem s boku togože čtenija latinskymi bukvami slišeniem ostromirova evangelia i ostrožských čtenij. V češskoj Prazě. Pečat i bumaga c. k. pridvornoj knigopečatni synov Bogumila Haase 1846. Ausgabe der Urschrift in cyrillischen, Kirchen- und zugleich lateinischen Lettern, nebst Unterlegung der Ostromir'schen und Ostroger biblischen Parallelstellen, von Waceslav Hanka, Ritter, Bibliothekar ꝛc., Prag in Böhmen bei Bohumit Haase. Darüber Näheres im Text.

4) Evangelium Svatého Jana. Ein Bruchstück des Evang. Johannis, Pergament, aus dem 10. Jarhundert. Siehe Zeitschr. des Böhm. Museums 1829, II, 33. Abgedruckt die ältest. Denkm. 1840, Prag. S. 105.

5) Joann Exarch bolgarskij, von Kalajdovič. Moskwa 1825. Eine bulgarische Handschrift vom 14. Jarh., in welcher sich die Nachricht des bulgarischen Mönchs Chrabr aus dem 10. oder 11. Jarh. über die Zusammenstellung des slavischen Alphabets durch Cyrill erhalten hat. Dieselbe lautet: „Sloviene neimiechu knig, nu črtami i riezami čtiechu i gadachu pogani sušče." Deutsch wörtlich: „Die Slowenen hatten keine Bücher, darum mit Strichen und Ritzen lasen und warsagten sie, Heiden seiend ꝛc.).

6) Načala sviaščennago jazyka slovian etc. Elemente der slowenischen Kirchensprache von W. Hanka 1846. 48 S. in 12°. Mit den beiden slowenischen Alphabeten in Kupfer. Das Werkchen erschien in beiden Sprachen, russisch und böhmisch.

Als der slavische Gottesdienst im großmährischen Reiche vernichtet wurde, flohen die Schüler Methods, namentlich der bulgarische Bischof Klement, welcher mit Cyrill und Method gekommen war, dann die hier gebildeten Horazd (Gorazd), Naum, Wawrinec, Angelar, Sáva ꝛc. nach dem Süden, nach der ersten Heimat der slavischen Gottesdienste, nach der Bulgarei zumal, und mit ihnen ging auch der Segen der heil. Schrift, der ersten slavischen Verdolmetschung und der jungen christlich-slavischen Literatur. In Bulgarien, Serbien und teilweise auch in Kroatien schwang sich zu Folge dieses Ereignisses die slavische Liturgie empor; von Bulgarien aus erhielt das Christentum die verdolmetschte Cyrillische Bibel und mit dieser die altsloweniſche Kirchensprache auch Rußland. Eine Abschrift des Cyrill ist der slavischen Literatur erhalten worden in dem Ostromir'schen Codex (s. S. 352, Note 1). Wostokow, dieser „Entdecker des Organismus der altkirchen-slavischen, oder altbulgarischen Sprache," als welchen ihn die Russen verehren, sagt von diesem Codex: „Cyrills Autograph sei in der Bulgarei oder in Moravien geblieben, davon sei nach hundert Jaren eine Abschrift für Wladimir in Kiew, davon noch später eine für die Sophien-Kirche in Nowgorod, und endlich von dieser die vorliegende Ostromir'sche genommen worden."

Dieses Ostromir'sche Evangelium ist nach Wostokow*) eine Handschrift auf Pergamentblättern mit schönster Uncialschrift in zwei Columnen geschrieben; besteht aus 294 Blättern (8 Zoll Länge, fast 7 Zoll Breite). Es wurde dieses Denkmal nach Ableben der Kaiserin Katharina II. in ihren Gemächern gefunden und im Jare 1806 Kaiser Alexander I. unterbreitet, welcher es in die kais. öffentliche Bibliothek niederzulegen befal. Der Codex enthält auf der Rückseite der ersten Miniatur (Abbildung des Evangelisten St. Johann) die Aufschrift: „Evangelie Sofijskoje Aprakos," woraus geschlossen wird, die Handschrift habe der Sophienkirche in Nowgorod angehört, und ist, worauf der Name Aprakos hindeutet, ein Evangeliar, in dem die Evangelien nach den Sonntagen, beginnend von Ostern, geordnet sind, wie sie von der orthodox-griechischen Kirche gebraucht

---

7) Radices linguae slovenicae veteris dialecti. Scripsit Franciscus Miklosich, Phil. et Jur. Doctor. Lipsiae, Weidmann MDCCCXLV. 147 S. gr. 8°.

8) Desselben Gelehrten: S. Joannis Chrysostomi Homilia in ramos palmarum Slovenice, latine et grace cum notis criticis et glossario edidit etc. Accedunt epimetra duo ad historiam Serbiae spectantia. Vindobonae, Beck 1845. VIII und 72 S. in 8°.

9) Desselben: Vitae Sanctorum. E codice antiquissimo palaeoslovenice cum notis criticis et glossario edidit etc. Accedunt epimetra grammatica quinque. Vindobonae, Wenedikt 1847. IV und 54 S. 8°. Desselben mit Dümmler herausg. „Die Legende vom heil. Cyrillus." Wien 1870. (Denkschriften der W. Akademie).

10) Joseph Dobrovsky: a) Entwurf zu einem allgem. Etymologikon der slavischen Sprachen. Prag 1813. 8°. 86 S. b) Slavin, Botschaft aus Böhmen an alle slavischen Völker, oder Beiträge zur Kenntnis der slavischen Litteratur nach allen Mundarten, 6 Hefte. Prag 1806. 8°. 479 S. c) Slowanka, zur Kenntnis der alten und neuen slavischen Litteratur, der Sprachkunde nach allen Mundarten, der Geschichte, Alterthümer. Prag 1. Liefg. 1814. S. 254. 2. Liefg. daselbst 1815. S. 252.

11) A. Schleicher: Die Formenlehre der kirchen-slavischen Sprache, erklärend und vergleichend dargestellt. Bonn 1852.

12) A. Leskien: Handbuch der altbulgarischen Sprache. Weimar 1871 (und andere in dieses Fach einschlagende Arbeiten).

13) V. Jagič: Studien über das altslowen. glagolit. Zographos-Evangelium, im Archiv für slavische Philologie I.

14) L. Geitler: Staro-bulharská Fonologie se stálým zřetelem k jazyku litevskému (= altbulg. Phonologie mit stehender Rücksicht auf die lithauische Zunge). Prag 1873.

Außer diesen Schriften sind einzusehen jene wissenschaftliche Abhandlungen und Kritiken dieser slavistischen Tätigkeit der Philologen zumal in den deutschen Zeitschriften, z. B. Berliner Jahrb. f. Wissensch. Kritik 1837, über Kopitárs „Glagolita Closianus" von Purkinč; Göttinger Gel. Anz. 1836 Nr. 33—35, v. Jakob Grimm über dasselbe Werk; Gel. Anz. der k. bayr. Akademie 1837 Nr. 140—142, v. Schmeller; Wiener Jahrb. de[illegible] Bd. LXXVI S. 103—133, v. Moritz Haupt; Göttinger Gel. Anz. 1823 Nr. 35; G[illegible] Recensionen der Dobrovsky'schen „Institutiones linguae slavicae dialect[illegible]22" etc. etc.

*) S. Hanka: Sazawo-Emmauntinum XXVIII.

schen Literaturepoche*). Für das große christliche Publikum, welches aus anderen als philologischen Gesichtspunkten die Angelegenheit der Übersetzungen der Bibel unter den verschiedenen Nationen der Erde betrachtet und darüber näher aufgeklärt zu werden wünscht, tritt diese Auseinandersetzung der Slavisten in die zweite Linie zurück. Es ist diesem Publikum genug, zu wissen, daſs die Slaven in der Mitte des 9. Jarhunderts bereits ihre Schriftsprache gehabt und ihre ersten literarischen Produkte anfänglich die Evangelien und Episteln, später die ganze heil. Schrift und liturgische Bücher waren.

Die Träger dieser Woltat an ein großes Volk waren die beiden Brüder Constantin (später mit dem Klosternamen Cyrill genannt) und Method (s. d. Art. Bd. III. S. 419). Cyrill übersetzte zunächst die Evangelien und Episteln, dann den Psalter und stellte einzelne zum Gottesdienste nötige liturgische Bücher und Formeln her. Die ganze heil. Schrift warscheinlich erst in Ober-Moravien, nach dem Jare 863. Die Zusammenstellung der nach seinem Namen benannten Schrift (Azbuka) fällt auf das Jar 855.

---

*) Wir zälen hier einige auf, deren wir auch im Texte umständlicher zu erwänen haben werden.

1) Ostromirowo Evangelie. Izdannoe Alex. Wostokowym = Ostromirs's Evangelium vom Jare 1056—1057 mit Beifügung des griechischen Textes der Evangelien und mit grammatischen Erklärungen herausgegeben von Alex. Wostokow, St. Petersburg. Druck der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 1843. VIII S. Vorrede, 294 Bl. Text, 315 S. Grammatik nebst Glossar, 8 S. Nachweise der aufgenommenen Versionen und der Druckfehler in gr. Quart. Mit 2 Tafeln Schriftproben und 3 facsimil. Bildnissen der Evangelisten (Miniaturen) in Kupfer. Hierüber Mehreres im Texte.

2) Evangelia slavice quibus olim in regum Francorum oleo sacro inungendorum solemnibus uti solebat ecclesia Remensis vulgo „Texte du Sacre," ad exemplaris similitudinem descripsit et edidit Silvestre, Ordinis S. Gregorii Magni unus e Praefectis aliorumque Ordinum Eques. Lutetiae Parisiorum 1843.

Diese äußerst splendide Ausgabe dieses Codex wurde auf Unkosten des Kaisers von Rußland veranstaltet. Der königl. französische Calligraph Silvestre nahm von der Handschrift vollkommen alle Seiten ab, welche Giraud auf 94 Kupfertafeln eingravirte (32 cyrillisch, 62 Bl. glagolitisch), und so kam das treueste Bild — selbst das farbige, feinste Papier gleicht dem Pergamente der Handschrift — dieses Denkmals in die Hände der Gelehrten, auf daſs sie selbständig darüber urteilen könnten. Daſs dann Barth. Kopitar einigen in den Buchhandel gekommenen Exemplaren dieser splendiden Editio princeps des „Texte du Sacre" seine Prolegomena historica beifügte, das Sazauer Manuscript in das 14. Jarhundert willkürlich verlegte, vor jede Seite des Manuscript die lateinische Version aus der Bulgata zum größten Überfluſs voranstellte (Hanka: Sazawo-Emmauntinum S. 15), verursachte und rief eine Polemik hervor, die lange Jare in Rußland, Polen, Böhmen und Deutschland sich breit machte, bis sie Hanka entschiedenst und siegreich beendigte. S. folgende Nr.

3) Sazawo-Emmauntinum Evangelium nunc Remense vulgo „Texte du Sacre" = Sazawo Emmauzskoje Svjatoje Blagoviestvovanije nyněże Remeskoje na neże pręże prisiegaša pri věnčalnom myropomazanij cari francuštij, s pribavleniem s boku togoże čtenija latinskymi bukvami slišeniem ostromirova evangelia i ostroźských čtenij. V češskoj Prazě. Pečať i bumaga c. k. pridvornoj knigopečatni synov Bogumila Haase 1846. Ausgabe der Urschrift in cyrillischen, Kirchen- und zugleich lateinischen Lettern, nebst Unterlegung der Ostromir'schen und Ostroger biblischen Parallelstellen, von Waceslav Hanka, Ritter, Bibliothekar ꝛc., Prag in Böhmen bei Bohumit Haase. Darüber Näheres im Text.

4) Evangelium Svatého Jana. Ein Bruchstück des Evang. Johannis, Pergament, aus dem 10. Jarhundert. Siehe Zeitschr. des Böhm. Museums 1829, II, 33. Abgedruckt die ältest. Denkm. 1840, Prag. S. 105.

5) Joann Exarch bolgarskij, von Kalajdovič. Moskwa 1825. Eine bulgarische Handschrift vom 14. Jarh., in welcher sich die Nachricht des bulgarischen Mönchs Chrabr aus dem 10. oder 11. Jarh. über die Zusammenstellung des slavischen Alphabets durch Cyrill erhalten hat. Dieselbe lautet: „Sloviene neimiechu knig, nu črtami i riezami čtiechu i gadachu pogani sušče." Deutsch wörtlich: „Die Slowenen hatten keine Bücher, darum mit Strichen und Ritzen lasen und warsagten sie, Heiden seiend ꝛc.).

6) Načala sviaščennago jazyka slovian etc. Elemente der slowenischen Kirchensprache von W. Hanka 1846. 48 S. in 12°. Mit den beiden slowenischen Alphabeten in Kupfer. Das Werkchen erschien in beiden Sprachen, russisch und böhmisch.

Als der slavische Gottesdienst im großmährischen Reiche vernichtet wurde, flohen die Schüler Methods, namentlich der bulgarische Bischof Klement, welcher mit Cyrill und Method gekommen war, dann die hier gebildeten Horazd (Gorazd), Naum, Wawrinec, Angelar, Sáva 2c. nach dem Süden, nach der ersten Heimat der slavischen Gottesdienste, nach der Bulgarei zumal, und mit ihnen ging auch der Segen der heil. Schrift, der ersten slavischen Verdolmetschung und der jungen christlich-slavischen Literatur. In Bulgarien, Serbien und teilweise auch in Kroatien schwang sich zu Folge dieses Ereignisses die slavische Liturgie empor; von Bulgarien aus erhielt das Christentum die verdolmetschte Cyrillische Bibel und mit dieser die altslowenische Kirchensprache auch Rußland. Eine Abschrift des Cyrill ist der slavischen Literatur erhalten worden in dem Ostromir'schen Codex (s. S. 352, Note 1). Wostokow, dieser „Entdecker des Organismus der altkirchen-slavischen, oder altbulgarischen Sprache," als welchen ihn die Russen verehren, sagt von diesem Codex: „Cyrills Autograph sei in der Bulgarei oder in Moravien geblieben, davon sei nach hundert Jaren eine Abschrift für Wladimir in Kiew, davon noch später eine für die Sophien-Kirche in Nowgorod, und endlich von dieser die vorliegende Ostromir'sche genommen worden."

Dieses Ostromir'sche Evangelium ist nach Wostokow*) eine Handschrift auf Pergamentblättern mit schönster Uncialschrift in zwei Columnen geschrieben; besteht aus 294 Blättern (8 Zoll Länge, fast 7 Zoll Breite). Es wurde dieses Denkmal nach Ableben der Kaiserin Katharina II. in ihren Gemächern gefunden und im Jare 1806 Kaiser Alexander I. unterbreitet, welcher es in die kais. öffentliche Bibliothek niederzulegen befal. Der Codex enthält auf der Rückseite der ersten Miniatur (Abbildung des Evangelisten St. Johann) die Aufschrift: „Evangelie Sofijskoje Aprakos," woraus geschlossen wird, die Handschrift habe der Sophienkirche in Nowgorod angehört, und ist, worauf der Name Aprakos hindeutet, ein Evangeliar, in dem die Evangelien nach den Sonntagen, beginnend von Ostern, geordnet sind, wie sie von der orthodox-griechischen Kirche gebraucht

---

7) Radices linguae slovenicae veteris dialecti. Scripsit Franciscus Miklosich, Phil. et Jur. Doctor. Lipsiae, Weidmann MDCCCXLV. 147 S. gr. 8°.

8) Desselben Gelehrten: S. Joannis Chrysostomi Homilia in ramos palmarum Slovenice, latine et grace cum notis criticis et glossario edidit etc. Accedunt epimetra duo ad historiam Serbiae spectantia. Vindobonae, Beck 1845. VIII und 72 S. in 8°.

9) Desselben: Vitae Sanctorum. E codice antiquissimo palaeoslovenice cum notis criticis et glossario edidit etc. Accedunt epimetra grammatica quinque. Vindobonae, Wenedikt 1847. IV und 54 S. 8°. Desselben mit Dümmler herausg. „Die Legende vom heil. Cyrillus." Wien 1870. (Denkschriften der W. Akademie).

10) Joseph Dobrovský: a) Entwurf zu einem allgem. Etymologikon der slavischen Sprachen. Prag 1813. 8°. 86 S. b) Slavin, Botschaft aus Böhmen an alle slavischen Völker, oder Beiträge zur Kenntnis der slavischen Litteratur nach allen Mundarten, 6 Hefte. Prag 1806. 8°. 479 S. c) Slowanka, zur Kenntnis der alten und neuen slavischen Litteratur, der Sprachkunde nach allen Mundarten, der Geschichte, Alterthümer. Prag 1. Liefg. 1814. S. 254. 2. Liefg. daselbst 1815. S. 252.

11) A. Schleicher: Die Formenlehre der kirchen-slavischen Sprache, erklärend und vergleichend dargestellt. Bonn 1852.

12) A. Leskien: Handbuch der altbulgarischen Sprache. Weimar 1871 (und andere in dieses Fach einschlagende Arbeiten).

13) V. Jagič: Studien über das altslowen. glagolit. Zographos-Evangelium, im Archiv für slavische Philologie I.

14) L. Geitler: Staro-bulharská Fonologie se stálým zřetelem k jazyku litevskému (= altbulg. Phonologie mit stehender Rücksicht auf die lithauische Zunge). Prag 1873.

Außer diesen Schriften sind einzusehen jene wissenschaftliche Abhandlungen und Kritiken dieser slavistischen Tätigkeit der Philologen zumal in den deutschen Zeitschriften, z. B. Berliner Jahrb. f. Wissensch. Kritik 1837, über Kopitárs „Glagolita Closianus" von Purkinĕ; Göttinger Gel. Anz. 1836 Nr. 33—35, v. Jakob Grimm über dasselbe Werk; Gel. Anz. der k. bayr. Akademie 1837 Nr. 140—142, v. Schmeller; Wiener Jahrb. der Lit. Bd. LXXVI S. 103—133, v. Moritz Haupt; Göttinger Gel. Anz. 1823 Nr. 35; Grimms und Kopitárs Recensionen der Dobrovský'schen „Institutiones linguae slavicae dialecti veteris. Vindobonae 1822" etc. etc.

*) S. Hanka: Sazawo-Emmauntinum XXVIII. S. Note 3.

wurden. Es ist geschrieben im Jare 1056 und 1057 zu Nowgorod für den Statthalter (posadnik) Ostromir, durch den Diakon Grigorij (Gregorius). Das ist bis dato das älteste Exemplar einer Cyrillischen Handschrift mit angegebener Jareszal. Der Abschreiber war ein russischer Slave, wie das aus einzelnen Russismen hervorleuchtet, welcher jedoch im Allgemeinen die Rechtschreibung der kirchen-slavischen Sprache, — welche in anderen, späteren Handschriften mehr oder weniger verändert erscheint — beobachtet hat. Es ist auch deshalb dieses Denkmal so wichtig, weil es am nächsten steht zu den Anfängen der kirchenslavischen Literatur. Daſs der Codex aus einem bulgarischen Original in der Mitte des 11. Jarhunderts copirt worden, geht aus den Schriftzügen und Wortformen, am unzweideutigsten aber aus dem Epilogus hervor: [Lateinische wörtliche Übersetzung: „Gloria tibi, Domine Rex coelestis, quod dignatus es me scribere Evangelium hoc. Coepi autem id scribere anno 6564 et absolvi id anno 6565*). Exaravi autem Evangelium hoc servo Dei dicto in baptizmo Josepho et in seculo Ostromiro propinguo Izaslavi ducis. Ego Gregorius Diaconus exaravi Evangelium hoc. Coepi autem scribere mensis Octobris die XXI in festo Hilarionis, et absolvi mensis Maji die XII festo Epiphanii. Et rogo omnes lectores: nolite maledicere, sed postquam correxeritis legite. Sic enim et sanctus Apostolus Paulus dicit: Benedicite, et non maledicite. Amen"].

Im 16. Jarhundert gab es in Rußland, zumal in Kiew und Nowgorod, mehrere änliche Denkmale der ersten cyrillischen Literatur, aber sie sind entweder in den vielen kriegerischen Stürmen, welche über Rußland kamen, vernichtet worden, oder sie liegen noch irgendwo in den Archiven oder im Schutt alter Türme begraben. Die Herausgeber der ersten cyrillischen Bibel zu Ostrog im Jare 1581 erzälen in der Vorrede, daſs ihnen der Moskauer Car Johann Vasilievic eine Handschrift der cyrillischen Bibel übermittelt habe aus der Zeit Vladimirs I., welcher 988 zu Cherson sich und seine Großen taufen ließ und ein mächtiger Beförderer des Christentums wurde**).

In Bulgarien haben sich Cyrill und Method, sowie ihre Schüler und Erben ihrer welthistorischen Mission durch die verdolmetschte Bibel und Grundlegung einer Literatursprache am tiefsten in das Herz und Gemüt der Nation eingegraben. Die Bibel cyrillischer Verdolmetschung und die liturgischen, altslavischen Bücher sind annoch im Gebrauche. Auf diesen Grundlagen hat sich schon in den ersten 60 Jaren des bulgarischen cyrillischen Christentums eine Literatur erbaut, wie sich einer änlichen in dieser Epoche (861—927) kein slavisches Volk rühmen kann.

Aus Bulgarien hat sich die slavische Bibel und der slavische Gottesdienst nach Rußland verpflanzt. Nach der Erfindung der Buchdruckerkunst verbreitete sich dann die altslowenische Bibel in vielen Millionen von Exemplaren. Der Editio princeps von Ostrog (1581) folgten die Ausgaben: Moskau 1663; ich besitze ein N. Testament v. J. 1815; Petersburg 1730—1739, 1751, 1756, 1757, 1759, 1762, 1763, 1778, 1784, 1797, 1802, 1806, 1811, 1815, 1822, 1862, 1863; Kiew 1758, 1779, 1788 ꝛc. In der Neuzeit erschienen mehrere Ausgaben, welchen auch eine neurussische Übersetzung beigegeben wurde.

In Dalmatien und Kroatien hatte sich frühzeitig auch ein besonderes slavisches Alphabet, ein wenig verschieden von dem Cyrillischen, die sogenannte Glagolica, glagolitische Schrift, eingebürgert und sogar bis nach Bulgarien ausgebreitet. Es ist nämlich die sehr warscheinliche Vermutung, daſs das glagolitische Alphabet eine Erfindung der dalmatinischen Slaven sei, welche bei der Verfolgung der cyrillischen Liturgie — denn die lateinischen Mönche waren wie im Norden, so auch hier im Süden den slavischen Aposteln abhold — durch die nach Bulgarien

---

*) Nämlich nach Erschaffung der Welt, daher nach unserer Zeitrechnung (6565—5508 = 1057) 1057 n. Chr.

**) S. „kratke očerky russkoj istorii" v. Jlowaiskij, Moskau 1866 S. 19. Karamzin: Istorija. gosud. ross. (Geschichte des russ. Reiches I, 201 ff.).

sich flüchtenden Dalmatiner daselbst eingefürt und bekannt gemacht wurde. Es existiren Handschriften aus jener Zeit, in welchen beide Alphabete in den Schriftstücken vorkommen*). Die glagolitisch geschriebenen Bücher enthielten anfänglich Abschriften der Texte der cyrillischen Verdolmetschung der Bibel, aber nachträglich, als die slavische Liturgie in Dalmatien vollends untersagt und ihre Ausübung verfolgt wurde, hat man diese Bücher nach dem römischen Ritus und im Geiste der römischen Kirche geändert, der ganze Gottesdienst wurde nach und nach, zwar mit slavischen Bekenntnisformeln gemengt, aber entschieden römisch, und so erschienen die glagolitisch geschriebenen Bücher der röm. Hierarchie nicht mehr so gefärlich für den Katholizismus wie die Cyrillischen. Daher blieb die Glagolica bis auf den heutigen Tag unangefochten und erfreut sich bei der Masse der Serbo-Kroaten Dalmatiens eines großen Ansehens, wiewol es nicht zu leugnen ist, daſs die Zal der Glagoliten in Dalmatien und Kroatien von Tag zu Tag mehr schwindet.

Erst die Reformation goſs frischere Wasserbäche eines waren christlichen Lebens in die durch das Feuer der Verfolgung verbrannten Gefilde. Im Süden ermannten sich erst die Slowenen und begannen, von ihrem Adel eifrig und mächtig unterstützt, slavische Gottesdienste wieder einzufüren; aber es fehlte das reine Wort Gottes, es fehlten Bücher, doch der Mut war da und die Bekenntnisfreudigkeit stellte sich sofort ein. Wir begegnen schon im Jare 1555 einem slowenischen „Evangelium Matthaei, nunc primum versum in linguam schlavicam"; zwei Jare später 1557 erschienen slowenisch die 4 Evangelien und die Apostelgeschichte von Primoz (Primus) Truber in Tübingen. Im Jare 1560 von demselben die übrigen Schriften des N. Testaments. Tübingen 1566: „Celý Psalter" (der ganze Ps.); 1567—1577 die übrigen Teile des A. Testaments. Im Jare 1562 erschien in Tübingen: „Prvi del Novoga Testamenta" (Erster Tl. des N. Testaments, 4 Evang. und Apostelgesch.) von Anton Dalmatin und Stephan Istrian („s pomozhu drugih bratov sada prvo verno ztlmazhen" = mit Hülfe anderer Brüder jetzt zum erstenmal treu verdolmetscht). Im folgenden Jare 1563 erschien der andere Teil des N. Testaments kroatisch und mit glagolitischen Buchstaben gedruckt ebenfalls in Tübingen. Ebenda 1564: Propheten (Eine Probe, Jesaias) von Leonhard Merčerič (Mercheritsch). 1575: Jesus Sirach, verdolmetscht von Georg Dalmatinac in Laibach. Ebenda von demselben 1578: „Vsiga Svetiga Pisma pervi deil (= Erster Tl. der ganzen h. Schrift); 1580: „Salamonove pripavisti" (= Die Sprüche Salomos). Mit den einzelnen Teilen der h. Schrift bekannt gemacht, sehnten sich die Slowenen auch nach anderen Kirchenbüchern und gottesdienstlichen Ordnungen, Katechismen, Erbauungsbüchern, Symbolen ꝛc. Und nach und nach erhielten sie auch diese. So z. B. Luthers Katechismus Tübingen und Urach 1561. Derselbe mit Erklärung des Athanasianischen Symbols und einer Predigt über die Macht und Kraft des waren christlichen Glaubens und zwar mit beiden slowenischen Alphabeten — cyrillischen und glagolitischen, Tübingen 1561. N. Testament, cyrillisch und glagolitisch 1563. Melanchthons Loci communes, glagolitisch und cyrillisch 1562. Postilla oder kurze Erklärung der Sonn- und Festtags-Evangelien, ursprünglich von Dr. M. Luther, Phil. Melanchthon und Joh. Brentius verfaſst und von Anton Dalmatin und Steph. Istrian slowenisch verdolmetscht, glagolitisch 1562; cyrillisch 1563. Augsb. Confession, kroatisch und slowenisch, sogar mit allen bei den Südslaven damals üblichen Alphabeten, glagolitisch, lateinisch und cyrillisch gedruckt, und zwar cyrillisch und glagolitisch im Jare 1562, lateinisch 1564. Der Titel auf der kroatischen Ausg. lautet: „Artikuli, ili deli prave stare krstianske vere sada v novic iz latinskoga, nemskoga i krainskoga jazika va chrvacki verno stlmačeni" (= Artikeln oder Teile des alten, waren, christlichen Glaubens, jetzt von Neuem aus dem Lateinischen, Deutschen und Slowenischen ins Kroatische treu verdolmetscht."). Die so berühmt gewordene, im Jare 1543

---

*) S. Pypin: Histor. d. slav. Litteratur. St. Petersburg 1879, S. 39.

in Venedig gedruckte italienische Schrift: „Tratato utilissimo del beneficio di Giesu Christo“ übersetzte Anton Dalmatin ins Slowenische und erschien das berühmte Zeugniss mit glagolitischen Schriften gedruckt in Tübingen 1563*).

Endlich über das Schicksal des letzten Versuchs einer neuen slowenischen Herausgabe der ganzen heil. Schrift in Laibach. Hier sind zu nennen Georg Dalmatin, ein Slowene aus Gurkfeld in Krain, und Anton Dalmatin, ein Kroate aus Dalmatien; der letztere wurde wegen eifriger Verbreitung der heil. Schrift in slowenischer Übersetzung ausgewiesen und fand bei den slowenischen Ständen eine Zuflucht; der erstere war Pfarrer in Turjak (Auersperg). Außer diesen waren Primož Truber, Vikar und Domherr in verschiedenen Städten Kärnthens und Karnioliens, dann der Gelehrte Adam Bohorič, ein Schüler Melanchthons, Stephan Istrian, Georg Jurčič, Leonhard Merčerič die eifrigsten Verbreiter der heil. Schrift, weshalb sie auch vielen Verfolgungen ausgesetzt waren. Diese Männer nun machten sich zusammen und nahmen die Arbeit vor, die ganze Bibel im Zusammenhang korrekt slowenisch herauszugeben. Georg Dalmatin war der berufenste Kenner nicht nur der alten Sprachen, sondern auch des Slowenischen, welcher, unterstützt von den Ständen, das großartige Unternehmen endlich nach vielen Widerwärtigkeiten zu Ende fürte. Dalmatin musste vorerst die Vorarbeiten prüfen, die vielfachen teilweisen Übersetzungen, welche nur nach den lateinischen, italienischen und deutschen Übersetzungen gemacht wurden, nach dem Original richtig stellen, die Sprache selbst, welche mit Barbarismen verunreinigt war, durch den cyrillischen Text reinigen. Der erste Teil, enthaltend die 5 Bücher Mosis, erschien 1578 bei Johann Manela in Laibach**). Die Arbeit vollendete Dalmatin bereits im Jare 1581 und überreichte sie dem von den slowenischen Ständen eingesetzten Gelehrten-Ausschusse, behufs Authentisirung des großartigen Werkes. Im Ausschusse saßen die besten Theologen und Slavisten jener Zeit: Adam Bohorič, Jeremias Homburger, Superintendent von Gratz, Christoph Spindler, Superintendent in Laibach, Bernhard Steiner, Pfarrer von Klagenfurt, Joh. Schweiger und Felician Truber, Son des ersten slowenischen Schriftstellers und Reformators, Pfarrer von Laibach. Plötzlich, unverhofft, wurde die Buchdruckerei Mannelas auf Befehl des Erzherzogs Karl geschlossen und die weitere Verbreitung der heil. Schrift strenge untersagt***).

Die Stände entsendeten sogleich die Gelehrten Mag. Georg Dalmatin und Adam Bohorič, neben zwei Typographen Jac. Reiner und Leonhard Mraula und zwei Gehülfen nach Wittenberg, um hier die Arbeit zu vollenden†).

So erschien denn endlich vollendet am 1. Januar 1584 zu Wittenberg die ganze slowenische Bibel unter folgendem Titel: „Biblia, tuje: vse sveta pisma stariga in noviga testamenta, slovenski tolmačena, skuzi Juria Dalmatina“ (= B. d. i. die ganze heil. Schrift N. und A. Testament). Mit der Bibel zugleich erschien ein „Windisch Gesang- und Betbüchel“ von Dalmatin und

---

*) S. Chr. Fried. Schnurrer: Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jarh. Tübingen 1799. Dobrovsky: Slawin, 2. Aufl. 1834. Pypin: Gesch. der slav. Litteraturen S. 286 ff.

**) Hans Mannel (Jannez Mandelz, auch Manlius genannt) wurde als Typograph von Truber nach Laibach im Jare 1561 gebracht, wo er slowenische Bücher bis zu seiner Ausweisung druckte (1582). Er flüchtete sich mit seiner Typographie nach Ungarn, wo er bei den eifrigen lutherischen Grafen Batthyany, Nadasdi, Erdödi Arbeit und Unterstützung fand bis 1605. A. Dimitz l. c. S. 52.

***) S. Jahrbuch der Gesell. für die Geschichte des Protestantismus in Österreich IV. Jahrg. 2. Heft. Wien und Leipzig. Julius Klinkhardt. Beiträge zur Ref.-Geschichte in Krain von A. Dimitz.

†) A. Dimitz l. c. „Verzeichnis, was die würdigen wolgelehrten beiden Herren Mag. Georgius Dalmatinus und Adamus Bohoric sammt dem Johann Jac. Reiner und Leonh. Mraula, auch andern zwei Jungen und also 6 Personen bei mir Dr. Polycarpo Leisern allhier zu Wittenberg von dem 23. Mai bis auf den 26. Dez. dieses 83 Jars verzehrt haben.“ S. 66.

„windische Gramatik*) unserm Vaterland zum Besten," wie sich die Verfasser in ihrem Dankschreiben an Ludwig, Herzog zu Württemberg am Neujarstag 1584 ausdrückten (Dimitz l. c. S. 55), indem sie demselben einige Exemplare verehrten. Über die Schwierigkeiten, welche dann mit der Einfürung der ersten vollständigen slowenischen Bibel nach Slowenien (Kärnthen, Krain, Steiermark) verbunden waren, lese man noch bei dem vortrefflichen Dimitz sowol l. c. als auch in s. Gesch. Krains VII. Bd.

So wie Luthers Bibelübersetzung für die Deutschen, so wurde die Bibelübersetzung Dalmatins für Slowenien ein Muster der Sprache, nach welcher sich die Schriftsteller richteten. Dasselbe Phänomen werden wir bei der böhmischen Bibelübersetzung antreffen. Dalmatin überflügelte weit seinen Lehrer und Gönner Primus Truber in seiner Bibelübersetzung, von welcher Kopitár — der Schmäher der slowenischen Reformatoren — urteilte, „dass die Sprache der Bibel Dalmatins eine solche Vollkommenheit und Reinheit erreichte, dass sie zwei Jarhunderte hindurch in Nichts veralterte."

In Kroatien unterhielt Graf Georg Zrinsky eigene Buchdruckereien in Varasdin und Nedeliste (1570), in welchen Bibeln und sonstige, zumeist kirchliche Bücher gedruckt wurden, aber fruchtlos suchet der Liebhaber des Wortes Gottes nach ihnen, die jesuitische „Reformations-Commission" hat auch in Kroatien so wie bei den Slowenen vandalisch gewütet und alles verbrannt und vernichtet. Über die kroatischen Vorkämpfer der Reformation sind kaum einige Namen in der Erinnerung geblieben, alle ihre Werke sind von den Jesuitenmusen durch Feuer vernichtet worden. So z. B. ist bekannt, dass der Erzdechant Michael Bučič ein Neues Testament, kroatisch übersetzt und eine Christen-Lehre in der Zrinskischen Buchdruckerei drucken lies, ein anderer: Anton Wramec Erklärung der Evangelien daselbst veröffentlichte, allein, es ist Niemanden gelungen auch nur ein Exemplar von jenen Publikationen gefunden zu haben. —

Mit dem Worte Gottes blieb es nunmehr still. Die siegreichen Jesuiten hatten nur mit dem Verbrennen der Bibel zu tun, erst im Jare 1784, also zwei Jarhunderte nach der Dalmatinischen Bibelausgabe (1584), erschien für die katholischen Slowenen in Laibach eine Bibel von Blasius Kumerdey unter diesem Titel: „Sveta pisma, i. e. Biblia sacra in Slavo-Carniolicum (wollte nicht sagen slovenicum) idioma translata. Lublana. (Laibach).

In der Neuzeit erbarmten sich der katholisch gewordenen Slowenen und Kroaten nicht Theologen, und nicht Katholiken, sondern Philologen, Slavisten und die engl. Bibelgesellschaft. So übersetzte der berühmte Slavist und gelehrte Serbe Georg Daničič die Bibel serbo-kroatisch und die engl. Bibelgesellschaft gab sie (Pest 1864—1866) mit beiderlei Buchstaben (cyrillisch und lateinisch) heraus. Ein luther. Slowak, Dr. Bogusl. Šulek, gab für die katholischen Kroaten das N. Testament heraus. Für die lutherisch gebliebenen Slowenen in Ungarn erschien im Jare 1848 in Güns: „Novi Zákon ali Testamentom goszpodna nasega Jezusa Krisztusa, zdaj oprvics (?) z Greskoga na sztári szlovenszki jezik obrnyeni po Kuzmics Stevani, Surdanszkom Farari. I knige Zoltárszke. V Köszegi 1848.

Diese Ausgabe ist ein Unicum in der slavischen Bibelübersetzungsgeschichte. Schon die Orthographie ist ein Absurdum. Magyarische Orthographie, magyarische Worte und magyarisirte Endungen der slavischen Worte machen diese Ausgabe zu einem philologischen Monstrum horrendum, ingens, cui lumen ademtum est.

Endlich für die orthodoxen Serben dies- und jenseits der Save und Donau gab im Jare 1847 in der Mechitharisten-Druckerei in Wien der berühmte Sla-

---

*) Dieses Werk ist unter folgendem Titel erschienen: „Arcticae horulae successivae de Latino-Carniolana Litteratura, ad Latinae linguae analogiam accomodata, unde Moshoviticae, Rutenicae, Polonicae, Boemicae et Lusaticae linguae cum Dalmatica et Croatica cognatio facile deprehenditur, Praemittuntur his omnibus tabellae aliquot Cyrillicam, Glagoliticam et in his Rutenicam et Moshoviticam Orthographiam continentes." Das ist die erste slowenische Grammatik, verfasst von dem slowenischen Reformator Adam Bohorič, dem ächten Schüler zweier christlicher Reformatoren Methods und Melanchthons.

virst Wuk Stephan Karadzič auf eigene Kosten das N. Testament mit Cyrillica gedruckt*) heraus.

Wie die südöstlichen Slaven ihren Cyrillo-Methodeischen Codex an dem „Ostromirovo Evangelie,“ dieser Mutter aller Bibelübersetzungen der südöstlichen Slaven, haben, so sollte auch den Westslaven ein änliches Denkmal ihres ersten christlichen literarischen Lebens beschieden sein. Es ist dies der Reimser Codex „Texte du Sacre,“ welchen Hanka**) so siegreich für Böhmen reklamirt mit Zustimmung Schafáriks***), Grigorovičs und anderen Slavisten. Dieser Reimser Codex ist kraft der philologischen und paläographischen Studien, welche über beide Codexe angestellt und durchgefürt wurden, um kein Jar jünger von dem Ostromir'schen.

Die Schicksale des Reimser Codexes beschreibt Hanka (l. c. S. III—XXVIII) sehr gründlich, woraus wir ersehen, dass dieses Bruchstück der wichtigen Handschrift von dem Sazawer Abte Prokop, welcher seit 1030—1053 dem Kloster vorstand, und welchem der gut instruirte Chronist Anonymus Sazaviensis (apud Cosmam) berichtet, er wäre „sclavonicis litteris a sanctissimo Quirillo episcopo quondam inventis et statutis canonice admodum imbutus“ herrühre und laut der Schlussformel vom Jare 1395 vom Kaiser Karl IV. dem Emmauser Kloster in Prag zur Ehre des h. Hieronymus und des h. Prokop geschenkt wurde. Nach der Vergleichsberechnung — mit dem Ostromir'schen ganz erhaltenen Evangeliar — ist dieser Reimser Codex nur ein Elftel ($^1/_{11}$) des Ganzen, welchem die Vernichtungswut so arg zusetzte, es sind nämlich nur 16 Blätter in den Besitz des Kaisers Karl IV. gekommen.

Der zweite Teil des Codexes ist böhmisch verfasst und mit glagolitischen Buchstaben geschrieben, enthält das Pontifikale und ist datirt vom Jare 1395. Beide Teile ließ man schon hier zu Emmaus in einen Band zusammen binden und reichlichst mit Reliquien in Gold eingefasst und mit Edelsteinen belegen. 1450 kam der Codex durch eine hussitische Gesandtschaft nach Konstantinopel; von da erhielt ihn 1546 der Kardinal von Lothringen, der ihn der Kathedrale zu Reims schenkte. In der Revolution verschwand er aus ihr, später kam er in die Reimser Municipalbibliothek, wo ihn im Jare 1835 der russische Gelehrte A. J. Turgéniev entdeckte, der königliche Schönschreiber Silvestre auf Kosten des russischen Kaisers Nicolaus als Editio princeps herausgab (s. den Titel oben) und Hanka durch glückliche Dechiffrirung der Schlussformel es als das älteste Denkmal der christlich-slavischen Vorzeit für Böhmen revindicirte und unter dem angefürten Titel herausgab. Die Polemik über das Alter der Handschrift, welche Kopitár inscenirte, und welche Hanka in seiner Einleitung zu dem Sazawo-Emmauntinum mit schlagenden Gründen entkräftete, können wir füglich hier übergehen. Es ist eine sehr verdienstliche Arbeit diese Hanka'sche Herausgabe des Codexes, teils wegen der Vollständigkeit und Korrektheit des altslowenischen Urtextes nach der Editio princeps des „Texte du Sacre,“ teils wegen der Parellstellen, welche aus dem Ostromir'schen Evangelium und aus der ersten, amtlich veranstalteten Ostroger Herausgabe der Bibel (1581) beigegeben sind, aus denen man die verschiedenen Versionen der ersten fünf Jarhunderte der christlich-slavischen Litteratur recht anschaulich vor sich hat.

---

*) „Novy Zaviet gospoda nasega Jisusa Christa. Preveo Wuk Stef. Karadžič. U Beču v Stampariji Jermenskoga Manastyra 1847. Diese Ausgabe war von den Serben schlecht aufgenommen wegen einiger Neuerungen in dem Cyrillischen Alphabete, dann wegen Gebrauch vieler Worte, welche dem Volke nicht — oder doch nicht überall bekannt sind. Man zog sogar den lieben alten Wuk, welcher reblich 27 Jare daran gearbeitet hat, in Verdacht, dass er dem Volke vorerst das Alphabet, dann die Sprache selbst, endlich sogar den Glauben rauben wolle; er verkehre zu viel mit Protestanten und Katholiken &c., S. Podunavka vom 20. Febr. 1848 Nr. 8 Belgrad. Man war sehr ungerecht gegen den Mann. Ein treuherziger Mann, ein großer Liebhaber des Wortes Gottes, dabei aber seiner orthodox-griechischen Confession sehr warm zugethan.

**) S. unsere Note 2, 3 S. 352.

***) Národopis 2. Aufl. 1842 S. 38. Ältest. Denkm. d. böhm. Spr. 1840 S. 160.

Wir geben nun ein Verzeichnis der Abschriften der ganzen Bibelübersetzungen; alles das Töchter der cyrillischen Mutter. Es ist eine ansehnliche Zal.

1. Bibli česká = Böhmische Bibel. Fol. Papier vom Ende des 14. Jarhunderts. Nikolsburg. Bibliothek.
2. „ „ vom Jare 1391, größtenteils oberhalb des lat. Textes böhmisch überschrieben. Olmützer Bibl.*).
3. „ Leskovecká (B. v. Leskovec), Pergamenthandschrift von einer vornehmen böhm. Dame schön und sehr rein geschrieben (in Dresden).
4. „ Litomerická (Leitmeritzer) Pergamenthdschr. vom Jare 1411 (Gf. Wratislavs Archiv).
5. „ Česká. Papierhandschr. Folio vom Anfange des 15. Jarh. 2 Exempl. (Nikolsb. Bibl.)
6. „ „ Zwei Bde. Pergamenthandschr. Folio vom Jare 1417 (Olmützer Lyceal-Bibl.)
7. „ Glagolická (Glagolitische Bibel) vom Jare 1416. Pergam. Fol. Aus dem slavischen Kloster zu Emmaus in Prag, wo dieselbe im Gebrauche war.
8. „ Olomoucká (Olmützer Bibel) in 1 Foliobande. Perg. one Jaresangabe. Zweites Exempl. mit Malereien, desgl. Perg. (Olm. Bibl.)
9. „ česká (böhm.), Papierhandschr. Fol. (Böhm. Museum).
10. „ „ Litomerická malá (Leitm. kleine) in 1 Pergam.-Bde. vom Jare 1429.
11. „ „ Perghdschr. Folio, welches Exemplar D. M. Carda aus Mähren bekam.
12. „ „ 8°, Perghdschr. von einer Taboriter-Müllerin im 15. Jarh. geschrieben. (Prag. öff. Bibliothek XVII. A. 10.)
13. „ „ Perg. Folio in der Nikolsb. Bibl. 12.
14. „ „ änlich der vorangehenden daselbst.
15. „ „ in Stockholm. Perg. 2 Foliobände. (Boček.)
16. „ „ Hrochs B. gr. 8°. Pergam. Vorm. bei den Dominikanern in Prag.
17. „ „ paděrovská, Taboriterbibel vom Jare 1435. Perg. Folio in der Hofbibl. in Wien. Philipp von Paděrow, Hauptmann der Burg Ostrameč, ließ sie abschreiben 1433—1435.
18. „ „ vom Jare 1456. Fol. Perg. gleichlautend mit Nr. 17. (Bei den Cisterziten in Winer Neustadt.)
19. „ „ přepsána z dobré staré Tetinské Bible, jezto ji bylo tři sta a několiko (na Kraji psano: Šest) dvadcati let (= Böhm. B., abgeschrieben aus einer guten alten Tetiner Bibel, welche dreihundertzwanzig und einige (am Rande steht: sechs geschrieben) Jare alt war. Hdschr. vom Jare 1462, demnach wäre dieses Exemplar eine Abschrift von einem der ältesten slavischen Handschriften der Bibel.
20. Bibli Pernsteinská (Pernst. Bibel) vom Jare 1471 mit großer Schrift auf Perg. geschrieben. Prag. öff. Bibl.
21. „ Dlauhoveská vom Jare 1475. Fol. Perg. Öff. Bibl. zu Prag.
22. „ Hodejovská, Perg. Folio, vormals in dem Sazawer Kloster, jetzt in Prag. öff. Bibl.
23. „ Pergam. Fol. in schwarzem Sammet gebunden. Prager öffentliche Bibliothek.
24. „ Kladrubská, Fol. Perg. aus dem 15. Jarhundert.
25. Bibli Talemberská (Talemberg. B.), Fol. Perg. in rotem Sammet gebunden. Es fehlt der größte Teil von Apostelgeschichte und Offenbarung Johannis.

---

*) Jungm., Gesch. d. böhm. Liter. 2. Ausg., Prag 1849, S. 16. Boček: Codex dipl. et epistol.

26. Bibli čtvrté recensi (= Bibel der vierten Rezension) in 1 Bde. Perg. Folio, befindlich in Strahow*).

27. „ Lobkovická (Lobkovicer B.), Perg. Folio vom Jare 1480, in rotem Sammet geb. und mit messingenem Beschlag und Clausuren versehen und mit dem Embleme der Lobkovitzer Familie (Adler) verziert. In Stockholm.

28. „ Ein Bibelexemplar in der Prager öff. Bibl. Perg. Folio, jedoch nur bis zu dem 24. Kapitel Hiobs reichend.

29. Ein zweites Exemplar auf Papier in Folio mit großer Schrift geschrieben, als Fortsetzung des vorangehenden Exemplars, endet mit dem letzten Buch der Makkabäer.

30—31. Zwei Teile einer böhmischen Bibel, endend mit dem Psalter. Nikolsb. Bibliothek.

32. Č. B. v Schaffhausen (böhm. Bibel). Gr. Folio. Papier.

33. Ein Exemplar der Bibel durch die Königin Christine nach Rom gebracht, kann weder in Rom noch in Paris erfragt werden.

34. Ein Teil einer böhm. Bibel auf Papier in 4° geschrieben in Leitmeritz, endet mit dem Psalter.

35. Ein Bibelexemplar in der Prager öff. Bibl. in 4°, Papier, enthaltend den Psalter, 4 Bücher der Könige und Paralipomenon, Esra, Nehemia, Tobiä, Judith, Esther, Hiob.

36. Ein anderes Exemplar ebendort vom Jare 1465, wo das N. Test. und vom Alten die Bücher Tobiä, Judith, Esther, Hiob, die Bücher Salomos, Jesus Sirach und Esra enthalten sind.

Sehen wir nun zu den Handschriften der einzelnen Teile der Bibel:

37. Nový Zákon česky (= B. N. Test.) in der Bibliotheca Bodleyana. Cod. 1083**).

38. „ „ „ vom J. 1417. Perg. 4° bis zum J. 1784 in der Bibl. der Kreuzherren in Prag, seitdem wird diese Hdschr. vermisst.

39. „ „ „ Perg. vom Jare 1422, dabei Hussens Traktat über den Genuss des Blutes des Herrn beim hl. Abendmal. Im böhm. Museum Nr. 942.

40. „ „ „ Perg. Klein-Folio vom Jare 1425. In der öff. Bibl. XVII. D. 30.

41. „ „ „ Perg. Kl.-4°. vom Anf. des 15. Jarhunderts. In der öffentl. Bibl.

42. „ „ „ Papier. 4° vom 15. Jarh. In der öff. Bibl. Sub XVII. E. 13. Der Anfang fehlt. Dieselbe Übersetzung wie des Bibelexemplars daselbst sub. XVII. A. 10 (Unsere Nr. 12) bis aufs Wort. Nur die Offenb. Joh. ist einer anderen Übersetzung und in beiden unvollständig***).

---

*) S. Tomsa: Über die Veränderungen in der čechischen Sprache nebst einer čech. Chrestomatie seit dem 13. Jarhundert bis jetzt, Prag 1805, 8°, S. 263, wo aus dieser Hdschr., sowie aus der Leitmeritzer (Nr. 10) das 1. Kap. Genesis, und 2. Kap. Tobiä abgedruckt sich vorfinden. Jungm. l. c. S. 92.

**) S. Le Long. in bibl. Sacra p. 438 edit. Paris. 1723 fol.

***) Die Sprache dieser Handschr. zeigt bereits, wie weit sie sich von dem Original entfernt hat. Z. B. Der Reimser Kodex hat Matth. 2, 1: „Isusu rodišu sia v Vithleomě Judějstě v dni Iroda carja se vl'svi ot vostok priidoša do Ierosolima“; diese Handschrift nach 600järiger Beraubung der Sprache um ihre kirchliche Öffentlichkeit schrieb diese Stelle also: „A Když sie bieše narodil Ješiš v Betlemě Judasově ve dnech Erodesa Krále ai mudrci (= vlsvi, russich volchvy und mudreci) prijidechu od vy'chodu slunce do Jeruzalema“.

43. " " " Pap. Fol. one Jareszal. In der öff. Bibl. sub XVII. D. 17.
44. " " " 4⁰ vom Jare 1466. Ebendort.
45. " " " Fol. one Jareszal. Ebendort XVII. D. 10.
46. " " " Fol. mit Vorwort des Hieronymus. Ebendort XVII. D. 37.
47. " " " Fol. vom Jare 1469. In der Bibl. des Gener.-Seminars zu Preßburg.
48. a) Nový zákon (N. Test.) Pergam. 8⁰ one Jareszal aus dem 15. Jarhundert. Öff. Bibl. XVII. D. 5.
 b) " " 4⁰ vom 15. Jarhundert. Öff. Bibl. XVII. E. 6.
49. " " " " " Olmütz. Bibl. (Boček.)
50. " " 8⁰ vom Jare 1480. Pap. (Böhm. Museum 943.)
51. " " Fol. Pap. 1481. (Strahower Bibl. Prag.)
52. " " " " 1481. (Gräfl. Nostitz'sche Bibl.)
53. " " Tetavsky (Tetauer), deshalb so genannt, weil demselben eine Belehrung beigegeben sich findet, welche Balthasar von Tetava seinen Sönen im Jare 1579 gab, welche Belehrung auf Befehl des Joh. Tetavsky von Tetawa von neuem abgeschrieben wurde. Es gehört der 2. Hälfte des 15. Jarhunderts an. (Jungm. l. c. 556.)
54. N. Z. in 4⁰. Pap. vom Jare 1426. Prag. öff. Bibl.
55. " " in 12⁰. Perg. 273 Blätter. Einst bei dem luth. Pfarrer Rybay in der Slowakei.
56. " " 4⁰ vom Jare 1470. Nikolsb. Bibl.
57. " " se Žalmy (mit Psal.) Pap. 4⁰, in der Klosterbibl. zu Raygern in Mähren.
58. " " auf Papier 4⁰ vom Jare 1459. Bei Gubernial Secretair Cerroni in Brünn.
59. " " 4⁰ im böhm. Museum. Zu bemerken, daſs hier der Abschreiber 1 Kor. 10, 16 den Halbvers vom Kelche ausgelassen hat.
60. " " Fol. Pap. in der Winer Bibl. Cod. theol. 2128.
61. " " 4⁰ in der Lobkovitzer Bibl. zu Roudnicz in Böhmen. Unvollständig vorne und rückwärts fehlen Blätter.
62. " " 8⁰, Papier. Ebendaselbst.
63. Žaltár (Psalter) vom J. 1416 in der Ollmützer Bibl.
64. " sehr schön geschrieben vom Anf. des 16. Jarh.'s. Prag. Öff. Bibl.
65. " mit Summarien auf Pap. geschrieben. 4⁰. Öff. Bibl. vom Jare 1475 sub. XVII. E. 15.
66. " mit vielen kleineren Teilen des A. Testaments und Gebeten. Folio, in der Bibl. der Prager Kirche.
67. Zaltar s Proroky (Psalter mit Propheten). 4⁰ vom Jare 1428. Öff. Bibl. XVII. E. 16.
68. Proroci (Prophph.) und das Buch Tobiä vom Jare 1471 in Stockholm. Änliche Handschr. in der Bibl. der Prager Kirche in 8⁰.
69. Knihy Šalomaunovy (Bücher Salomons), „welche 1440 Franko von Wsserob für den Herrn Thomas Müller in Kuttenberk geschrieben hat". In der Lobkovizer Bibl. zu Prag.
70. Vytah z Knihy Ecclesiasticus 1497 (Ausz. aus d. Ecclesias.). Öff. Bibl. XVII. H. 2.
71. Passie (Passional) nach allen 4 Evang. vom 15. Jarh. Öff. Bibl. XVII. B. 13.
72. Žaltár chudých (Armen-Psalter). Bei den Franziskanern in Prag.
73. " mit einigen Liedern aus den hl. Schriften. Öff. Bibl. XVII. F. 8. Unter diesen Liedern sind viele, die annoch in der luther. Slowakei öffentlich gesungen werden, z. B. der Psalm Zachariä: „Požehnaný pan Bůh izrael-

ský“ = „Gelobet sei der Herr Israels“. S. Tranoscius Kancional S. 8);
„Propust, propust“ (Psalm Simeons: Herr nun lässest &c.) Tranosc. S. 77;
„Welebí duše má Hospodina (das Lied Mariens Luc. 1, 46: Meine Seele erhebet &c.) Tranoscius S. 371; „Kdožkoli chce spasen býti“ (das Athanasianische Symbol, quicunque) Tranosc. S. 331; „Tě Boha chválíme (das Ambrosianische Te deum laudamus) Tranosc. S. 336 u. s. w.

74. Žaltár (Psalter) vom Jare 1511 geschrieben von Waclav von Wodňan. Öff. Bibl. XVII. J. 5.

75. Žalmy a některé části Bibli (Psalmen und einige Teile der Bibel), eine Handschrift in 4° aus dem 15. Jarh. in der öffentl. Bibl. XVII. F. 4. Diese Psalmen verglichen mit denen von Nr. 73 sind derselben Übersetzung. Folgen Bücher der Könige mit Vorwort des Hieronymus, Paralipom., Esra, Nehemia, Judith, Esther, Hiob.

76. Epištoly sv. Pavla (die Episteln des heil. Paulus) vom Jare 1411 in der Olm. Bibl.

77. Prislovie Šalomaunova (Salomon. Sprüche), Eccles., d. B. der Weisheit, Salomos Gebet, Cantic. Canticor. Zu Ende steht; Skonaly se Cantica, piesnice piesni“. (Hier enden die Cantica etc.) per Andream Figuli d'Rokyczano, plebanum in Zerežitz 1436. In der öffentl. Bibl. XI. A. 14.

78. Nový zákon a některé knihy St. Zákona (N. T. und etliche Bücher des A. T.'s), wie Tobia, Judith, Esther, Hiob, Sprüche, Prediger, Weish., Sirach, in der Prag. öff. Bibl. XVII, B. 15 vom 15. Jarh.

79. Knihy Paralipomenon (Büch. Paralip.) vom Jare 1487. Zwei B. der Makkabäer 1486. Fünf Bücher Esra 1486—87. Tobiä, Judith, Esther 1484—87. 3 Bücher Salomos: Sprüche, Ecclesiastes, Cant. Canticor. Das Buch der Weish. 1488. Handschr. auf Papier in der Bibliothek des Pfarrers Foyta in Solopysk. (Bei Jungmann l. c. p. 94 unter lauf. Zal 590.)

80. Pisně Šalomaunovy (Salomon. Lieder) vom Jare 1436 in der Prager öff. Bibl. XI. D. II, Bl. 57.

81. Čteni sv. Evangelium (d. h. Evang.), Fol. vom 15. Jarh. in der Prager öffentl. Bibl. XI. B. fol. 1—22.

82. Proroctvi Sofoniaše (Proph. Zephaniä), Bruchst. vom 15. Jarh. in 4°. Prag. öffentl. Bibl. XI. D. 6. fol. 260.

83. Zákon nový, Slovanský (slavisch. N. Test.) enthält nur die 4 Evangelien in 4°. Öff. Bib. XVII. A. 14.

84. Zjevenie Jezu Kristowo (Offenbarung Jesu Christi). Öff. Bibl. XI. F. 9. Fol. 245.

85. Evangelia a Epištoly s Kalendarem (Ev. u. Ep. samt Kalender für Laclav Sternberg geschr. im Jare 1505 in Pilsen. Pergam. in 4° in der Waldsteinischen Bibl. zu Dux.

86. „ „ na celý rok (Ev. und Ep. auf das ganze Jar) vom 15. Jarh. in der Prager öffentl. Bibliothek &c.

Neuen Aufschwung erhielt die Ausbreitung und Popularisirung der Übersetzungen der heil. Schrift durch die Buchdruckerkunst. Schon im Jare 1475 erschien in Pilsen das Neue Testament in Folio, 209 Blätter. 1480—81 in 4°*). Die erste slavische Bibel, die Alte Schrift des Alten und Neuen Testaments, erschien in Prag 1488, Folio, 610 Blätter, praci Jana Pytlika, Severina Kramaře, Jana od Čápů a Matěje od Bilého Lwa (die Namen der Unternehmer und Vollführer der Ausgabe). Im Jare 1489 erschien die 2. Auflage in Kuttenberg (na Horách Kutnách) bereits mit Bildern in Holz geschnitten, Folio, 612 Blätter durch Martin z Tišnova. Die dritte gedruckte Bibel datirt vom J. 1506 und ist in Venedig bei Peter Lichtenstein in Folio gedruckt worden, 570 Blätter.

*) S. Dlabač: Nachricht von einem bisher noch unbekannten Neuen Test. Prag 1816.

In der Vorrede sagen die Herausgeber: „Diese Arbeit übernahmen die Ehrsamen Männer Jan Hlawsa, Waclav Sowa, Burian Lazar, Bürger der Altstadt Prag." Die Korrektoren (vom Kelche) Jan Jindrišský aus Žatec, Tomáš Molek aus Königin-Grätz trachteten und waren bemüht, damit die Übersetzung ihren Landsleuten verständlich werde, und sie haben das dritte (sonst vierte) Buch Esra zugetan, aus welchen in den früheren Ausgaben der Bibel nur ein Teil sich gedruckt vorfindet.

Außer diesen ganzen Bibeln erschienen noch Neue Testamente im Druck: in Prag 1498, in 4°, 354 Blätter; 1513 in 4°, 386 Bl. In Jung-Bunzlau 1518 bei Nocolaus Claudianus, 4° 416 Bl. Auf dem Titel steht bei diesem letzteren: „cum gratia et privilegio reverendissimi generalis in Ordine", nämlich des Direktors der Brüdergemeinde, welcher vom J. 1518—1528 den Lukas Prazský vorstand. Dies ist also die Editio princeps des Neuen Testaments, veranstaltet durch die klassischen Männer aus der Gemeinde der böhm. Brüder. Im Jare 1525 erschien in Jung-Bunzlau ein Neues Test. in 4° von Georg Štyrsa, 335 Blätter. Ein gut erhaltenes Exemplar findet sich in in der Strahower Biblioth. in Prag.

Die vierte im Druck erschienene böhm. Bibel ist die von Paul Severin in der Altstadt Prag 1529 in Folio gedruckt, 569 Blätter; die fünfte der Reihe nach 1537, Folio, 607 Blätter, ebenfalls in Prag; die sechste erschien in Nürnberg 1540 bei Leonhardt Milchthaler, verlegt von Melch. Koberger, Nürnberg. Bürger, Fol. Das alte Testament enthält 401 Blätter, das N. Test. 105. Das Hieronymische Vorwort zum N. T. 1 Bl., Register 6 Bl. Die siebente Bibli česká vom Jare 1549 erschien in Prag, Kleinstadt bei Barthol. Netolický. Verlag desselben in Gemeinschaft mit Melantrich von Rožďálovicz, Folio, 629 Blätter. Die achte Ausgabe 1556—1557, Fol., 605 Blätter. Die neunte 1561 bei Georg Melantrich von Aventin; die zehnte unter dem Titel: Bibli česká, d. i. die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. Gedruckt in Prag, Altstadt mit Kosten des Georg Melantrich v. Aventin 1570, zugeschrieben dem Kaiser Maximilian. Dieselbe erschien zum elftenmal noch im J. 1577, zugeschrieben dem Kaiser Rudolph.

Alle diese elf Ausgaben der ganzen Bibel und mehrerer Neuen Testamente sind von einzelnen gelehrten und frommen Männern nach dem zufällig besessenen Material an Übersetzungen eingerichtet und sowol der Anordnung der hl. Schriften als auch der Sprache nach vielfach mangelhaft gewesen. Die vollkommenste Übersetzung der ganzen hl. Schrift erfolgte in den Jaren 1579—1593 auf der Burg Králic in Mähren. Wie die Slovenen an dem Freiherrn Johann v. Ungnad, die Kroaten an dem Grafen Georg Zriňský, so fanden die westlichen Slaven an dem edlen Ritter Christi, Freiherrn Johann von Zerotin, einen mächtigen Mäcen, welcher die besten Gelehrten der Brüdergemeinde, Böhmen, Mähren, Slowaken um sich sammelte, 15 Jare lang sie auf seiner Burg Králitz mit allem Nöthigen versah und alle Kosten der splendidesten Übersetzung und Ausgabe der Bibel selbst trug. Diese Bibel trug den Namen Kralicer Bibel, oder auch Šestidilná (= Sechsbändige Bibel), weil sie in 6 Bänden erschien. Die Übersetzer gehören der böhmisch-mährischen Brüdergemeinde an und waren folgende: Mag. Albert Mikuláš, Lukas Helic, Joh. Eneáš, Isaias Coepolla, Georg Streyc alias Vetter, Joh. Efraim, Paul Jesenský (Jesenius) und Johann Kapito. Diese Gelehrten bearbeiteten das Material der ältesten slavischen Übersetzungen, und beobachteten dabei zwei Grundsätze, erstens dem heiligen Originaltexte gerecht zu werden, und zweitens dem Sprachgebrauche der Nation, wie er sich in dem letzten Jarhundert fixirt hatte, um so eine richtige und verständliche Übersetzung herzustellen. Dies gelang den Kraliczer Gelehrten auch vollkommen für viele Jarhunderte. Die strengsten Sprachkritiker aller Zeiten, nicht nur ein Adam von Weleslavina, böhmischer Bruder dem Bekenntnis nach, sondern auch der jesuitische, vielfach genannte Steyer, erklären die Sprache der Kraliczer Bibel für ein Muster

der Vollkommenheit und Reinheit des slavischen Stils. Ein rechtschaffener theologischer Schriftsteller muss auch heute, nach 300 Jaren, noch bei den Kraliczern in die Schule gehen, wenn er, zumal für die slavischen Evangelischen schreiben will. In dieses Lob der Kraliczer stimmen auch die neuesten Slavisten Jungmann, Safarik, Kollár ꝛc. ein.

Der erste Band dieser Kraliczer Bibel enthält die 5 Bücher Mosis und erschien 1579; der zweite erschien 1580 und enthält Josua bis Esther; der dritte, 1582, enthält Hiob bis Psalter; der vierte Band erschien 1587 und enthält die Propheten; der fünfte erschien 1588 und enthält Apokrypha, endlich der sechste Band erschien im Jare 1593 und enthält das Neue Testament mit reichen Randglossen und Erklärungen. Diese Bibel ist die erste, welche die Kapitel numerirt und in Verse einteilt, sowie die Apokrypha, welche in den früheren Ausgaben der Bibel unter den kanonischen Schriften willkürlich eingereiht waren, am Ende des alttestamentlichen Kanons mitteilt.

So erhielt die altslavische Mutter der Cyrillischen Bibelübersetzung eine ebenbürtige Tochter nach 700 Jaren, welche wider zu einer Großmutter von unzäligen Töchtern geworden ist. Ich füre nur noch einige der bekanntesten böhmischen und mit diesen verwandten Bibelausgaben an. Die Kraliczer Bibel wurde in zweiter Ausgabe im Jare 1596 veranstaltet mit derselben Vorrede, wie die editio princeps, one Angabe des Ortes. Die dritte und letzte durch die Brüdergemeinde veranstaltete Kraliczer Bibel erschien im Jare 1613. In demselben Jare erschien diese Bibel in Prag bei Samuel Adam von Weleslavina. Johann Amos Comönius gab in Amsterdam im Jare 1638 einen Auszug aus dieser Kraliczer Bibel. Dann, zumal in Böhmen, schwiegen die biblischen Musen und sprachen nur die römischen.

Erst 1722 erschien in Halle a. S. auf Unkosten des edlen und frommen Heinrich Erdmann Henkel in 5000 Exemplaren diese Bibel in einem handlichen Oktavformate, welche die beiden gelehrten Slowaken Superintendent Daniel Krman und Pfr. Matthäus Bel bevorworteten und mehrere schöne Gebete von Arndt beifügten. Dieselbe erschien wider 1745, aber sehr fehlerhaft und one der Vorrede. Im Jare 1766 erschien abermals in Halle von J. Theophil Elsner, Senior der Brüdergemeinde in Berlin, korrigirt und bevorwortet die heil. Schrift unter dem Titel: Biblia Sacra, d. i. die Bibel ꝛc., hierauf in Preßburg 1787 bei F. A. Pacek; und abermals in Preßburg von Prof. Georg Palkovič 1808. Der Domherr in Gran, Georg Palkovic, übersetzte die Bibel für katholische Slowaken und ließ sie im Jare 1829 in Gran erscheinen. In Berlin erschien die Kraliczer Bibel im Jare 1807, 1813, 1824, und in Güns in Ungarn 1842. Zum tausendjärigen Jubiläum des slavischen Christentums ließ Pastor Ružička die dritte Ausgabe der Kraliczer Bibel, jene vom Jare 1613, in Prag 1863 drucken, jedoch one Randglossen und mit einer Vorrede, in der er den Inhalt der Vorrede der editio princeps mitteilte. Diese Bibel ist nach Ableben Ružičkas in den Verschleiß der Agentur der Engl. Bibelgesellschaft gekommen und wird o n e die Vorrede verkauft. Unzälig sind die Ausgaben der N. Testamente in der böhmisch-slavischen Sprache; Elsner — in der Vorrede zu der Bibelausgabe von 1766 — zält ihrer im 16. Jarhundert 21 Ausgaben. Das 17. Jarhundert war hingegen ganz steril, im 18. erwachte wider ein regeres Leben. In Halle ließ Stefan Orban das N. Testament nach der Kraliczer Bibel 1709 drucken; bei Mich. Hartmann in Zwittau erschien dasselbe 1720 in 12°; abermals in Halle 1722, in Lubno 1730, wider in Halle 1744 u. 1764, in Berlin 1752, in Preßburg 1775 in 12° und 1781—1783 bei Fr. A. Pacek in 8°, und wider 1787 in 12°, in Prag 1786, wider in Preßburg von J. Milec 1805—1806 in 2 Bänden. Eine stereotypirte Ausgabe des Neuen Test.s erschien in Leipzig bei Tauchnitz 1841, in Güns 1839, die beiden letzteren fehlervoll. In Preßburg bei Wiegand erschien ein N. T. in 8° 1840. Außer diesen von Evangelischen herausg. hl. Schriften erschienen solche mehrmals auch für Katholiken, darunter eine sehr schöne Ausgabe in Prag bei J. L. Kober von dem Pater Fr. S. Bez-

děka 1862 f. Die Engl. Bibelgesellschaft gibt die N. Test. in verschiedenen Formaten und in verschiedener Schrift heraus. Böhmen, Mähren, Schlesien und die Slowakei sind mit dem Worte Gottes reichlichst versehen; der gottesdienstliche Gebrauch jedoch ist beschränkt auf die protestantischen Gemeinden, in welchen die Liturgie sowol wie das Wort Gottes in der Muttersprache gepflegt werden.

Es erübrigt nur noch einige Gebiete der slavischen Bibelübersetzungen zu erwänen: Polen, Ruthenien, Kaschuben und Ober- und Nieder-Lausitz. In Polen verlautet wärend eines Halbtausends von Jaren des polnischen Christentums gar nichts von Bibelübersetzungen in die lebende Volkssprache.

Die teilweisen Bibelübersetzungen — natürlich nach der Vulgata — begannen mit dem Ende des 13. Jarhunderts. Es ist auf uns eine Handschrift des polnischen „Psalters der Königin Margarethe" gekommen, herausgegeben Wien 1834. Eine Handschrift der polnischen Bibel aus der 2. Häfte des 14. Jarh.'s befindet sich in der Kollegiumsbibliothek zu Sáros-Patak in Ungarn, welche Prof. Dr. Ant. Malecki 1872 unter dem Titel „Bibel der Königin Sophie", herausgab; es wäre der Mühe werth, wenn ein Slavist diese älteste Bibelübersetzung, welche die Polen ausweisen können, mit den ältesten altslovenischen und böhmischen Bibelausgaben vergleichen möchte.

Auch in Polen fing erst die Reformation an, eine Bibelübersetzungslitteratur zu pflegen; der berühmte polnische Dichter Jan Kochanovsky sang die Psalmen des David nach, 1578. Wir geben hier ferner in chronologischer Reihenfolge die Jareszalen der Ausgaben von polnischen Übersetzungen seit der Reformation: 1561, 1563, 1572, 1574, 1577, 1578, 1599, 1617, 1632, 1657, 1660, 1726, 1738, 1740, 1768, 1806, 1850, 1855. Der Titel der letzteren lautet: „Biblia święta, t. j. Vszistko pismo święte starego i nowego przimierza. Z zsidowskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetlumaczone. W Wroclawie drukiem Grassa, Bertha i spolki 1855 (= die heil. Bibel d. i. die ganze heil. Schrift A. und N. Test.'s aus der hebr. und griech. in die polnische Sprache fleißig und rein verdolmetscht. Breslau, Druck von Graß, Berth und Genossen 1855). —

Von einer besonderen ruthenischen Bibelübersetzung, auch nach der durchgesetzten Union mit Rom, habe ich keine Kenntnis.

Auf den Aussterbeetat gesetzt sind die preußischen Kaschuben, die ältesten Überreste der pommerschen Slaven. 100,000 Seelen in Dörfern lebend und stark mit Deutschen untermischt. Der Sprache nach erinnern sie an das polnische Idiom, haben jedoch ihre besonderen Eigentümlichkeiten. Die heil. Schrift haben sie nicht übersetzt. Luthers Katechismus wurde schon im Jare 1643, dann 1752 und endlich durch Pastor Mrongovius 1828 herausgegeben. Mrongovius ist ein Kaschube von Geburt (1764—1855) und war ein lutherischer Pastor der polnischen Gemeinde in Danzig, ein hochgebildeter Mann, der sich dieses armen Fischervölkchens annahm. Er bereiste die kaschubischen Dörfer, und in der Schrift „Baltische Studien 1828" gab er von ihnen Nachrichten, welche sehr belehrend waren. Und als der preußische Landtag von Königsberg 1843 beschloss, diese 100,000 Kaschuben — sehr unevangelisch — um ihre kaschubischen Gottesdienste zu bringen und anordnete, dass von nun an die Geistlichen deutsche Gottesdienste bei den Kaschuben einfüren sollen, da legte sich der fromme und nur das Reich Christi suchende Mrongovius ins Mittel bei dem Könige Fr. Wilhelm IV. sowol wie bei den christlich gesinnten Magnaten Pommerns bittend und die Sache erklärend, sodass nach 3 Jaren 1846 der Landtagsbeschluss rückgängig gemacht wurde: die Gottesdienste wurden wie ehedem kaschubisch abgehalten und diese Sprache im Neustädter (Wayerov kaschubisch) Gymnasium gelehrt (seit 1852).

Endlich komme ich zu der lausitz-serbischen Bibelübersetzung. Dieser slavische Stamm wird verschiedenartig geschrieben (z. B. Wenden, Soraben, Sorben, Surben), sie selbst nennen sich Serben und werden von allen orientirten Schriftstellern so genannt (Sing. Serb, Plural Serbjo, und ihre Sprache serbska oder serska reč). Ihr geographischer Name aber ist seit uralten Zeiten Lužičane (Lausitzer).

Schon zu Beginn des 16. Jarhunderts erschien in der lausitzer Sprache ein

Katechismus, warscheinlich Hussens, dessen Exemplare jedoch bis jetzt one Erfolg gesucht werden. In der Berliner königlichen Bibliothek ist eine Handschrift des Neuen Testamentes aus dem Jare 1548 von Miklavusch Jakubica übersetzt. Die Übersetzung ist nach Luther hergestellt und dem böhmischen sowie dem altslowenischen sehr nahe *). Das älteste in der serbischen Sprache gedruckte Werk ist Luthers Katechismus mit einer kleinen Sammlung von Liedern und Gebeten, herausgegeben von Albin Moller 1574. „Enchiridion Vandalicum“ von Andreas Tharäus 1610 ist abermals Luthers Katechismus in der Niederlausitzer serbischen Mundart. In der Oberlausitzer Mundart erschien der kleine Katechismus Luthers, übersetzt von dem Pastor Waceslav Worech (Warichius) schon im Jare 1597. Im Jare 1627 übersetzte Gregor Martin die sieben Bußpsalmen. Dies die Grundlage und gleichsam Vorbereitung zu einer serbischen Bibellitteratur, welche erst der Stammvater eines frommen und gelehrten Geschlechtes in der Lausitz, der Branzels, Michael Branzel oder Frenzel ins Leben fürte. Mich. Branzel (Frenzel), lutherischer Pastor in Kosel (1628—1706), übersetzte anfänglich das N. Test., dann einzelne Teile des Alten, wobei er sein Augenmerk stets korrigirend und mit anderen, zunächst böhmischem und polnischem Texte seine Übersetzung vergleichend, auf die Vervollkommnung und wissenschaftliche Polirung der Sprache richtete. Bevor er aber diese Übersetzung veröffentlichte, schrieb er philologische Abhandlungen über die serbische Sprache, dann belehrende Volksschriften, und trachtete einer vollkommeneren slavischen Rechtschreibung bei den Lausitzer Serben die Ban zu ebnen. Dann, wie zur Probe, ließ er das Evang. Matthäi und Marci nebst den drei ökumen. Symbolen im Druck erscheinen 1670; dann im Jare 1693 den Psalter, welcher mit der Zeit vier Ausgaben erlebte (und zwar in den Jaren 1729, 1733, 1820 und 1856). Endlich nach 20järiger unausgesetzter treuer Arbeit im J. 1706 gab er das N. Testament heraus. Im 75. Lebensjare erblindete er ganz, und doch mit Zuhilfenahme seines ältesten Sones Abraham, der ein vorzüglicher Kenner der Originalsprachen der Bibel war, übersah er und korrigirte noch einmal seine Arbeit und gab sie heraus, unterstützt von den lausitzer Ständen. Dieses N. T kam heraus in den Jaren 1727, 1786, 1741, 1335 und 1856.

Die Bibelstudien Frenzels waren gesegnet, auf der Grundlage seiner Vorarbeiten kam dann auch das Alte Testament zu Stande. Seine Schüler machten sich zusammen und vollendeten das Werk Frenzels. Joh. Lang, Matth. Jokus, Joh. Běmer und Joh. Wawěra haben nach 21järiger Arbeit, wobei sie fleißig die Vorarbeiten Frenzels und die älteren Bibelübersetzungen, namentlich die altslovenische Cyrills zu Rate zogen, im J. 1728 die ganze Bibel in serbischer Übersetzung herausgegeben. Diese Bibel in der Oberlausitzer serbischen Sprache kam dann mehreremale heraus und zwar in den Jaren 1742, 1797, 1820, 1850 und 1856.

Ein Zeitgenosse und Freund des Abraham Frenzel, Bohumil Fabricius (1679—1741), Superintendent in Kotbus, gab für die Niederlausitzer eine neue Bearbeitung des Neuen Testaments und den kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers heraus. Johann Friedrich Frizo vollendete die Fabriciussche Arbeit und gab die ganze hl. Schrift des Alten Testaments in der Niederlausitzer Mundart und mit der „vandalischen“ Orthographie 1797 heraus; Joh. Sigismund Friedrich aber veröffentlichte von neuem diese Bibel unter folgendem Titel: To Boze Pißmo Starega Testamenta sa Lutherußom. Do Niederlausiskeje ßerskeje Rězi pscheſtajone wot Johann Friedrich Friza, Fararä Golkojzach a Gulbine a wotnowotki pschegledane wot Johann Sigismund Friedrich Schindler Huschego Fararä Pizün. Barlinë 1824. Schischczane podlä Döncha. (= die Gottes-Schrift Alten Testaments nach Lutherus in die Niederlausitzer Sprache übersetzt und von Neuem durchgesehen von ꝛc. Berlin 1824.) **Dr. Hurban.**

---

*) Die Zeitschr. der Lausitzer „Matica“ 1862: „Najstaršej serbskaj rukopisaj“ (= die älteste serbische Handschr.): „Der Brief des Jakobus.“ In wendischer Übersetzung aus der Berliner Handschrift vom Jare 1548 zum ersten Male mitgeteilt von Hermann Lotze, Leipzig 1867.

Sleidanus, Joh., der berühmte Annalist der Reformationsgeschichte, wurde 1506 oder 1508 zu Schleiden in der Eifel geboren, ein Altersgenosse und Landsmann des am 1. Okt. 1507 ebendaselbst geborenen Joh. Sturm. Mit diesem besuchte er die heimische Schule, empfing dann weitere Ausbildung in Lüttich. Er soll in Köln studirt haben (die Matrikel hat seinen Namen nicht), und man hält ihn für den Verfasser einer Anzal von Übersetzungen griechischer Epigramme, welche in einer 1525 bei Joh. Soter in Köln erschienenen Sammlung mit dem Namen „Sleidanus" gezeichnet sind; vorher soll er nach seinem Vater Philipp sich Philipsohn genannt haben. Joh. Sturm soll bei einer Reise durch Köln seinen Landsmann von dort nach Löwen mitgenommen haben zur Fortsetzung seiner humanistischen Ausbildung. Dann hat er kürzere Zeit hindurch dem Son des Grafen Manderscheid, der vom Heimatsorte Schleiden Grundherr war, als Lehrmeister gedient. Das älteste sichere Dokument über ihn besitzen wir in einem Briefe Sleidans aus der Zeit der Eröffnung des Augsb. Reichstages (bei Krafft, Briefe und Dokumente, S. 63 ff.). Damals lebte er nach vorangegangenem Aufenthalt in Löwen seit einiger Zeit in Lüttich, in Freundschaft mit Humanisten, dabei mit warmem Herzen der Sache der Reformation zugetan und zugleich mit klarem Blick den scharfen Gegensatz zwischen den kaiserlichen Intentionen und der evangelischen Bewegung Deutschlands durchschauend. Im Jare 1533 siedelte er nach Frankreich über, wo er neun Jare lang in Stellungen weilte, die ihn dem politischen Leben nahe fürten. Wir finden ihn 1534 in Paris, Nov. 1535 wird er in Orleans inskribirt, wol um dort zum Lic. der Rechte zu promoviren. Ende 1536 empfahl ihn sein Freund Joh. Sturm bei seinem Fortgang von Paris dem Kardinal du Bellay, Bischof von Paris, als Sekretär, um dessen Korrespondenz mit den deutschen Protestanten, speziell mit Straßburg zu besorgen. Fünf Jare diente er so teils diesem, teils seinem älteren Bruder, Kardinal Wilhelm von Langey, als Korrespondent nach Deutschland. Beide waren Vertreter einer mit dem deutschen Protestantismus Verbindung suchenden Richtung der franz. Politik. Ebenso hat Sleidanus hernach von Straßburg aus dem Kardinal du Bellay als Korrespondent gedient und im Interesse des deutschen Protestantismus daran gearbeitet, diesem an der französischen Politik einen Rückhalt gegen die Übermacht des Kaisers zu verschaffen. Er gehörte zu jenen praktischen Politikern, die sich über die wahren Gesinnungen Kaiser Karls gegen die Protestanten nie hatten täuschen lassen und die one Bedenken mit der durch die Verhältnisse gewiesenen Notwendigkeit rechneten, in Frankreichs Antagonismus gegen die spanisch-habsburgische Machtentfaltung einen Schutz für den Protestantismus zu suchen. (Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von H. Baumgarten, Sleidans Briefwechsel S. XIII.) In Frankreich wandte er sein Interesse derjenigen Geschichtschreibung zu, welche die Ereignisse der Gegenwart zum Gegenstande nimmt. 1537 gab er in lateinischer Bearbeitung einen Auszug von Froissards Geschichtswerk heraus: Joh. Froissardi historiarum epitome. In der Vorrede preist er die Bedeutung, welche die Geschichte der Gegenwart für den Statsmann habe. Als im J. 1540 die franz. Politik den Anschluss der Schmalkaldener, vor Allem Landgraf Philipps, an den Kaiser zu hindern suchte, und zu diesem Zweck ein Gesandter zum Tage von Hagenau abgesandt wurde, wurde Sleidan in geheimer Mission diesem Gesandten, dem du Bellay als Katholiken nicht völlig traute, beigeordnet. Bei dieser Gelegenheit kam er zuerst in Hagenau wie in Straßburg mit den Männern, welche die evangelische Bewegung leiteten, in persönliche Berürung. Hier reifte wol in ihm der Entschluss, publizistisch an dem großen Kampfe teilzunehmen und die Materialien zu einer Geschichte der deutschen Reformation zu sammeln. Heimgekehrt schrieb er „Bescheidner, historischer, unschmählicher Bericht an alle Churfürsten und Stände des Reichs, von des Papsttums Auf- und Abnehmen", eine mächtige Streitschrift gegen den Papst als das „Nebenhaupt", „der weder Kaiser noch keinem Potentat auf Erden hold ist, sondern allein und überall herrschen will", er sei der geborne und geschworne Feind des Kaisertums, der sich dazu als Antichrist offenbare in seiner blutigen Verfolgung des Evangeliums. Hier verhüllte Sl. noch seinen Namen in Baptista Lasdenus. Bald ließ er eine zweite

Oration an den Kaiser nachfolgen, die er diesem französisch übersandte, jedoch deutsch und später auch lateinisch drucken ließ. Er sucht hier dem Kaiser Gottes Walten in seinem Leben zu deuten, der ihn, so oft er im Bunde mit dem Papste das Evangelium habe unterdrücken wollen, stets durch Kriege an der Ausführung seiner Pläne gehindert habe. Seine Bestimmung sei, den rechten Glauben widerherzustellen; aber dazu müsse er sich von der Abhängigkeit vom Papste lossagen, die nur auf Betrug, nicht auf gültige Rechtstitel sich gründe. [Beide Reden sind neu herausgegeben von Eduard Böhmer, Zwei Reden an Kaiser und Reich von Joh. Sleidanus, Stuttg. Litter. Verein CXLV, Tübingen 1879.]

Seine erste diplomatische Mission blieb erfolglos; Philipp v. Hessen näherte sich dem Kaiser. 1541 setzte du Bellay eine neue Mission direkt an die Häupter des schmalkaldischen Bundes durch. Dem Gesandten Morlet wurde Sleidanus als Dolmetscher mitgegeben. Aber unterwegs schon erfuren sie, dass ihre Mission gescheitert war; Philipp wie Joh. Friedrich lehnten Verhandlungen mit Frankreich ab. Die Gesandten begaben sich zwar noch nach Regensburg, aber one besseren Erfolg. Statt eines Bündnisses mit Frankreich wurden Beschwerden über die Bedrückung der französ. Protestanten an König Franz gerichtet. Sleid. kam dadurch in Verdacht, als habe er selbst derartige Beschwerden inspirirt; der Straßburger Rat bemühte sich, ihn in ausfürlichem Schreiben vor dem französ. König deswegen zu rechtfertigen. Im Sommer 1542 verließ er Frankreich, begab sich wol zunächst in seine Heimat, besuchte im Sommer 1543 noch einmal Paris, ließ sich dann 1544 in Straßburg nieder. Mit Frankreich blieb er jedoch als politischer Korrespondent auch ferner in Verbindung.

Butzer, dessen „kürtzern Catechismus“ Sl. 1544 lateinisch edirte („Catechismus ecclesiae et scholae Argentinensis“) wandte sich damals an Landgraf Philipp mit dem Vorschlag, ihn als Geschichtsschreiber von „Gottes Wunderwerk und Gutthaten“ in den Reformationskämpfen anzustellen. Dazu möge man ihm die nötigen Mittel und den Einblick in die Urkunden und Dokumente jener Begebenheiten schaffen. Er meldete, Sl. habe schon „die vornehmsten Stücke dieser Historie“ gesammelt, und bat, dass sich der schmalkaldische Bund der Sache annehmen wolle. Der Krieg mit Frankreich drängte einstweilen den Vorschlag zurück. Sl. bearbeitete inzwischen die Memoiren des französ. Historikers Ph. Comines über Ludwig XI. und Karl v. Burgund in lateinischer Sprache, wobei er sich in einer angefügten descriptio Galliae als sorgfältigen Beobachter öffentlicher Einrichtungen dokumentirte. Er widmete die Arbeit den Häuptern des schmalkaldischen Bundes, die auf Butzers Drängen sich endlich zu einem förmlichen Vertrage mit Sl. bestimmen ließen. Dieser ging rüstig an die Arbeit, sodass er das erste Buch schon am 11. Juli 1545 an Jakob Sturm senden konnte. Hier hatte ihm der soeben erschienene 1. Band der Opp. Luth. Witeb. die nötigsten Urkunden geliefert. Nun aber bedurfte er des Zutritts zu den Archiven. Eine ganz verunglückte Sendung zu Heinrich VIII. unterbrach auf kurze Zeit seine Arbeit; so verfehlt sein diplomatisches Auftreten in England war, so sammelte er doch dort manches Material und knüpfte wertvolle litterarische Bekanntschaften an. Neue Unterbrechungen brachte das J. 1546: erst eine Reise zum Tage von Frankfurt, dann seine Eheschließung, dann eine Mission in Worms und einen Besuch in der Heimat. Im Sommer wollte er die Arbeit fortsetzen, Landgraf Philipp lud ihn auch nach Marburg ein, um dort die Archivalien zu benutzen, wärend Kursachsen ihn beschied, es seien nur wenig für ihn brauchbare Akten in Torgau oder Wittenberg vorhanden, von diesem Wenigen solle er Abschriften resp. Auszüge erhalten. Da brach der Krieg aus, der auch ihn in die übelste Lage brachte. Die Zalungen des Bundes an ihn hörten auf, ebenso die Korrespondentendienste für Frankreich; da suchte er neue Subsidien in England, wohin Butzer und Fagius gewichen waren. Er dedicirte an die dortigen Machthaber verschiedene Schriften: außer der nunmehr vollendeten Übersetzung des Cominäus eine Summa doctrinae Platonis de republica et legibus sowie Claudii Sesellii (Claude de Seyssel) et de rep. Gall. et Regum officiis libri duo. Endlich im März 1551 verschaffte ihm Cranmer von König Eduard das Versprechen einer järlichen Pension. Herbst

1551 bis April 1552 weilte er als Gesandter in Trident, bald darauf mußte er an einer Gesandtschaft zu König Heinrich II. teilnehmen. Seine Gönner verschafften ihm nunmehr eine dauernde Anstellung in Straßburg mit einer Besoldung von 150 Gulden (seit Juni 1552). Mit diesen Mitteln war es ihm aber unmöglich, Reisen für sein Geschichtswerk zu unternehmen; er blieb auf das beschränkt, was ihm Straßburg, das Archiv des Pfalzgrafen Otto Heinrich, seine persönlichen Erinnerungen und Sammlungen und die Mitteilungen seiner dortigen Freunde boten. Später kamen wol noch Weimarer Archivalien dazu. Wärend des Krieges war er (also one Benutzung von Archivalien) bis zum Ende des 4. Buches gelangt (Okt. 47). Beim 5. Buche nahm er im Sept. 1552 die Arbeit wider auf. Am 2. April 1554 meldet er: „absolvi totum opus“. Im Mai finden wir ihn als Abgesandten Straßburgs auf dem Konvent zu Naumburg (Corp. Ref. VIII, 282 ff.; Salig I, 682, II, 1043). Unter schwerem häuslichen Leid, dem Tode seiner Frau und pekuniären Bedrängnissen, machte er im Herbst sein Opus druckfertig. Im Winter 54/55 ging der Druck bei Wendelin Rihel in Straßburg vor sich — da drohte noch in letzter Stunde der Magistrat (auf Anregen des Kaisers) die Edition zu verwehren; endlich kam die Genehmigung. Aber Herzog Christoph von Württemberg lehnte die Dedikation ab und riet, das Buch nicht ausgehen zu lassen. Kurfürst August von Sachsen nahm die Widmung an (23. März 1555). Aber nun gabs von allen Seiten Rumor. Niemandem hatte er es recht gemacht. Nicht nur am kaiserl. Hofe zürnte man, auch von verschiedensten Seiten der Evangelischen fülte man sich durch seine Erzälung verletzt. Charakteristisch ist besonders Melanchthons Seufzer: er könne das Buch nicht loben, denn unschöne Handlungen sollten nicht in schöne Worte gekleidet werden. Sl. erzäle Vieles, welches, wenn es nach seinem Wunsche ginge, vielmehr mit ewigem Stillschweigen bedeckt werden müßte. Er wünscht, daß wenigstens jüngere Leute die Geschichte dieser Verwirrungen nicht lesen möchten, die nur unsere Torheit und Erbärmlichkeit zeigten. Corp. Ref. VIII, 483 *).

Sl.'s Dienstzeit in Straßburg, wo er auch an der Schulverwaltung teilgenommen, lief Juni 1556 ab; bei dem Verdruß, den er mit seinem Buche angerichtet, wollte ihn kein Fürst in seine Dienste nehmen. Doch als in Duisburg eine Universität gegründet werden sollte, gedachte man ihn als Professor der Geschichte zu berufen, aber inzwischen hatte ihn im August 1556 eine Krankheit ergriffen, der er Ende Oktober erlag (30. oder 31.). Kurz zuvor (Juni 1556) war seine Schrift de quatuor summis imperiis libri tres erschienen, die alsbald der beliebteste Leitfaden der Weltgeschichte wurde und nicht allein in Deutschland, sondern auch in der Schweiz, Holland und England, sogar von bairischen Jesuiten, in Übersetzungen und Bearbeitungen als Lehrbuch in Schulen viel gebraucht worden ist bis ins vorige Jarhundert hinein. (Dieselbe enthält mehr Kirchen- als Weltgeschichte, betont die Unrechtmäßigkeit und den Trug des Papsttums; dieses im Verein mit dem Türken wird das Menschengeschlecht plagen bis zur Erscheinung Christi. — Die beigefügten Quellencitate gehören übrigens erst späteren Herausgebern an.)

Sein Hauptwerk, „de statu religionis et reipublicae Carolo Quinto Caesare Commentariorum libri XXVI“ (das 26. Buch, welches bis zum September 1556 reicht, fand man in seinem Nachlaß) ist das grundlegende Geschichtswerk über die deutsche Reformation geworden. Es ist der Hauptsache nach eine leichthin verbundene Sammlung der wichtigsten Urkunden und urkundlichen Relationen. Die politischen Ereignisse sind anfangs nur wenig, später immer ausfürlicher berücksichtigt. Seiner Sprache dient Cäsar als Vorbild. Die Urkunden gibt er in bald längeren, bald kürzeren Exzerpten, bei denen er freilich, um sprachliches Ebenmaß herbeizufüren, manches verwischt und abschwächt. Einzelne Mißverständnisse haben ihn zu Irrungen gefürt; der Vorwurf eines tendenziösen Verschweigens trifft ihn in Sachen der Doppelehe Philipps. „Aber schwerlich möchte es jemand gelingen, ihn einer absichtlichen Lüge oder auch nur einer Verdrehung

*) Vgl. u. a. auch die Schrift „Widerruff Vergerij“, Straßb. 1561, Bl. E 6b.

oder unredlichen Benutzung eines Aktenstückes mit Grund zu zeihen". Man hat in neuerer Zeit viele Vorwürfe gegen ihn erhoben zum Teil von der unbilligen Forderung aus, daſs er mit unseren wissenschaftlichen Mitteln und für die Bedürfnisse des Historikers des 19. Jarh. hätte schreiben sollen; so hat man ihn mangelhafter Quellenbenutzung geziehen; aber er hat offenbar unter schwierigsten Verhältnissen redlich benutzt, was ihm zugänglich war. Man vermiſst bei ihm Unmittelbarkeit der Anschauung oder die Mitteilung seiner persönlichen Erlebnisse; man nennt seine Methode verfehlt und ungeschichtlich, weil sie die große Volksbewegung der Zwanziger Jare gar nicht zur Anschauung bringe; man versichert, aus Sl. gar nichts lernen zu können. Aber neben der lehrreichen Erscheinung, daſs der Protestantismus nach wenigen Jarzehnten schon die Kunde von den Stürmen seines ersten Auftretens verloren hatte, bezeugt doch Sleidans Geschichtschreibung zugleich, daſs es Männer gab, welche im Stande waren, den Protestantismus als eine einheitliche Erscheinung aufzufassen und als solche ihren in Partikularismus allerlei Art sich scheidenden und verfeindenden Glaubensgenossen vor Augen zu malen. Der Generation, für welche Sleidan geschrieben hat, ist seine Geschichtschreibung von außerordentlichem Werte gewesen; in leidenschaftlich erregter Zeit ein Geschichtsbild, das nicht als Streitschrift die Gegensätze verschärfen, sondern in edler Einfachheit in der Erzälung der großartigen Entstehungsgeschichte der evangelischen Glaubensgenossenschaften Getrenntes und Verfeindetes vereinigen und versönen wollte.

Sl.'s Geschichtswerk wurde alsbald ins Deutsche übersetzt, erlebte viele Auflagen, auch mehrere katholische Gegenschriften (Fontaine 1558. Casp. Gennep 59. Laurentius Surius 64); man schrieb ihn nach Kräften aus und schmähte ihn zugleich. Die beste Ausgabe lieferte Am Ende, Frankf. a. M. 1785. 86 in 3 Teilen 8°. Vergl. speziell über seine Commentarii die Arbeiten von Th. Paur, J. Sl.'s Commentare über die Regierungszeit Karls V., Leipzig 1843; Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber; C. Senden, De J. Sleidano reformationis Coloniensis . . scriptore, Coloniae 1870; Kampschulte in Forschungen zur deutschen Geschichte IV, 1864, S. 57—69; Maurenbrecher, Studien und Skizzen, S. 212 ff.

Zur Biographie: Pantaleon, Prosopographiae heroum, Basil. 1565. 66, Tom. III, 392 sq.; Beuther in der deutschen Ausgabe der Comment., Straßb. 1568; Schadäus in seiner Fortsetzung zu Sleidan, Straßb. 1625; D. W. Moller, Disputatio circularis de Jo. Sleidano, Altdorf 1697; Am Ende in Schelhorns Ergötzlichkeiten II u. III, und in „Vermischte Anmerkungen über den berühmten Geschichtschreiber Joh. Sl.", Nürnb. 1780; am besten: H. Baumgarten, Über Sleidans Leben und Briefwechsel, Straßb. 1878 [dazu: Krafft in Theolog. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Prediger-Verein, IV, Elberfeld 1880, S. 110—117] und Sleidans Briefwechsel, Straßb. 1881. Seine Briefe an du Bellay veröffentlichte Geiger in Forschungen zur deutschen Gesch. X, S. 167 ff. **G. Kawerau.**

Smaragdus. Von den verschiedenen mittelalterlichen Mönchsschriftstellern dieses Namens ist unstreitig der bedeutendste

1) Smaragdus, Abt des Klosters St. Mihiel in der Diözese Verdun an der Maas, einer der gelehrtesten Vertreter der fränkischen Theologie im karolingischen Zeitalter. Für das hohe Ansehen, das er unter Karl d. Gr. genossen haben muſs, zeugt der Umstand, daſs er im Jare 810 zusammen mit den Bischöfen Jesse und Bernarius und dem Abte Adelhard von Corvey als Gesandter des fränkischen Kaisers die Beschlüsse der Synode zu Aachen vom Jare 809, betreffend den Zusatz Filioque im Symbolum, an den Papst Leo III. zu überbringen und bei den damals gefürten Streitverhandlungen über den Ausgang des heil. Geistes und den liturgischen Gebrauch des Symbols als Sekretär oder Protokollfürer zu fungiren hatte (s. die von ihm aufgezeichneten Acta collationis Romanae bei Baronius Ann. a. 809, num. 54—63, in Labb. Coll. concil. Tom. VII, sowie bei Migne in der Gesamtausg. des Smaragdus, Paris 1852, S. 971 ff.). Auch bei Ludwig dem Frommen muſs er viel gegolten haben, wie ihm denn derselbe nicht bloß zalreiche Schenkungen und Immunitäten für sein Michaelskloster

erteilte (s. die Chartas Ludovici Pii et Lotharii filii ejus pro monast. S. Michaelis bei Baluz. Miscell. l. IV, und daraus bei Migne S. 975 ff.), sondern auch ihn nebst dem Bischof Frotharius von Toul († um 837) zum Schiedsrichter in dem Streite des mailändischen Abts Ismundus mit seinen Mönchen bestellte (vgl. die von ihm und von Frothar gemeinschaftlich verfasste Epist. ad Ludovicum Augustum aus dem Jare 824 unter den Briefen Frothars bei Duchesne Script. rer. Franc. Tom. II, p. 71 sqq.). Sein Todesjar ist unbekannt. Doch scheint er Ludwig d. Fr. nicht überlebt zu haben. — Seine Schriften, die jetzt, wenigstens zum größeren Teile, von Migne und Pitra in des ersteren Patrologie, T. 102, S. 1—980 (1851) gesammelt herausgegeben sind, verraten eine nicht unbedeutende patristische Belesenheit und einen praktisch-frommen Geist, der von der frischen und biblisch-nüchternen Grundrichtung der fränkisch-deutschen Theologie unter Karl d. Großen nicht unberürt geblieben zu sein scheint. Allein sie entbehren fast aller Originalität der geistigen Konzeption. Der Verfasser gehört zu jenen reproduktiven Naturen, deren Vermögen über eine zwar gewandte, aber durchaus trockene Compilation der Leistungen Früherer nicht hinauslangt. — Er kann deshalb mit manchen anderen theologischen Autoritäten der älteren Karolingerzeit, wie Alkuin, Theodulf, Jonas von Orleans, Agobard von Lyon, Claudius von Turin, die sämtlich wenigstens auf einzelnen Gebieten produktiv zu sein bestrebt waren, nicht auf eine Linie gestellt werden. Sein exegetisches Hauptwerk: Commentarius s. Collectiones in Evangelia et Epistolas, quae per circuitum anni in templis leguntur (zuerst Straßburg 1536, dann wider bei Migne a. a. O. S. 1—594) ist eine Compilation für den Gebrauch predigender Priester (daher vom Verfasser als Liber Comitis bezeichnet), in welcher die exegetischen Bemerkungen zalreicher älterer kirchlicher Schriftsteller, namentlich des Origenes, Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Gregor d. Gr., Cassiodor, Eucherius, Isidorus und Beda, kritiklos in der sprechsalartigen Weise früherer Catenenschreiber zusammengetragen sind, mit haltlosem Hin- und Herschwanken zwischen grammatisch-historischer Methode der Schriftauslegung und überschwenglicher Allegorese. Mehr Eigenes bietet schon sein zweites Hauptwerk dar: ein Commentar zur Mönchsregel des heil. Benedikt von Nursia (Expositio s. Commentaria in reg. S. Bened., herausgeg. Köln 1595; dann in Rhabanus Maurus Opp. Tom. IV, p. 246 sqq.; bei Migne S. 690—932), worin Smaragdus sich als Anhänger und Gönner der strengen monastischen Reformgrundsätze seines Zeitgenossen Benedikts von Aniane kundgibt. Eine änliche Tendenz verfolgt drittens das Diadema monachorum, eine Sammlung asketischer Regeln und Betrachtungen, betreffend die vornehmsten Pflichten und Tugenden des Mönchslebens, aus den K.-Vätern, bes. aus Cassian und Gregor d. Gr. zusammengetragen und in 100 Kapiteln angeordnet (nach den früheren Ausgaben, Par. 1532, Antw. 1540 und Par. 1640, in der Biblioth. max. Tom. XVI, und bei Migne S. 593—690). Ein Auszug daraus ist gewissermaßen die Via regia, eine für Kaiser Ludwig d. Fr. bestimmte und demselben durch eine besondere Epistola nuncupatoria gewidmete moralische Hodegetik in 32 Kapiteln, worin die nur für die Mönche geeigneten asketischen Vorschriften weggelassen, die übrigen aber je nach Bedürfnis erweitert oder ins Kurze gezogen sind (zuerst bei Dachery Spicileg. Nova ed., Par. 1723, Tom. I, p. 238 sqq.; dann bei Migne S. 932—970). Hiezu kommen noch die schon oben angegebenen Acta collationis Romanae und Ep. Frotharii et Smaragdi ad Ludov. Aug.; desgleichen eine Epistola Caroli M. ad Leonem III. Pontif. de process. Sp. Sancti (bei Migne Tom. 98, col. 923), welche eigentlich Smaragdus abgefasst haben soll, sowie einiges Ungedruckte, z. B. ein Commentarius in Prophetas und eine Historia monasterii S. Michaelis, worüber Mabillon Anall. 350 sqq. zu vergleichen. Die Grammatica major s. Comment. in Donatum, von welcher Mabillon a. a. O. S. 358 f. Proben aus einer Corbeiensischen Handschrift mitgeteilt hat, scheint die früheste seiner Arbeiten zu sein, verfasst vor seinem Gelangen zur Abtwürde, wärend er noch Magister der Schule seines Klosters war (zwischen 800 u. 805). Sie ist zwar keine hervorragende Leistung, lässt ihn aber doch als einen der strebsameren mittelalterlichen Bearbeiter der latei-

nischen Grammatik erscheinen. Vgl. Keil, De grammaticis quibusdam latinis infimae aetatis, Erlang. 1868, sowie im übrigen Mabillon, Vetera Analecta, Par. 1723, p. 350 sqq.; Hauréau, Singularités historiques et litteraires, Par. 1861, p. 100 sqq.; A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande II (1880), S. 108—112. Von dem bisher Geschilderten verschieden ist

2) Smaragdus oder, wie er mit seinem eigentlichen Namen hieß, Ardo, ein Freund und Schüler Benedikts von Aniane, der als Augenzeuge seines Todes die Abfassung einer Lebensgeschichte dieses Heiligen aufgetragen bekam, sich dieser Aufgabe mit Geschick, in schlichter Darstellung eine reiche Fülle interessanten biographischen Materials verarbeitend, unterzog (s. diese Vita S. Benedicti Anianensis bei Mabillon, Act. SS. O. S. B., Saec. IV, part. I, p. 191 sqq.; auch bei Migne Thl. 103, S. 354 ff.) und im J. 843, 60järig, von seinen Klostergenossen als Heiliger verehrt, starb. Vergl. Ebert a. a. O. S. 346. — Hierzu kommt:

3) Smaragdus, Abt eines Klosters zu Lüneburg in Sachsen, der erst um das Jar 1000 gelebt haben kann, da sein Kloster erst 972 von Herzog Hermann Billung gegründet wurde. Über seine etwaige schriftstellerische Tätigkeit ist nichts näheres bekannt. Einer nicht hinreichend sicher begründeten Vermutung zufolge wäre er Verfasser jener Grammatica major gewesen (vergl. Dachery, Spicileg. I, pag. 238). **Zöckler.**

Smith, John Pye, Doktor der Theologie und der Rechte, Mitglied der königlichen naturwissenschaftlichen, sowie der mikroskopischen und der geologischen Gesellschaft in London, Son eines Buchhändlers in Sheffield, geb. den 25. Mai 1774, studirte von 1796 an Theologie in der Independenten-Akademie in Rotherham (Yorkshire), wurde im Jare 1800 Professor („Tutor") der klassischen, fünf Jare darauf der theologischen Wissenschaften in der (jetzt in das new college der Independenten in St. Johns Wood-London aufgegangenen) Independenten-Akademie in Homerton-London, welchen Posten er — später samt dem eines Vorstehers dieser Anstalt — und der Pastoration einer nahe gelegenen Independentenkirche (Old Gravel-Pit Meeting House) bis kurz vor seinem Tode, 51 Jare lang, behielt.

Von früher Jugend an durch seltene Gewissenhaftigkeit, ernste Selbstprüfung und die edelste, demütigste Frömmigkeit ausgezeichnet (vgl. die Auszüge aus seinen Tagebüchern in den „Memoirs of the life and writings of Dr. J. P. Smith" von John Medway S. 5 ff., insbesondere S. 17 den feierlichen Bund, den er in der Stille mit Gott schloss, aufzeichnete und mit seiner Namensunterschrift besiegelte), wandte er sich mit Begeisterung erst den klassischen und dann mit ernstem Forscherfleiß den theologischen Studien zu. Sein umfassender Blick, seine große, aus echter Demut entspringende Achtung vor der Ansicht anderer, sein aufrichtiges Streben nach Gründlichkeit ließ ihn bald die wachsende Bedeutung der deutschen theologischen Litteratur erkennen, in deren Studium er sich mit ausdauerndem Eifer hineinwarf. Durch die genaue Berücksichtigung derselben in seinen Schriften und Vorlesungen erwarb er sich das große Verdienst, einer der Ersten gewesen zu sein, der die englische theologische Welt auf die Wichtigkeit der neueren deutschen Theologie aufmerksam machte und ihr mit dem Studium derselben voranleuchtete (vgl. z. B. das Vorwort, womit er die Übersetzung von Tholucks „Guido und Julius" introduzirte; den Abdruck eines in den Archives du Christianisme erschienenen Briefs sur la vie religieuse dans les Universités Allemandes im Vorwort seines Werks „scripture testimony to the Messiah", s. unten, und die warme Empfehlung des Studiums der deutschen Sprache für Theologie Studirende am Schlusse dieses Werkes, Bd. II, S. 432 ff.); daher er bald für einen der größten Gelehrten unter den Dissenters galt.

Unter den theologischen Fragen scheint die Socinianische Kontroverse frühe das Hauptaugenmerk Smiths auf sich gezogen zu haben, und hier, in der Bekämpfung des Unitarianismus, liegt auch die Hauptbedeutung des Man-

nes. Der Übertritt des Rev. Thomas Belsham († 1829) zu den Unitariern scheint hierzu die nächste Veranlassung gewesen zu sein (s. Smiths „Letters to the Rev. Th. Belsham“, 1. Ausg. 1804, 2. Ausg. 1805); die Schrift desselben „Calm Inquiry on the Person of Christ“ legte Smith den Gedanken nahe, in einer eingehenden Abhandlung alle Angriffe der Unitarier aus der hl. Schrift zu widerlegen. So entstand das Hauptwerk Smiths, auf das er seine „Hoffnung, sich nützlich gemacht zu haben, am meisten gründete“ (vgl. Vorwort zur 4. Auflage) und das ihm auch einen bleibenden Ehrenplatz in der englischen Theologie sichern wird: „The scripture testimony to the Messiah: an inquiry with a view to a satisfactory determination of the doctrine taught in the holy scriptures concerning the person of Christ“, vier Bücher in zwei Bänden, erste Ausgabe 1818 und 1821, sechste Ausgabe 1871. Dasselbe ist eine bedeutende Weiterbildung früherer änlicher Versuche, wie Dr. van Wynpersses gekrönte Abhandlung über die Gottheit Christi, ins Englische übersetzt von Rev. John Hall; Bischof Huntingfords Gedanken über die Lehre von der Dreieinigkeit; Dr. Wardlaws Vorlesungen über die Socinianische Kontroverse; Professor Moses Stuarts Briefe an Dr. Channing über die Dreieinigkeit und Gottheit Christi; Grinfields Schrift über die Gottheit Christi; Dr. Urwicks Schrift über die Anbetung Christi, und anderer, die alle für den neueren Stand der Kontroverse nicht mehr genügen. Smith gibt in diesem Werke in klarer, wolgeordneter, besonnener Darstellung eine vollständige und unparteiische Darlegung des ganzen Schriftzeugnisses für die Person Jesu als des göttlich zu verehrenden Messias, unter steter Berücksichtigung der unitarischen (besonders Belshams) Ansichten und namentlich auch der neueren deutschen Theologen, wie Bretschneiders, de Wettes, Gesenius, Griesbachs, Hengstenbergs, Kuinöls, Michaelis, Rosenmüllers, Seilers, Semlers, Tholucks, Wegscheiders u. a., jedoch mit Ausschluss von Strauß und Baur auch in den neueren Auflagen.

Der Weg, den er hiebei einschlägt, ist folgender. Nach einleitenden Bemerkungen im ersten Buche über die Beweisart, die diese Untersuchung fordert, Schriftinterpretation, über die Fehler und Irrtümer der orthodoxen wie der unitarischen Schriftsteller in dieser Kontroverse, über das sittliche Verhalten, die Notwendigkeit einer demütig frommen Gesinnung bei dieser Frage sucht er die allgemeine Erwartung eines großen Befreiers und Urhebers allgemeiner Glückseligkeit von den frühesten Andeutungen und Spuren hievon sowol in der Profanlitteratur der ältesten Heidenvölker, als in der hl. Schrift durch alle folgenden Entwickelungsstufen hindurch bis auf die Zeit der Erfüllung des göttlichen Ratschlusses zu verfolgen, wobei er bestrebt ist, aufs sorgfältigste nach einander die Eigenschaften zu erweisen, deren Vereinigung in Einer Person dieselbe zum erwarteten Erlöser stempeln müssen. Da geht er denn im zweiten Buche nach kurzer Hinweisung auf die Erwartung eines Erlösers unter den alten Persern, Indiern, Ägyptern, Mexikanern, Griechen und Römern, die wir etwas vollständiger wünschen möchten, über zur Darlegung der Erkenntnis, die wir aus dem Alten Testament über die Person des Messias schöpfen können; dann folgt eine Betrachtung aller messianischen Weissagungen vom πρῶτον εὐαγγέλιον an bis zum Schluss der Prophetie. Das Resultat dieser Untersuchungen ist, dass eine lange Reihe von Stellen uns hinweise auf einen ursprünglich (1 Mos. 3, 15) und widerholt (von 1 Mos. 22, 18 an) von Gott verheißenen, von den erleuchtetsten Männern beständig erhofften, allmählich in eminentem Sinne des Wortes „Messias“ genannten Erlöser, der als wirkliches menschliches Wesen, als Nachkomme Adams, Abrahams, Davids, als Weibessame in vorzüglichem Sinne (wofür Smith auch Jer. 31, 22 geltend zu machen geneigt ist), als der vollkommen treue Knecht Gottes (Jes. 42, 1; 52, 13), als der alle anderen an Würde überragende, höchste Gesandte Gottes*), als göttlicher Lehrer (Jes. 11, 2; 9, 6), als Verkündiger

*) Den מַלְאַךְ יְהוָֹה betrachtete Smith als die zweite Person der Gottheit; in dem besonderen, mit Fleiß und Genauigkeit geschriebenen Abschnitt über den „angel of Jehovah“ Bd. I, S. 296—308 sucht er nachzuweisen, dass derselbe einerseits als allwissend und allgegen-

eines neuen Gesetzes (5 Mos. 18, 18—19; Jes. 9, 7), als Hohepriester in neuer, höherer Weise (Ps. 110, 4), als Friedensstifter zwischen Gott und der Welt (Jes. 9, 6), als Erlöser von allen sittlichen und natürlichen Übeln (2 Sam. 23, 1—7) erscheinen, durch die Bosheit des Versuchers, den Ungehorsam der Menschen und seine freiwillige Selbstaufopferung zum Heil aller das Äußerste erdulden (1 Mos. 3, 15; Ps. 22 und 69; Jes. 52—53; Sach. 12, 10), dann aber mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, die Segnungen der durch ihn gestifteten Erlösung über alle Nationen verbreiten und eine heilige, geistliche und ewige Herrschaft aufrichten werde (vergleiche 1 Mose 49, 10; 2 Sam. 23, 1—7; Ps. 2. 45. 72. 110; Jes. 11, 5; Dan. 7, 13—14); daſs ferner dieser warhaft menschliche Erlöser von einer Reihe von Stellen bezeugt sei als Gottes Son (Ps. 2, 7; Jes. 9, 6), als von Ewigkeit her existirender, schon in der Patriarchenzeit wirkender (Ps. 40, 7 bis 9; Micha 5, 1—2 und die vom Engel Jehovas handelnden Stellen), sich als allgenugsamer Beschützer seines Volks erweisender (Jes. 40, 9—11 u. a.), Anbetung von Engeln und Menschen verdienender (Ps. 2, 12; 97, 7; Jes. 45, 21 bis 25), ewig unveränderlicher Schöpfer (Ps. 102, 25—28), als אֵל, אֲדֹנָי, אֱלֹהִים (Ps. 45, 7; Jes. 9, 5—6; 45, 21; 6, 1; Mal. 3, 1); יְהֹוָה (2 Sam. 23, 4, wo übrigens die Worte, die Smiths Übersetzung enthält, „Jehovah, die Sonne“, im Grundtext fehlen; Jes. 6, 5; 8, 13; 40, 3 und 10; 45, 21—25; Sach. 2, 3. 6). Um der Gefar des Polytheismus willen muſste aber das Geheimnis der Dreieinigkeit den Israeliten noch verschlossen bleiben (I, S. 332).

Nach einem Blick auf die „erhabenen, aber unvollkommen verstandenen und sich widersprechenden Anschauungen vom Messias, seiner Präexistenz, Herrschaft und über alle Kreatur erhabenen Würde in der Zeit nach dem Aufhören der Prophetie, beginnt nun Smith in Buch III, sich auf den christlichen Standpunkt stellend, die zweite Hälfte des Beweises, nämlich die Nachweisung, daſs Jesus der erwartete Messias ist, da in seiner Person alle obigen Züge und Eigenschaften sich vereinigen. Auch hier befolgt Smith dieselbe induktive Methode, indem er zuerst, ganz unabhängig vom A. Testam., alle die Wesenszüge, die Jesu im N. Testam. beigelegt sind, zu eruiren sucht. Ausgehend vom Bericht über die wunderbare Empfängnis, stellt er zuerst die Aussagen Johannis des Täufers von Jesu zusammen und entwickelt sodann das Selbstzeugnis Jesu von sich als Son Gottes, als alles menschliche Erkennen übersteigend (Matth. 11, 27; Joh. 10, 15), als Gleichheit in Macht und Ehre mit dem Vater in Anspruch nehmend (Joh. 5, 17—30. 36), als Eins mit dem Vater (Joh. 10, 24—38) und als Menschenson, als vom Himmel herniedergekommen (Joh. 3, 13), als Klarheit mit dem Vater besitzend vor der Welt (17, 5), als vor Abraham existirend (8, 58), als beständig gegenwärtig bleibend (Mtth. 28, 19—20; 18, 20); weiterhin die Aussagen Jesu von seiner persönlichen Wirksamkeit bei der Auferweckung der Toten und dem Weltgericht, und schließt diesen Abschnitt mit einer Zusammenstellung der Fälle, in denen Jesus eine den Anschein von religiöser Verehrung annehmende Huldigung sich gefallen ließ, wozu Smith Matth. 2, 2. 11; 5, 8; 8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 20, 20; 28, 9. 17; Joh. 20, 28 rechnet. Nach einem Blicke auf die ware Menschheit Jesu, seine Unschuld und sittliche Vollkommenheit, auf die Ursachen und eigentümliche Natur seiner Leiden, sodann auf den Herzenszustand und die Stufe der Erkenntnis von Christi Person, auf der die Jünger wärend ihres Umgangs mit Christo standen, geht sodann Smith im vierten Buche zur Lehre der Apostel von Christi Person über, entwickelt zunächst die Aussagen der Apostelgeschichte (besonders die von der Anbetung Christi handelnden, Apg. 9, 14, 21; 22, 16; 2, 21; 1, 24; 14, 23; 20, 32; eigentümlicherweise wird auch der Taufbefehl erst hier behandelt,

wärtig, als Gegenstand der Anbetung, als bei sich selbst schwörender Gott, als Jehovah selbst, andererseits wider als von ihm unterschieden und nur als Gesandter Gottes handelnd dargestellt werde, und zieht aus dieser Einheit, die auch zugleich einen Unterschied involvire, den Schluſs, daſs er die zweite Person der Gottheit sei. Smith stimmt also hierin mit Hengstenberg, Kurtz (früher), Keil und anderen überein.

II. Bd., S. 176 ff.), dann das Zeugnis des Johannes nach dem Prolog des Evangeliums, den Briefen und der Apokalypse, das des Petrus, Judas, Jakobus und endlich des Paulus, dem nach der in England fast allgemein herrschenden Ansicht auch der Hebräerbrief zugeschrieben wird, wobei nach einander die Stellen betrachtet werden, in denen Christus als Urheber und Geber geistlicher Segnungen, als Quelle der Autorität und der Wunderkraft der Apostel, als gleich Gott unveränderlich, allwissend, als Herr eines ewigen Königreichs, als Gegenstand religiöser Liebe, Unterwürfigkeit und Anrufung (1 Kor. 1, 2; Röm. 10, 11—14; 2 Kor. 12, 7. 9; Hebr. 1, 6), als mitwirkend bei der Weltschöpfung und Erhaltung, als die Weltvollendung herbeifürend, als unter seinen Benennungen auch den Namen Gott fürend (bei Röm. 9, 5 wird die Beziehung des θεὸς εὐλογητός auf Christus sehr eingehend verteidigt S. 370 ff.; hierher wird auch gerechnet Hebr. 1, 8; 3, 1—5; 2 Thess. 1, 12; Eph. 5, 5; Tit. 2, 13; 1 Tim. 3, 16), und wider als vom Vater unterschieden (1 Kor. 8, 9; 3, 23; 11, 3; 1 Tim. 2, 5—6 u. a.) erscheint. —

Indem Smith hieraus das Resultat gewinnt, daß das Neue Testament Jesum als Eins mit dem Vater „in Willen, Absicht, Tätigkeit und Existenz" bezeuge, ihm göttliches Wesen, göttliche Werke und Ehre zuschreibe, ihn Herr und Gott nenne und ihm dabei doch eine ware Menschheit beilege, zieht er die zwei Linien der Untersuchung, die sich nun als vollkommen übereinstimmend ergeben, in den Schluß zusammen, daß die Person Jesu in ihrer einzigartigen Verbindung der Menschheit und Gottheit der erwartete Welterlöser, der Christ ist.

Dr. Lloyd, der frühere Bischof von Oxford, konnte nicht umhin, dieses Werk eines Dissenters die „beste Schutzschrift, die in England gegenüber den Behauptungen und Entstellungen der modernen Unitarier existire", zu nennen; und wir nehmen keinen Anstand, zu sagen, daß es auch in Deutschland etwas mehr Beachtung verdiente, als ihm seither zu Teil geworden zu sein scheint.

In der zweiten Hälfte seines akademischen Wirkens zog dieser vielseitige Geist, der zu gleicher Zeit über hebräische Sprache, Glaubenslehre, Exegese, Ethik, biblische Antiquitäten, biblische Kritik, Kirchengeschichte, Pastoralia und einige Zweige der Mathematik und Naturwissenschaften Vorlesungen halten konnte, auch das neu erwachende Studium der Geologie in den Kreis seiner Beschäftigung, um die von ihr ausgehenden, immer lauter werdenden Angriffe auf die hl. Schrift einer selbständigen Prüfung unterwerfen zu können (s. Memoirs S. 406 ff.). Auch diese Studien haben eine schöne Frucht getragen. Als ihm im Jare 1839 das Korpus der Kongregationalisten, das alljärlich einen seiner hervorragendsten Theologen eine Reihe öffentlicher, nachher dem Drucke zu übergebender Vorlesungen über einen theologischen Gegenstand („the Congregational Lecture" genannt) halten läßt, die Übernahme der „lecture" für dieses Jar übertrug, wälte er zu seinem Gegenstande: Offenbarung und Geologie oder das Verhältnis der heil. Schrift zu einigen Teilen der geologischen Wissenschaft". Hieraus entstand das ziemliches Aufsehen erregende, bald (1848) schon in vierter Auflage erscheinende Werk: „On the Relation between the Holy Scriptures and some parts of Geological Science." In dieser Schrift hat es zum ersten Mal ein englischer Theologe gewagt, die von der geologischen Wissenschaft ans Licht geförderten Tatsachen vollständig zuzugeben, zugleich aber auch gesucht, ihr wares Verhältnis zum mosaischen Bericht, d. h. ihre Übereinstimmung mit demselben, nachzuweisen. Er sucht nämlich darin, und zwar mit sehr beachtenswerten Gründen, zu beweisen, daß die gewönlich in der Schrift gefundene Ansicht von einer erst neueren Erschaffung der Welt, von einem vorhergehenden allgemeinen Chaos, das die Erde bedeckt habe, von einer Erschaffung himmlischer Weltkörper nach der der Erde, ferner die Ableitung aller Vegetabilien und Tiere von einem einzigen Schöpfungscentrum, die Ansicht, daß die niedere Tierwelt vor dem Falle des Menschen dem Tode nicht unterworfen gewesen sei, endlich die Ansicht einer geographisch universellen Sündflut nicht mit genügenden Gründen von Seiten der geologischen Wissenschaft gestützt werden könne; dagegen sucht er die Annahme einer präadamitischen Schöpfung, in der bereits Leben und Tod herrschte, und

auf die ein nur einen Teil der Erde berürendes Chaos, sodann in den sechs Schöpfungstagen (jeden von ungefär 24 Stunden) eine partielle, auf eine bestimmte Erdgegend beschränkte Neubildung, und weiterhin eine nur auf alle Wonsitze der Menschen sich erstreckende, anthropologisch, nicht aber geographisch universelle Sündflut folgte, als ebenso von den Resultaten der geologischen Forschung geboten, wie mit der heiligen Schrift übereinstimmend nachzuweisen. Diese vom heutigen Stand der Geologie freilich zum teil überholte Schrift wurde der Banbrecher für viele späteren Untersuchungen, die vom biblischen Gesichtspunkte aus über diese Fragen in England angestellt wurden.

Ein überaus gewissenhafter, allezeit mit Ruhe und Unbefangenheit die Argumente des Gegners würdigenden Kritiker, war Smith mit seinem besonnenen, milden und dabei doch entschiedenen Urteil (vgl. z. B. in der Dissentersfrage seine entschiedene Verteidigung der Nonkonformität gegenüber der englischen Statskirche in dem „essay on the duty of Christians to enter into full communion with Congregational Churches“ von 1796, ferner in „the protestant Dissent vindicated in a letter to the Rev. Sam. Lee, D. D.“, 2. Ausgabe 1835, und „the Protestant Dissent further vindicated — in a rejoinder to Dr. Lee“, 1835, dabei aber auch seine Milde und Verträglichkeit gegenüber den anderen evangelischen Denominationen in der Predigt „on the temper to be cultivated by Christians of different Denominations towards each other“, 2. Ausg. 1835), mit der Gründlichkeit seines nach und nach eine erstaunlich große Sphäre des Wissens bemeisternden Forschungstriebes (in Betreff der Gründlichkeit seiner klassischen und philologischen Studien vergleiche sein „Manual of Latin Grammar“, 2. Ausg. 1816), mit seinem daraus entspringenden universellen Blick und seiner liberalen Anschauungsweise eine warhaft woltuende Erscheinung, wie sie unter den englischen Theologen uns nicht zu häufig begegnet, hochverehrt und geliebt von den Studenten, die ihn oft nur „the blessed Doctor“ nannten, auf der Kanzel jedoch bei seiner für ein englisches Publikum zu l e h r h a f t e n, ruhigen, nie gewaltsam auf das Gefül einstürmenden, aber einer genauen Texterklärung sich befleißigenden, die Sache erschöpfenden und wolgeordneten Predigtweise nicht sehr populär. Seine Gebete dagegen waren so ergreifend, dass man den Eindruck bekam, „er denke nicht bloß an Gott, sondern er sehe ihn“. Unter seinen gedruckten Predigten und sonstigen kleineren, meist apologetischen Schriften nennen wir besonders: „The Apostolic Ministry compared with the pretensions of spurious religion and false philosophy“, a Sermon 1810; „the celebration of the Lords supper every Lords day“; „the adoration of our Lord Jesus Christ vindicated from the Charge of Idolatry“, a Sermon 1811; „the guilt of neglecting the Knowledge of Christ“; „the means of ascertaining the truth of religious sentiments“; „four discourses on the sacrifice and priesthood of Jesus Christ“, 4. Ausgabe 1859; „Answer to a printed paper entitled: Manifesto of the Christian evidence Society“, 2. Ausg. 1830; „Principles of interpretation as applied to the prophecies of Scripture“, a Sermon, 2. Ausg. 1831; „on the personality and divinity of the Holy Spirit“, a Sermon 1831; „on Church Discipline, according to the authority of Christ“, 1831; „on the reasons of the Protestant Religion — adapted to the Popish aggression of 1850, 2. Ausg. 1851; „The Mosaic account of the Creation and the Deluge, illustrated by the discoveries of modern science“, 1837.

Am 5. Februar 1851 entschlief der 76jährige taub gewordene Greis, der erst wenige Monate zuvor seine Ämter niedergelegt hatte, sanft im Glauben an seinen Herrn, für dessen göttliche Verehrung er so geschickt, so ausdauernd und doch so demütig gestritten hatte. Der Abney-Park-Kirchhof (Norden Londons) empfing die Gebeine dieser anima pia et candida. Nach seinem Tode erschienen noch seine „Theological lectures“ (ein brauchbares Handbuch für Studenten), herausg. von W. Farrer 1854 und seitdem öfters. **Christlieb.**

Socin und der Socinianismus. Die Reformation des 16. Jarhunderts mant uns an ein Schiff, das, sowie es die Anker gelichtet und den Hafen

verlassen hat, auf gefarvolle Stellen geraten ist; es muſs mitten durch Klippen hindurchfaren und ist in Gefar, durch einen Anstoß sei es nach der einen, sei es nach der andern Seite hin zu zerschellen. Auf der einen Seite erscheinen die neu entstandenen Kirchen von den Anabaptisten bedroht, auf der anderen von den Antitrinitariern. Der letzteren traten —, von jenen frühesten, zugleich auch anabaptistisch gerichteten Widersachern der Dreieinigkeitslehre wie Denk, Hetzer, Kautz rc. an bis zu Servet und dessen nächsten Nachfolgern (Gentilis, Blandrata, Alciati rc.) eine beträchtliche Zal hervor, denen es jedoch fürs Erste noch an jeder festeren einheitlichen Organisation mangelte. Auch der ältere Socin (Lelio Sozzini) —, geb. zu Siena 1525, gest. 1562 zu Zürich (nach einem unruhigen Wanderleben, das ihn seit 1547 in widerholte Berürungen mit den Vorkämpfern der Reformation in Zürich [Bullinger], Genf [Calvin], Wittenberg [Melanchthon] gebracht und ihn u. a. auch zweimal [1556 und 1558] nach Polen gefürt hatte), gehörte zu diesen noch isolirt stehenden, auf Sammlung einer Gemeinde ihrer Glaubensgenossen nicht ausgehenden Antitrinitariern. Wird der Name der socinianischen Partei zuweilen mit auch von ihm hergeleitet, so geschieht das mit Unrecht oder wenigstens ungenauer Weise. Begründer der großen Antitrinitariersekte, die man als Socinianer oder ältere (polnisch-siebenbürgische) Unitarier vom modernen (englischen und amerikanischen) Unitariertum unterscheidet, wurde erst Lelios Neffe Faustus Socinus, über dessen Schicksale und Lehrwirken jetzt vor allem näher zu handeln ist.

Fausto Sozzini, geb. 1539 in Siena als Lelios Bruderson, von mütterlicher Seite mit dem berühmten Geschlechte der Piccolomini verwandt, wurde frühe zur Waise und genoſs eine nachlässige Jugendbildung bei ziemlich mangelhaftem Unterricht, den sein heller Verstand nie ganz zu ersetzen vermochte. Dem Beispiele der Anen und insbesondere auch seines Oheims Lelio folgend, widmete er sich anfangs der Rechtswissenschaft, beschäftigte sich aber daneben mit religiösen und theologischen Fragen. Der Unterricht in theologischen Dingen, den er genoſs, nachdem er zu einiger Urteilsfähigkeit gelangt war, war antirömisch nach seinem eigenen Geständnis. Es scheint aber dieser Unterricht hauptsächlich oder fast ausschließlich in den Belehrungen bestanden zu haben, die er von seinem Oheim Lelio, sei es durch Briefe, sei es bei persönlicher Anwesenheit, empfing. Denn Lelio erkannte frühe den Geist, der sich in seinem Neffen regte, und sagte oftmals, dieser werde sein angefangenes Werk zur Vollendung füren. Bei Anlaſs der Verfolgung, die 1559 über seine Familie einbrach, begab sich Faustus nach Lyon und nach dreijärigem Aufenthalte daselbst nach Zürich, um die Papiere seines daselbst verstorbenen Oheims in Sicherheit zu bringen, sie zu studiren, sich in die darin niedergelegten Anschauungen hineinzuleben; es waren wenig zusammenhängende Abhandlungen, viele einzelne Notizen (parvula ab ipso conscripta, multa annotata, Fock S. 161). Da aber der Inhalt mit dem, was von Anfang an in des Faustus Geiste sich geregt, übereinstimmte, wurde er so in der eingeschlagenen Richtung befestigt und seine Überzeugungen rundeten sich zu einem Ganzen ab. Er rühmte daher, außer der heil. Schrift nur seinen Oheim zum Lehrer gehabt zu haben, so daſs man ihn (mit mehr Recht als neuerdings einen gewissen anderen) den Neffen als Onkel nennen dürfte.

Damals begann er seine litterarische Tätigkeit mit der Explicatio primae partis primi capitis Evang. Joa. 1562, welche anonym erschien und damals von Vielen dem Lelio zugeschrieben wurde; schon sie kann als eine Art Programm des Antitrinitarismus gelten. Faustus kehrte hierauf in sein Vaterland zurück und verbrachte 12 Jare (1562—1574) am Hofe des Grozherzogs Franz von Medici in Florenz, durch Ämter und Ehren ausgezeichnet, dabei freilich versunken in die Zerstreuungen des Weltlebens, wie er sich selbst dessen anklagt. In der Tat verfaſste er in dieser langen Zeit nur eine einzige kleinere Abhandlung theologischen Inhalts: De S. S. Script. autoritate. Endlich konnte er das Hofleben nebst den vielerlei Hemmungen, die es seinem theologischen Drange auferlegte, nicht mehr ertragen. One seine Entlassung vom Großherzog zu nehmen, wol aus Besorgnis, sie nicht zu erhalten, verließ er Florenz und Italien und wider-

stand allen noch so freundlichen Einladungen des freisinnigen Fürsten zur Rückkehr. Die nächsten 4 Jare (1574—1578) verlebte er meist in Basel, beschäftigt mit der Ausbildung seines Systems und mit der praktischen Bewärung und Ausbreitung desselben in Unterredungen und Disputationen. So entstanden zwei seiner bedeutendsten Schriften: „De Jesu Christo Servatore" gegen den französischen ref. Geistlichen Covet, und „De statu primi hominis ante lapsum" gegen den Florentiner Pucci. Unter solchen Beschäftigungen traf ihn Blandratas Einladung nach Siebenbürgen zur Bekämpfung des dortigen Nonadoranten Franz Davidis (vgl. u.). Seine Disputationen mit diesem hartnäckigen Gegner der Anbetungswürdigkeit Jesu blieben one Erfolg; an dem grausamen Verfaren gegen ihn (s. u.) hat er keinen Anteil gehabt, obschon er erklärte, dass diejenigen, welche, wie Davidis, die göttliche Verehrung Christi verwarfen, des christlichen Namens unwürdig seien. Der über diese Sache entstandene Hader, sowie eine damals in Siebenbürgen ausgebrochene Pest bewogen ihn schon 1579, dieses Land zu verlassen. Er begab sich sofort nach Polen, wo seit seines Oheims doppelter Anwesenheit der Name Socin einen guten Klang hatte. Fortan war er bis an sein Ende im Jare 1604 unablässig bemüht, die verschiedenen auseinanderstrebenden Parteien der dasigen Unitarier in Eine Gemeinschaft zu vereinigen.

Vorerst freilich schien keine Hoffnung vorhanden, dass seine Bemühungen Erfolg haben würden. In Krakau, wo er sich niederließ und vier Jare verweilte, meldete er sich vergeblich zur Aufnahme in den Verein der Unitarier und zur Zulassung zu ihrer Kommunion. Das Haupthindernis bestand darin, dass Socin sich entschieden weigerte, sich einer neuen Taufe zu unterziehen. Die Widertaufe wurde nämlich von allen Eintretenden verlangt nnd niemand one dieselbe zum Abendmale zugelassen. Faustus missbilligte zwar die Kindertaufe, meinte aber, dass nur die von anderen Religionen zum Christentum Übertretenden getauft werden sollten. Wenigstens solle es Jedem, der schon einmal die Taufe empfangen, freistehen, ob er sich wider taufen lassen wolle, oder nicht. Mit jener anabaptistischen Richtung hing der Grundsatz zusammen, dass es dem Christen verboten sei, obrigkeitliche Ämter zu bekleiden, Prozesse zu füren und Kriegsdienste zu leisten, welchen Grundsätzen manche Unitarier huldigten und welchen Socinus nicht zustimmte. Andere Differenzen betrafen dogmatische Punkte und traten weniger in den Vordergrund; so der Gegensatz zwischen den eine reale persönliche Präexistenz Christi behauptenden Arianern oder Farnovianern (Anhänger des Stanislaus Farnovski) und den dieselbe leugnenden übrigen Unitariern; nicht minder die Kontroverse wider eine Partei von Chiliasten (Millennariern) unter Budzinski, Gregor Pauli ꝛc., sowie endlich die wider den auch in Polen damals noch stark verbreiteten Nonadorantismus unter Christian Franken, Jak. Paläologus, Simon Budney oder Budneus (in Litthauen, Fürer der dort verbreiteten Partei der Budneisten) u. a. Vgl. das weiterhin unten Mitzuteilende.

Leicht hätte ein anderer Charakter durch diese Schwierigkeiten sich abschrecken und von einer solchen Gemeinschaft gänzlich entfremden lassen. Socinus wurde aber gerade um so mehr gereizt, sich der Gemeinschaft, die ihn verstoßen, zu nähern und ihr seine Grundsätze einzuflößen. Es erklärt sich das einesteils aus der Festigkeit seines Charakters, andernteils aus seiner Überzeugung, dass die unitarische Gemeinschaft, ungeachtet sie damals noch vielerlei ihm unsympathische Elemente in sich schloss, doch die einzige religiöse Gemeinschaft sei, an die er sich anschließen könne. So verwendete er denn alle seine Kraft darauf, den Unitarismus zu heben, nach seinem Sinne zu einigen und zu verteidigen — in Wort und Schrift auf Synoden und in besonderen Unterredungen, sowie in einer Reihe von Schriften. Er wurde die Hauptstütze desselben, und schon dies musste wesentlich dazu beitragen, dass seine besonderen Ansichten Eingang fanden. Am Abende seines Lebens hatte er die Genugtuung, zu sehen, dass in den Hauptpunkten eine Einigkeit gewonnen war. Seine Ansicht von der Taufe erhielt 1603 auf der Synode von Rakow den Sieg. Damit war die anabaptistische Richtung ausgemerzt. Auch in jenen dogmatischen Punkten hatte Socinus die

Mehrzal seiner Gegner zu seiner Ansicht bekehrt oder doch zum Schweigen gebracht.

Aus dem Privatleben des Mannes ist noch dieses anzufüren, dass er 1583 Krakau verließ aus Furcht vor Verfolgung von Seite des Königs Stephan Bathory. Auf den Rat des Dudith, mit dem er in freundschaftlicher Verbindung stand, siedelte er sich in einem Dorfe nahe bei Krakau, Pawlikowice, an und heiratete daselbst die Tochter des adeligen Dorfbesitzers Christoph Morsztyn; seine Verbindung mit dieser angesehenen Familie diente dazu, seinen Einfluss auf die polnischen Adeligen zu erhöhen. Dazu trug aber auch seine liebenswürdige Persönlichkeit, der feine Anstand seiner Manieren bei. Er verlor um diese Zeit seine Güter in Italien. Dieser Schlag war für ihn um so empfindlicher, als er den Ertrag derselben auch auf Besoldung von Abschreibern verwendete; fortan musste er selbst seine Bücher abschreiben, wenn er sie für seine zalreichen Freunde vervielfältigen wollte, one zum Druck zu rekurriren. In den Jaren 1585 und 1587 kam er nach Krakau zurück. Im Jare 1588 besuchte er die Synode zu Brzesc in Litthauen, wo er seinen Einfluss auf die Unitarier dauernd befestigte. An Misshandlungen fehlte es nicht, zuerst 1594 durch eine Truppe Militär, dann 1598 am Himmelfartsfeste, wo er, krank und bettlägerig, von Krakauer Studenten, die durch römische Priester fanatisirt worden waren, aus dem Bette geworfen, halb nackt durch die Stadt geschleppt und blutig geschlagen wurde und nur mit genauer Not durch Vermittelung eines Professors der Universität, Martin Vadovita, der ihn in sein Haus aufnahm, dem Tode der Ertränkung entgehen konnte. Mit großer Standhaftigkeit trug er diese Verfolgung. „Ich widerrufe nicht, rief er der ihm misshandelnden Rotte zu; der ich gewesen bin, bin ich und werde ich sein durch die Gnade des Herrn Jesu Christi bis zu meinem letzten Athemzuge. Tut ihr, was Gott euch zu tun gestattet!" Wärend des Tumultes waren alle Papiere, Schriften und Bücher Socins, die man in seiner Wonung gefunden, auf dem Marktplatz verbrannt worden. Bis zu seinem Tode im Jare 1604 lebte er nun wider außerhalb Krakaus in einem benachbarten Dorfe Luclawice, dessen Besitzer ihn beherbergte. Sämtliche Werke des Mannes sind gesammelt in T. I und II der von seinem Enkel Wiszowaty 1656 ff. herausgegebenen Bibliotheca fratrum Polonorum, auch unter dem bes. Titel: Fausti Senensis opera omnia in duos Tomos distincta. Es sind darunter Schrifterklärungen, polemische Schriften gegen Katholiken, Protestanten und Unitarier, positiv-dogmatische Schriften, darunter als bedeutendste 1) die Praelectiones theologiae, 2) die Christianae religionis brevissima Institutio per interrogationes et responsiones, quam Catechismum vulgo vocant, sowie 3) ein Fragmentum Catechismi prioris F. L. S. qui periit in Cracoviensi rerum ejus direptione.

Unmittelbar nach seinem Tode erschien der von ihm vorbereitete Rakowsche (Rakauer) Katechismus, das Hauptsymbol der Socinianer. Socin war nebst einem anderen Unitarier, Statorius, beauftragt worden, eine neue verbesserte Ausgabe des älteren Katechismus von 1574 zu besorgen (s. Fock a. a. O. S. 152). Beide Männer wollten aber eine selbständige Arbeit. Faustus schrieb die oben angegebene Institutio, deren Vollendung durch seinen Tod unterbrochen wurde. Nachdem auch Statorius, der sich nach Socins Tode mit der Sache beschäftigte, gestorben war, wurde die Arbeit von Valentin Schmalz, Hieronymus Moskorzowski und Völkel zu Ende gefürt, auf Grund der Schriftens Socins. So erschien 1605 der genannte Katechismus in polnischer Sprache. Im Jare 1608 erschien eine deutsche Ausgabe des größeren Katechismus, 1609 eine lateinische, von Moskorzowski verfasste und mit Zusätzen bereicherte, Jakob I. von England gewidmete Ausgabe unter dem charakteristischen Titel: Catechesis ecclesiarum, quae in Regno Poloniae, m. ducatu Lithuaniae etc. affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J. Christi esse illum verum Deum Israelis, hominem autem illum, Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur — neuerdings gewönlich kurz als Catech. Racoviensis citirt (vergl. über ihn: J. A. Schmidt, De catechesi Racov., Helmstad. 1707; Köcher, Katechet. Gesch. der

Waldenser, böhm. Brüder &c., Jena 1768). — Eine zweite lateinische Ausgabe erschien 1665 zu Amsterdam, mit Verbesserungen und Zusätzen von Joh. Crell und Joh. Schlichting, warscheinlich von Wiszowaty und Stegmann besorgt. Eine 3. und 4. Ausgabe erschienen gleichfalls in Amsterdam 1680 und 1684, wovon besonders die letztere vieles Eigentümliche bietet. Nach der Ausgabe von 1609 besorgte Oeder eine neue, mit lutherisch-orthodoxer Widerlegung begleitete Edition 1793, Frankf. a. M. und Leipzig. Bei der unten zu bietenden Skizze des socinianischen Lehrbegriffs werden wir vorzugsweise die Ausgabe von 1609 zugrundlegen.

Bis zum Tode Socins hatte der Unitarismus in Polen einen bedeutenden Aufschwung gewonnen. Es gab viele socinianische Gemeinden, die freilich an Mitgliedern nicht stark waren; den fast ausschließlichen Bestandteil bildete der Adel, der sich damals durch humanistische Bildung auszeichnete. Fast alle diese Gemeinden besaßen mehr oder minder bedeutende Schulen. Die bedeutendste Gemeinde und Schule war die von Rakow im Palatinat Sendomir. Die Stadt war urspünglich von einem Reformirten, Joh. Sieninski, Kastellan von Zarnow, im Jare 1569 gegründet worden. Sie hob sich bald und viele Socinianer siedelten sich daselbst an, besonders seitdem Jakob Sieninski, der Son des Begründers, zum Socinianismus übertrat (1600) und daselbst eine Schule, Gymnasium bonarum artium (nach Sands Ausdruck), gründete, in deren höheren Klassen philosophischer und theologischer Unterricht erteilt wurde, sodaſs die künftigen Geistlichen darin die Vorbildung zu ihrem Amte erhalten konnten. Mit dieser Hochschule war eine von Krakau dahin verpflanzte Buchdruckerei verbunden, worin fast alle Hauptschriften der polnischen Socinianer gedruckt wurden. Die Schule stand unter der Aufsicht und dem Schutze der angesehensten Edelleute, welche für das Wol des „sarmatischen Athens“ die eifrigste Sorge trugen. Die Anstalt erhielt daher bald einen außerordentlichen, weit über die Grenzen Polens und der Partei reichenden Ruf. In ihrer Blütezeit zälte sie an tausend Schüler, unter ihnen fast dreihundert Söne adeliger Eltern. Evangelische und Katholiken studirten in Rakow neben Anabaptisten und Unitariern, one Unterschied der Konfessionen und des Standes, Alle durch musterhafte, strenge Disziplin verbunden. Die Bedeutung Rakows wurde noch gehoben durch die Generalsynode der Socinianer, die sich daselbst alljärlich auf die Dauer von acht bis vierzehn Tagen versammelte, zusammengesetzt aus sämtlichen Geistlichen, Ältesten und Diakonen der verschiedenen Gemeinden. Sie beschäftigten sich mit allen Angelegenheiten und Fragen, welche die äußeren und inneren Verhältnisse der Gemeinden betrafen; neben den Generalsynoden und unter ihnen standen die Partikularsynoden, gebildet aus den Geistlichen, Ältesten und Diakonen eines gewissen Distrikts. Diese wolorganisirte Kirchenverfassung trug viel zur Hebung und Festigung des Gemeindelebens bei.

Was aber noch wesentlicher die Blüte des Socinianismus fördern half, waren die vielen ausgezeichneten Geistlichen, Theologen und Gelehrten, die aus der Rakower Schule hervorgingen oder auf dieselbe einwirkten. — Der schon genannte Valentin Schmalz, geboren in Gotha 1572, 1591 in Straßburg, wo er studirte, durch Woidowski für den Unitarismus gewonnen, dann nach Polen übergesiedelt, wo er die Taufe nochmals empfing und zuerst Rektor der Schule zu Szmigel, dann 1598 Prediger in Lublin, endlich 1605 Prediger und Lehrer in Rakow wurde († 1622), gehört zu den eifrigsten und tätigsten Beförderern des Unitarismus. Im Interesse desselben machte er viele Reisen und schrieb im ganzen 52 Schriften, die eine heftige Polemik atmen und worunter die bedeutendsten eine über die Gottheit Christi sowie die gegen den Wittenberger Professor Franz gerichteten sind. Der ebenfalls schon genannte Johann Völkel, geb. in Grimma, trat nach Vollendung seiner Studien in Wittenberg zum Socinianismus über 1585, wobei er sich wider taufen ließ, wurde Rektor der Schule in Wengrow, bald darauf Prediger der Gemeinde Phillippow in Litthauen, später in Szmigel. Er starb, nachdem er wegen Widersetzlichkeit von der allgemeinen Synode für kurze Zeit suspendirt gewesen war, im Jare 1618. Er hatte, als zeitweiliger Amanuensis Socins,

sich dessen Zutrauen und Liebe in besonders hohem Grade erworben und erhalten. Sein Hauptwerk: „De vera religione", eine systematische Darstellung des Socinianischen Lehrbegriffs, hat in seiner Partei ein fast symbolisches Ansehen erlangt (nach seinem Tode von Joh. Crell herausgegeben, Rakow 1630, und vervollständigt durch die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften). — Christoph Ostorodt, geb. in Goslar, Son des dortigen Predigers, studirte in Königsberg, ward darauf Rektor der Schule in Suchow in Pommern an der polnischen Grenze. Hier trat er in Verbindung mit Unitariern und wurde 1585 nach Empfang der Taufe in ihre Gemeinschaft aufgenommen. Er verlor so seine Stelle in Suchow und flüchtete mit Mutter und Bruder, die er für seinen Glauben gewonnen, nach Polen, wo er sich bald große Achtung erwarb. Er war eine zeitlang Prediger in Rakow und starb 1611 als Prediger der Gemeinde Buskow bei Danzig. In ihm regte sich vorzugsweise stark das anabaptistische Element des Unitarismus: Kriegfürung, Bekleidung, öffentliche Ämter, Rechtssachen, Eidesleistung, Reichtum, das alles war ihm ein Greuel. Heftig bekämpfte er die Schriften, worin das alles als mit dem Christentum vereinbar dargestellt wurde, selbst wenn dieselben die Approbation der Socinianischen Generalsynode erhalten hatten. So stritt er auch heftig wider Valentin Schmalz, der behauptet hatte, daſs nicht alle Vorschriften Christi und der Apostel zur Seligkeit nötig seien. Ostorodt war deshalb im Begriffe, aus dem Verbande der socinianischen Gemeinden auszutreten, als ein durch Deputirte der Generalsynode veranstaltetes Kolloquium wenigstens äußerlich den Frieden herstellte, sodaſs Ostorodt wegen seiner Härte und Übereilung um Verzeihung bat. Da er, wie man erst nach seinem Tode erfur, seine Gemeinde gegen die anderen aufgereizt hatte, so bedurfte es neuer Verhandlungen, um den Frieden zu befestigen. Die bedeutendste und bekannteste Schrift Ostorodts ist die „Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion", welche in populärer Darstellung und one Originalität die Sätze Socins reproducirt. — Der gleichfalls schon oben genannte Hieron. Moskorzowski (Moscorovius), seit 1595 zu den Unitariern übergegangen, Begründer und Patron der unitarischen Gemeinde des ihm angehörenden Städtchens Czarkow, gestorben 1625, verfaſste außer jener lateinischen Ausgabe des Rakowschen Katechismus verschiedene polemische Schriften, sowie eine „Apologie der Socinianer", an den poln. König und Senat gerichtet. — Über Adam Goslaw, Andr. Woidowski und einige andere socinianische Theologen derselben Generation vgl. Fock S. 193 f.

In der folgenden Generation der socinianischen Lehrer nimmt durch ausgezeichnete Begabung, tüchtige Bildung und unermüdlichen Fleiß Johann Crell die erste Stelle ein. Geboren in Helmersheim in Franken 1590, erhielt er in Nürnberg seine Vorbildung und studirte seit 1606 auf der Universität Altorf. Hier wurde er durch Professor Soner und den Socinianer Güttich (Gittichius), der daselbst studirte, für den Unitarismus gewonnen. Schon war er Baccalaureus geworden und stand im Begriff, mit der Inspektion der studirenden Jugend betraut zu werden, als man Verdacht gegen ihn schöpfte; denn zu jenem Amte war die Verpflichtung auf die Augustana erforderlich, die Crell nicht leisten konnte, und daher jenes Amt von sich wies. Er entfloh 1612 heimlich aus Altorf nach Polen, wo man ihn mit offenen Armen empfing; 1613 erhielt er in Rakow eine Professur der griechischen Sprache, 1616 das Rektorat über die Schule, 1621 vertauschte er diese Stelle mit dem Amte eines Predigers in Rakow, welches er bis an seinen 1631 erfolgten Tod bekleidete. Crell ist ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller gewesen, seine Werke füllen den 3. und 4. Tomus der Bibliotheca fr. Polon. Es sind biblische Kommentare, zwei Bücher De uno Deo patre (der schärfste socinianische Angriff auf die orthodoxe Trinitätslehre), ferner die Verteidigung der Schrift Socins „de Christo Servatore" gegen Grotius, sowie mehrere Schriften moraltheologischen Inhalts. — Ihm reiht sich würdig an die Seite Jonas Schlichting von Bukowiec (Bauchwitz), dessen Vater schon sich der unitarischen Gemeinde angeschlossen hatte. Er war geboren 1592 und bezog nach Vollendung der Vorbereitungsstudien in Rakow 1616 die Universität Altorf,

wo er jedoch nur mit Mühe Aufnahme fand, infolge der bereits begonnenen Untersuchung, betreffend den daselbst grassirenden Kryptosocianismus. Nach Polen zurückgekehrt, wurde er zuerst Geistlicher in Rakow, unternahm aber bald im Interesse seiner Partei weite Reisen. Im J. 1638 reiste er nach Siebenbürgen, um die Streitigkeiten mit den Nonadoranten beizulegen, aber one Erfolg. Auf Veranlassung eines im J. 1642 verfassten Glaubensbekenntnisses der polnischen Socinianer wurde er 1647 vom Reichstage geächtet und sein Glaubensbekenntnis verbrannt. Im Jare 1658 verließ er Polen und starb 1661 zu Selchow in der Mark. Er hinterließ Kommentare zur Mehrzal der neutestamentl. Schriften, gesammelt in t. IV der Bibl. fr. Polon; ferner jene Konfession von 1642, welche nach und nach ins Polnische, Deutsche, Französische, Holländische übersetzt wurde; auch hat er mehrere apologetische Schriften verfasst. Von besonderer Bedeutung ist sein Werk gegen den Wittenberger Professor Meisner: De trinitate, de moralibus V. et N. Test., itemque de eucharistiae et baptismi ritibus, 1637.

Von den übrigen socinianischen Theologen mögen hier noch folgende erwänt werden: Martin Ruarus, geboren in Krempe in der Südermark 1589, in Altorf, wo er studirte, für den Socinianismus durch Soner gewonnen, darauf in Rakow in die socinianische Gemeinde aufgenommen, nach mehreren Reisen Rektor der Schule in Rakow als Nachfolger von Crell, später in Danzig angesiedelt (1631), wurde von da nach sieben Jaren verwiesen, durfte aber unter der Bedingung bleiben, dass er seine Ansichten nicht verbreitete. Später musste er die Stadt wirklich verlassen und lebte fortan in Straszin nahe bei Danzig. Er nahm 1645 Teil am Kolloquium zu Thorn, wo Calixt, sein Landsmann, ihn vergeblich von seinen Irrtümern zu überzeugen suchte. Er starb 1657, ein Mann von sehr vielseitiger Bildung, der u. a. wichtige Anmerkungen zum Rakowschen Katechismus sowie einen theologisch und geschichtlich interessanten Briefwechsel hinterließ. — Joachim Stegmann, zuerst Pfarrer zu Farland in der Mark, 1626 wegen seiner Hinneigung zum Socinianismus abgesetzt, dann als reformirter Geistlicher in Danzig angestellt, aber auch hier wegen seiner Neigung zum Socinianismus abgesetzt, hierauf Rektor der Schule in Rakow bis 1631, von da an Geistlicher in Klausenburg, wo er 1633 starb. Er schrieb eine Schrift gegen Botsack, Prediger und Rektor in Danzig, der die socinianische Lehre angegriffen hatte, sowie eine über das Kriterium und die Norm der Glaubenskontroversen, als welche Norm er die Vernunft darzutun sucht. — Sein Son, Joach. Stegmann jun., gest. 1678 als Geistlicher der unitarischen Gemeinde in Klausenburg, ist nebst Wiszowaty Verfasser der Vorrede zu den späteren Ausgaben des socinianischen Katechismus; schrieb auch eine „Untersuchung", welche von den beiden über die Trinität disputirenden Parteien Recht habe, eine kurze Demonstration der Warheit der christlichen Religion u. a. — Bedeutender ist Joh. Ludw. von Wolzogen, Freiherr von Neuhäusel, geb. 1599, ursprünglich reformirt; er wanderte aus Österreich nach Polen, trat hier zur unitarischen Gemeinde über, war eine zeitlang in Basel, starb 1661. Als Exeget nimmt er durch seine biblischen Kommentare seine Stelle neben Crell und Schlichting. Er schrieb außerdem ein Compendium religionis christianae und eine scharfe Kritik der Dreieinigkeitslehre. — Samuel Przypkowski, geb. 1592, studirte in Altorf (1614—1616), wurde königl. polnischer Rat, musste mit den übrigen Socinianern um die Mitte des 17. Jarhunderts Polen verlassen und starb als kurfürstl. brandenburgischer Rat 1670. Er schrieb ein Leben des F. Socin, eine Vergleichung des apostolischen Symbols mit dem heutigen, einen Traktat über Gewissensfreiheit und eine Geschichte der unitarischen Kirchen von Polen, die leider verloren gegangen ist. — Andreas Wiszowaty (Wissowatius), von mütterlicher Seite Enkel des F. Socinus, geboren 1608; studirte in Rakow unter Ruarus und Crell, bei welch letzterem er wonte, später in Leiden und Amsterdam, wo er Verbindungen mit Episcopius, Curcelläus (später bei einer Reise nach Frankfurt auch mit Grotius) knüpfte. Nach ausgedehnten Reisen leitete er seit 1643 als Geistlicher verschiedene Gemeinden der Ukraine, Volhyniens und Klein-Polens, bis er 1648 durch den Krieg von dort vertrieben wurde. Nachdem er noch mehrere Gemeinden be-

dient hatte, wurde er 1657 aus Polen verjagt durch dasselbe Edikt, welches die socinianischen Gemeinden dieses Landes überhaupt zugrunde richtete. Er kehrte 1661 nach Polen zurück, um die zurückgebliebenen Religionsgenossen zu trösten. Seitdem lebte er bis 1666 in Mannheim als Geistlicher der aus Polen daselbst angesiedelten Socinianer, später in Amsterdam, wo er 1678 starb. Es werden von ihm 62 Schriften genannt, wovon die bedeutendste den Titel fürt: Religio rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo Tractatus. Außerdem veranstaltete er mehrere Ausgaben des Rakowschen Katechismus und die der Biblioth. fr. Polonorum. — Stanislaus Lubienik oder Lubienicki (der Jüngere), geboren 1623 zu Rakow, nach unruhigem, an Exilen und Verfolgungen reichem Leben gestorben zu Hamburg 1675, erlangte Ruhm durch seine (unvollendet gebliebene) Historia Reformationis Polonicae, in qua tum Reformatorum tam Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis provinciis narrantur; Freistadii (= Amsterdam) 1685 — die wichtigste ältere Geschichtsquelle des polnischen Socinianismus (vgl. Fock I, 209—212). — Noch nennen wir Peter Morskowski (nicht zu verwechseln mit Moskorzowski), einen Schüler Crells, nach einander Prediger an mehreren Gemeinden, Verfasser der Politia ecclesiastica oder socinianischen Agende, geschrieben im Auftrage eines Konvents von Dazwie 1646; sie blieb Manuskript und wurde erst von Oeder 1745 mit Anmerkungen herausgegeben. Sie handelt in drei Büchern: 1) de membris Ecclesiae, 2) de officiis eorum qui regunt Ecclesiam, 3) de modo et ratione omnia Ecclesiae membra in officio continendi.

Der wärend der ersten Jarzehnte des 17. Jarhunderts so kräftig erblühte Socinianismus erlag der katholischen Reaktion, die unter Sigismund III., dem Jesuitenkönig, ihr Haupt erhoben hatte. Unter seiner Regierung wurde schon 1627 die Gemeinde in Lublin, neben Rakow die bedeutendste, durch den von Jesuiten fanatisirten Pöbel vernichtet. Die Jesuiten richteten nun ihr Hauptaugenmerk auf die Rakower Schule. Unter der Regierung des Sones von Sigismund, Wladislaw IV. (seit 1632), bot sich der Anlaß auch zu ihrer Zerstörung. Der König war zwar toleranter als sein Vater und allen Religionsverfolgungen abgeneigt, aber in den Händen der Jesuitenfreunde waren alle hohen Ämter, besonders die Gerichtsstellen. Da geschah es, daß einige mutwillige Zöglinge von Rakow ein hölzernes, außerhalb der Stadt stehendes Kruzifix mit Steinen bewarfen. Sie wurden von den Eltern gehörig gezüchtigt und aus der Schule entlassen. Sogleich richteten die Katholiken eine Anklage gegen die ganze Gemeinschaft der Socinianer. Sieninski, der Grundherr von Rakow, wurde des Verbrechens der beleidigten göttlichen Majestät angeklagt. Alle möglichen Verleumdungen wurden ausgestreut. Der Warschauer Reichstag von 1638 beschäftigte sich mit der Sache und ordnete die Untersuchung an, sich die Entscheidung vorbehaltend. Sie konnte kaum zweifelhaft sein, da die Rakowsche Gemeinde wirklich unschuldig war und der Reichstag zu einem Dritteil aus Protestanten bestand. Aber die jesuitische Partei wußte es dahin zu bringen, daß der Senat, entgegen der Erklärung des Reichstages, der sich die Entscheidung vorbehalten, und one den Angeklagten angehört zu haben, one Zuziehung der Landbotenkammer das Urteil fällte (im J. 1638). Es lautete dahin, daß die Schule von Rakow zerstört, die Kirche den Arianern genommen, die Buchdruckerei aufgehoben, die Geistlichen und Lehrer als infam erklärt und geächtet werden sollten. Zwar widersprachen die meisten protestantischen Landboten, selbst einige katholische, aber one Nachdruck. Die Verletzung der statlich gewärleisteten pax dissidentium beschönigte man mit der Erklärung, daß sich nur auf die Dissidenten in der Religion, nicht auf die über die Religion erstreckte. Der alte Sieninski, dessen eigener katholisch gewordener Son einer der heftigsten Ankläger war, starb bald darauf aus Gram. Bald nach seinem Tode ging Rakow in katholische Hände über, heute ist es ein armseliges Dorf. Mit schlauer Politik setzte die jesuitische Partei ihre Angriffe gegen die Socinianer fort, die wegen ihrer Isolirtheit um so leichter zu unterdrücken waren. Es war aber auf die Unterdrückung aller Dissidenten abgesehen. Unter Wladislav IV. gelang es jener Partei noch, die Kirche und Schule von

Kießlin, die sich aus den Trümmern der Rakowschen gebildet hatte, zu zerstören und die Unitarier von dem Religionsgespräche in Thorn in demselben Jare (1646) auszuschließen.

Unter Johann Kasimir, der früher Jesuit und Kardinal gewesen und der im J. 1648 den Thron Polens bestieg, geschahen im Zusammenhange mit polit. Ereignissen die letzten entscheidenden Schläge wider die unitarischen Gemeinden. Schon im Kosackenkriege, der besonders die südlichen Provinzen des Reiches verwüstete, wurden die daselbst befindlichen socinianischen Gemeinden von den Kosacken versprengt und vernichtet. Die übrigen Socinianer atmeten wider auf, als die Schweden in das Land kamen. Viele ergriffen die Partei des Schwedenkönigs, von dem sie gleich vielen Protestanten und selbst Katholiken Linderung ihrer Leiden hofften. Seitdem wurden sie als Landesverräter angesehen; sie erlitten unsägliche Drangsale und viele von ihnen flüchteten nach Krakau. Mit dem Abzuge der Schweden im Jare 1658 war das Schicksal der Socinianer entschieden. Auf dem Reichstage in Warschau (1658) kam die Sache ihrer Ausweisung zur Verhandlung. Der socinianische Landbote Swanski legte sein Veto ein; dieses Vorrecht, durch eine einzige Stimme den Beschluss des ganzen Reichstags aufzuhalten, war 1652 zum erstenmale in Anwendung gekommen; jetzt setzte man sich darüber hinweg. So kam der Beschluss zu Stande, dass das Bekenntnis und die Förderung des „Arianismus" bei Lebensstrafe verboten und den Beamten die Vollziehung des Beschlusses bei Verlust ihrer Stellen geboten wurde. Der Termin von drei Jaren, den der König anfänglich den Socinianern gewärt hatte, damit sie ihre Güter veräußern könnten, wurde bald auf zwei Jare beschränkt. Vergeblich blieben die Proteste seitens Kurbrandenburgs und der Schweden. Viele Socinianer wanderten aus nach verschiedenen Gegenden und unter mancherlei Drangsalen, viele wurden katholisch, viele blieben dem Vaterlande und ihrem Glauben getreu, heimlich beschützt von Katholiken und Protestanten, worauf 1661 ein neues Edikt die Befolgung der gegen jene erlassenen Gesetze einschärfte. Die Juden, die man nicht entbehren konnte, blieben dagegen unangefochten, bald aber kam die Reihe an die übrigen Protestanten; das Blutbad von Thorn im Jare 1725 war die Folge der Erstarkung des jesuitischen Katholizismus.

Die weitere Entwickelung des Socinianismus fürt uns zunächst nach Deutschland, das demselben schon mehrere eifrige Bekenner geliefert und in der Person von Professor Soner in Altorf einen sehr einflussreichen Beförderer gewärt hatte.

Ernst Soner hatte in Leyden, wo er 1597 und 1598 studirte, die Bekanntschaft Ostorodts und Woidowskis gemacht, war durch sie für den Socianismus gewonnen worden, hatte seitdem enge Verbindungen mit den Häuptern desselben in Polen angeknüpft und suchte seit seiner Anstellung als Professor der Medizin und Physik heimlich für sein Bekenntnis zu wirken. Der Ruf, den er unter den Socinianern genoss, zog eine große Anzal derselben aus Siebenbürgen, Ungarn und Polen nach Altorf. Er prägte ihnen in philosophischen Privatissima seine Ansichten ein und gewann einige seiner nichtsocinianischen Zuhörer für diese Lehre, so Crell und Ruarus. Er wusste so geschickt zu dissimuliren, dass er bis zu seinem Tode 1612 im unangefochtenen Rufe der Orthodoxie blieb. Unter seinen Schriften ist hauptsächlich zu nennen eine Abhandlung über die Ewigkeit der Höllenstrafen. Erst einige Zeit nach Soners Tode ward zum großen Erstaunen des deutschen Publikums der Herd des Socinianismus in Altorf entdeckt. Der Rat zu Nürnberg, zu dessen Gebiet die Universität gehörte, inquirirte die Studenten; manche widerriefen, andere wurden verbannt, die Polen wurden ausgewiesen, die socinianischen Schriften, denen man habhaft werden konnte, verbrannt. Man wurde aufmerksam auf die Verbreitung socinianischer Ansichten; es erschienen mehrere polemische Schriften gegen sie, von Balduin, Scherzer, Schomer, Abr. Calov. Unterdessen hatte eine Abteilung der polnischen Exulanten in Schlesien ein Unterkommen gefunden in den polnischen Fürstentümern Oppeln und Ratibor und im Gebiete des Herzogs von Brieg, wozu Kreuzburg gehörte. Diese Exulanten hielten in Kreuzburg zwei Synoden 1661 und 1663. Die erste erließ

ein Zirkularschreiben, welches die ungerechte Vertreibung schilderte und die gegen die Socinianer erhobenen Beschuldigungen zu widerlegen suchte; die zweite sandte Wiszowaty und den jüngeren Stegmann nach der Pfalz, um den Verbannten dort einen sicheren Aufenthalt auszuwirken. Es war Hoffnung dazu vorhanden, weil man bei der Entvölkerung des Landes durch den Krieg nicht mehr so streng mit den Antitrinitariern verfaren mochte, wie Kurfürst Friedrich III., der 1572 einen Antitrinitarier hatte enthaupten lassen. Kurfürst Karl Ludwig gewärte den polnischen Exulanten einen Aufenthalt in Mannheim. Wenn sie nicht gesucht hätten, ihre Ansichten zu verbreiten, so würde man sie gewiss in Ruhe gelassen haben. Da sie aber durch Schrift und Wort Proselytismus trieben, so wurde ihnen das verboten und bald verloren sie auch ihre Aussicht auf Erlaubnis zu fernerem Aufenthalte. Sie verließen daher 1666 das Land wider und zerstreuten sich nach verschiedenen Ländern, Holland, Preußen, Schlesien, nach der Mark. Hier bildeten sich einige socinianische Gemeinden; in einer derselben, Königswalde bei Frankfurt a. O., war Samuel Crell, Enkel des Joh. Crell, Geistlicher. Samuel Crell, geb. 1660, wurde zuerst von seinem Vater unterrichtet, studirte darauf im arminianischen Gymnasium von Amsterdam 1680 und wurde später Geistlicher in Königswalde. Er verließ die Gemeinde in der letzten Zeit seines Lebens und starb 1747 in Amsterdam. In der Erlösungslehre neigte er zum arminianischen Lehrbegriffe. In mehreren Schriften suchte er zu beweisen, dass die trinitarische Ansicht der vornicänischen Kirchenlehrer verschieden gewesen sei von denen, die nach der Synode von Nicäa gekommen. Sodann schrieb er eine Abhandlung über den ersten Adam (1726) und eine unter dem Namen Artemonius über den Prolog des 4. Evang., worin er unter Vergeudung vielen gelehrten Scharfsinnes das Gefälschtsein des Textes dieses Abschnittes zu erweitern suchte (s. dagegen d. Schrift von Joh. Phil. Lavater, Anti-Artemonius s. initium evangelii S. Joannis vindicatum, Norimb. 1785). Früher (1716) hatte Crell auch ein Glaubensbekenntnis seiner Sekte in deutscher Sprache herausgegeben, welches damals die preußischen Unitarier dem Kurfürsten überreichten. Mit dem Tode Samuel Crells verschwand in der Mark der Unitarismus.

Aber nicht in den übrigen Gebieten der preußischen Monarchie. In den letzter Dezennien des 16. Jarhunderts verbreitete sich der Socinianismus in gewisse Gebiete des brandenburgischen Preußens, sodass Markgraf Herzog Georg Friedrich es nötig fand, ein Mandat gegen die Widertäufer (solche waren die damaligen Unitarier) und Sakramentirer, zu erlassen. In der Nähe von Danzig, Buskow und Straszin bildeten sich socinianische Gemeinden. In Danzig hielten sich viele und zum Teil sehr bedeutende Socinianer kürzere oder längere Zeit auf. Es wurden zu ihrer Vertreibung vom Stadtmagistrat eigene Edikte erlassen. Um dieselbe Zeit (1640) befahl der Kurfürst Georg Wilhelm auf Andringen der preußischen Stände aufs schärfste, über die Vertreibung der Antitrinitarier, Socinianer, Photinianer zu wachen. Anders gestalteten sich die Verhältnisse unter der Regierung des großen Kurfürsten, welche 1640 ihren Anfang nahm. Er hatte den Grundsatz der Duldung, womit sich die Absicht verband, sein Land zu bevölkern. Von gleicher Gesinnung war sein Statthalter in Preußen, Fürst Boguslav-Radziwil beseelt. So wurde also jenem Edikte des verstorbenen Kurfürsten weiter keine Folge gegeben und die Socinianer siedelten sich in den Ämtern Lyk, Rhein und Johannisburg an, doch one das Recht, Grundbesitz zu erwerben. Seitdem entstanden Konflikte zwischen den Ständen, welche auf Austreibung der Socinianer bestanden, und der Regierung, die ihnen Schutz gewärte und öfter zum Schein ein Edikt gegen sie erließ, das sie nicht in Ausfürung brachte. Im Jare 1665 hielten die Socinianer sogar eine Synode zu Johannisburg; doch lebten sie in beständiger Unsicherheit. Um deswillen übergaben sie 1666 dem Kurfürsten eine von jenem Sam. Przypkowski verfasste Apologie, worin sie den Grundsatz aussprachen, dass es der Obrigkeit nicht zukomme, die Gewissensfreiheit zu beeinträchtigen; bald darauf übergaben sie ihm auch jenes oben erwänte, von Sam. Crell deutsch herausgegebene Glaubensbekenntnis, dessen Verfasser unbekannt ist. Im Jare 1670 erwirkten aber die Stände ein Reskript, welches die Vertreibung

der Socinianer in nahe Aussicht stellte; sie gaben dem Kurfürsten eine Supplikation ein, dieser ließ sie den Ständen vorhalten, „ob sie etwa auf andere Gedanken kommen möchten“. Da zugleich der König von Polen für sie intercedirte, wurde der Sturm beschwichtigt, aber immer aufs neue widerholten die Stände ihre Anträge auf Austreibung, so 1679 und 1721, 1729 unter Friedrich Wilhelm I. Die Socinianer erhielten sich in kümmerlichen Verhältnissen und in sehr kleiner Zal bis in dieses Jarhundert hinein; eigentliche Gemeinden gab es nur in Rutow und Andreaswalde, zweien Dörfern im Oletzkoer Kreise. Jene ging nach der Mitte des 18. Jarh.'s, diese zu Anfang dieses Jarhunderts ein. Im J. 1833 gab es in Preußen nur noch zwei alte Männer als Socinianer, wovon der eine Schlichting hieß.

In den Niederlanden regten sich antitrinitarische Ideeen zugleich mit anabaptistischen, wie denn beide anfangs vielfach unter sich verbunden erscheinen. Im Jare 1569 wurde ein Antitrinitarier, Hermann von Bleckwyck, in Brügge verbrannt. In den Jaren 1597 und 1598 gewannen Ostorodt und Woidowski in Amsterdam und Leiden vielen Anhang. Die Generalstaten, sich gründend auf ein Gutachten der theol. Fakultät von Leiden, erließen 1519 ein Edikt, daſs die aufgefangenen socinianischen Schriften in Gegenwart jener zwei Männer verbrannt und sie selbst aus dem Lande verwiesen werden sollten; doch konnte die ganze Richtung dadurch nicht unterdrückt werden. Der Arminianismus tat ihr Vorschub; Grotius schrieb an Johann Crell: „er wünsche dem Jarhundert Glück, wo sich Männer finden, die nicht so viel auf subtile Kontroversen hielten, als auf ware Besserung des Lebens und das tägliche Wachstum in der Heiligung.“ Der Socinianismus breitete sich so sehr aus, daſs von 1628 an die Synoden sich mit der Sache ernstlich beschäftigten und zu widerholtenmalen die Generalstaten zu neuen Maßregeln angingen, die neue Lehre zu vertreiben. Allein alle Eingaben der Synoden blieben one Wirkung bis 1653. Damals verlangten die Generalstaten auf eine neue Synodaleingabe hin ein Gutachten von der theologischen Fakultät in Leiden, worauf der Socinianismus durch ein eigenes Edikt auf das strengste verboten wurde. Dieses Edikt wurde aber nicht streng ausgefürt, und die um dieselbe Zeit erfolgte Vertreibung der Socinianer aus Polen fürte einen Zuwachs ihrer Partei in Holland herbei.

Unter den Eingewanderten verdienen drei Männer eine besondere Erwänung. Jeremias Felbinger, geb. 1616 in Brieg in Schlesien, eine zeitlang Geistlicher in Straszin, verweilte später in Polen, Preußen, zuletzt in Amsterdam, wo er 1687 in großer Dürftigkeit lebte. Er war nicht ein strenger Socinianer; in der Erlösungslehre dachte er arminianisch und lehrte eine Auferstehung der Gottlosen zum Gericht. Er hat viele Schriften geschrieben. — Chr. Sand, der Jüngere, zum Unterschiede von seinem Vater, Geistlicher in Königsberg, wegen seiner Hinneigung zum Socinianismus abgesetzt. Auf der Universität Königsberg gebildet, verließ er im Jare 1668 Preußen und begab sich nach Amsterdam, wo er 1680 starb. Er nahm eine Präexistenz der Seelen an; unter dem heil. Geiste verstand er ein Kollektivum von Engeln. Unter seinen zalreichen Schriften ist die bedeutendste die Bibliotheca Antitrinitariorum, erschienen nach des Verfassers Tode 1684, eine reiche Fundgrube für die litterarische Geschichte seiner Partei. — Daniel Zwicker, geb. in Danzig, 1612 durch Florian Crusius für den Socinianismus gewonnen, muſste mit ihm und Ruarus 1643 die Vaterstadt verlassen, lebte seit 1657 in den Niederlanden und starb 1678 in Amsterdam. Sein Werk „Irenicum Irenicorum“ machte großes Aufsehen; es ist den Obrigkeiten und geistlichen Häuptern aller Konfessionen gewidmet. Die Vernunft, die richtig ausgelegte heilige Schrift und die ware Tradition sind als die drei Grundnormen der Religionswarheit aufgestellt. — Übrigens erlangte der Socinianismus in den Niederlanden niemals freie Religionsübung; er verschmolz sich daher allmählich mit den Remonstranten, oder auch mit den laueren Taufgesinnten oder den Kollegianten.

In Siebenbürgen hatte der Unitarismus schon fast gleichzeitig mit seiner ersten Ausbreitung in dem benachbarten Polen, und zwar durch die Wirksamkeit

des abwechselnd in beiden Ländern verweilenden theologisch gebildeten Arztes Georg Blandrata (aus Saluzzo in Italien, geb. 1504), Eingang gefunden. Als Leibarzt des Fürsten Joh. Sigismund Zapolya II, seit etwa 1563 dauernd im Lande angesiedelt, gewann er diesen Fürsten und zalreiche Adelige für seine antitrinitarischen Lehren. Theologischer Hauptanwalt derselben wurde demnächst Franz Davidis aus Klausenburg (geb. 1510), akademisch gebildet in Wittenberg, daher nach seiner Heimkehr von da um 1540 zuerst in lutherischem Geiste wirkend, später zum Calvinismus übergegangen und letztlich durch Blandrata für den Unitarismus gewonnen, den er ein Jarzehnt lang mit beträchtlichem Erfolge predigte. Nachdem 1568 durch Beschluſs des Landtags zu Thorenburg das unitarische Bekenntnis unter die religiones receptae Transsylvaniens aufgenommen worden war, schien dasselbe gegen Ende der Regierung Zapolyas II. zur herrschenden Landesreligion werden zu sollen. Auch unter dessen Nachfolger Stefan Bathori seit 1571 trat noch nicht sofortiger Rückgang der unitarischen Sache ein, da Blandrata auch bei diesem Fürsten, obschon derselbe Katholik war, sich in Gunst zu behaupten wuſste. Allein schon damals ließ des Davidis Übergang zum Nonadorantismus einen inneren Zwiespalt im unitarischen Lager hervortreten, den die katholischen Gegner am Hofe des Fürsten mit Erfolg zu benutzen verstanden. Vergebens suchte der von Blandrata zu Hilfe gerufene Socin Davidis samt seinem Anhange auf dem Wege des theologischen Disputirens zum Wideranschlusse an die besonnenere Richtung zu bewegen (Nov. 1578 bis Mai 1579; vergl. oben). Die harte Strafe lebenslänglicher Einkerkerung, wozu auf Blandratas Antrag Davidis, der „Gotteslästerer und Glaubensneuerer", vom Fürsten Bathori verurteilt ward, traf indirekt auch die milderen Bekenner des Unitarismus mit. Dennoch hielt sich, nachdem Davidis 1579 im Gefängnisse, und Blandrata 1588 (durch Meuchelmord seitens eines Verwandten) gestorben waren, die unitarische Gemeinschaft noch mehrere Jarzehnte hindurch in ziemlicher Stärke, muſste aber freilich, dem Einflusse des polnischen Socinianismus nachgebend, das nonadorantische Element allmählich unterdrücken und letztlich, 1638 — durch die sog. Complanatio Deesiana (eine Vereinbarung auf dem Landtage zu Deesch, wonach die unitarischen Kirchen sich zur Anrufung Christi im Gebete sowie zur Anwendung der Taufformel: „Im Namen des Vaters, des Sones und des heil. Geistes" verpflichten muſsten) — es vollständig von sich ausschließen. Eine fast ununterbrochene Reihe von Bedrückungen, Beraubungen und Verfolgungen reduzirte die Partei wärend des 17. und 18. Jarhunderts und beförderte zugleich ihre zunehmende Magyarisirung. Das anfänglich in ziemlicher Stärke bei ihnen vertretene deutsche und polnische Element ist seit Ende des vorigen Jarhunderts vollständig erloschen; schon 1792 wurde zu Klausenburg die letzte deutsche Predigt gehalten. Als einigermaßen hervorragender theologischer Vertreter des transsylvanischen Unitarismus wärend dieser seiner späteren Entwicklung wird der um 1710 wirkende Lektor und spätere Bischof Sentabrahami genannt, Verfasser einer Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios, welche freilich erst lange nach seinem Tode, unter Kaiser Joseph II (Claudiopoli 1787) zum Druck gelangte. Seit 1821 ist der Unitarismus Siebenbürgens mit demjenigen Englands und seit 1834 mit dem Nordamerikas in eine engere Verbindung getreten, welche fördernd auf seine materielle wie geistige Subsistenz einzuwirken begonnen hat. Die Gesamtzal der siebenb. Unitarier betrug (nach dem Census von 1869) 53,539 Seelen in 106 Kirchgemeinden, darf also jetzt — die etwa 1000 Seelen Unitarier Ungarns mitgerechnet — auf gegen 60,000 geschätzt werden. Vgl. überhaupt G. v. Rath, Siebenbürgen; Reisebeobachtungen und Studien, Heidelberg 1880, S. 80—108 (samt der ebenhier S. 149 angegebenen älteren Litteratur).

Wir gehen nun zunächst nach England hinüber. Schon unter Heinrich VIII. fanden die antitrinitarischen Ideeen Eingang und viele Bekenner derselben starben unter diesem König und unter seinen Nachfolgern bis auf Jakob I. den Tod auf dem Scheiterhaufen. Jakob I. ließ noch im Jare 1611 drei Antitrinitarier verbrennen. Die polnischen Socinianer übersandten ihm ihren Katechismus; er wurde zwar auf Parlamentsbeschluſs 1614 durch Henkershand verbrannt; aber

dennoch verbreiteten sich seitdem socinianische Schriften in England. Der wenngleich modifizirte Socinianismus fand eine Stütze an Biddle S. 1661 (s. d. Art. Bd. II, S. 458), wurde aber 1689 von den Toleranzakten ausgeschlossen und mit strengen Strafgesetzen belegt. Allein das Aufkommen des Deismus sicherte ihm eine weit verbreitete Existenz als Richtung inmitten der Geistlichkeit. Zum Bruche mit der Statskirche gelangte die Richtung seit den siebziger Jaren des vorigen Jarhunderts durch Lindsay (Bd. IX, S. 689) und Priestley (Bd. XII, S. 228). Im Jare 1813 wurden die alten Gesetze gegen die Unitarier aufgehoben. Die jetzige Verbreitung der Partei in England beträgt über 300,000 Seelen in etwa 400 Gemeinden. Zu ihren hervorragendsten theologischen Vertretern gehört dermalen James Martineau, ein reichbegabter Prediger und geschätzter apologetischer Schriftsteller gegenüber dem Materialismus und anderen radikalen Parteien (— in welcher Richtung auch schon Priestley mit Eifer als Schriftsteller tätig gewesen war).

Nach Nordamerika verbreiteten sich die unitarischen Ideeen von England aus seit Mitte des vorigen Jarhunderts. Sie fanden besonders in Massachusets und den nächst benachbarten Neuenglandstaten bald viele Anhänger, veranlassten aber noch keine eigentliche Gemeindebildung, bis gegen das zweite Dezennium des 19. Jarhunderts. Im Jare 1815 machte ein orthodoxes Blatt, der Panoplist, aufmerksam auf die Verbreitung unitarischer Irrtümer und forderte zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft auf mit denjenigen, die in dieselben geraten waren. Die Streitigkeiten, welche darüber entstanden, bewirkten das Ausscheiden des Unitarismus aus den orthodoxen Denominationen und seine Konstituirung als besondere kirchliche Gemeinschaft. Dieselbe zält jetzt an 400 Gemeinden, von denen beinahe die Hälfte in Massachussets, in den größeren Städten dieses States sich findet. Außerdem gibt es etwa 2000 unitarische Vereine unter den Denominationen der Christen (Christians), die etwa eine halbe Million betragen und etwa 1500 Kirchen und Kapellen haben, sowie der Universalisten und Quäker. Der Sammelpunkt der amerikanischen Unitarier ist die 1825 gegründete American Unitarian Association in Boston nebst der blühenden Harvard-Universität zu Cambridge ebendaselbst (gestiftet 1638; zum Unitarismus übergegangen seit etwa 1820). Sie wirken durch Schriften und Traktate für die Verbreitung ihrer Partei; ihre Hauptzeitschrift ist der Christian Examiner. Berühmte Dichter und Publizisten wie Longfellow und R. W. Emerson († 1882) standen oder stehen ihnen nahe. Theologische Hauptvorkämpfer des nordamerikanischen Unitarismus waren bisher namentlich Ellery Channing (geb. 1780 zu Newport, seit 1803 Prediger in Boston, gest. 1842 zu Bennington in Vermont) und Theodore Parker zu Roxbury, Mass., gest. 1860. Vgl. die auf dieselben bezüglichen Artikel; auch G. Fischer, Discussions in Hist. and Theology, N.-York 1880, p. 283 sq. (über Channing als Theol. und Philosoph); Protest. K.-Z. 1880, Nr. 14 ff., sowie die Litteratur unten am Schlusse des Artikels.

II. Für die Lehre des Socinianismus in seiner früheren, durch modern rationalistische Einflüsse noch nicht modifizirten Gestalt, sind Hauptquellen die oben genannten Werke des Faustus Socin, der Rakowsche Katechismus, sowie die Schriften der bedeutendsten socinianischen Theologen bis um die Mitte des 17. Jarhunderts. Dieser ältere Socinianismus hält durchaus die Autorität des göttlichen Wortes fest; er ist entschieden supranaturalistisch. Aber er hat als Hintergrund einen Komplex von Ideeen und Anschauungen, welche außerhalb des Christentums stehen und durch gezwungene Exegese in das Wort Gottes hineingelegt werden, nicht one dass sie selbst einige Modifikationen erleiden und einen gewissen biblischen Anstrich nehmen. In den neueren Evolutionen des Socinianismus lösen sich diese außerhalb des Christentums stehenden Ideeen und Anschauungen vom Schriftworte ab und treten in bestimmterer Klarheit und Konsequenz hervor.

Es gilt zuerst die grundlegenden allgemeinen Prinzipien des Socinianismus zu skizziren, also seine Begriffe von Religion, Offenbarung und heil. Schrift.

Den allgemeinen Begriff der Religion läßt der Socinianismus ganz bei

Seite; faſst die Religion lediglich als christliche auf. Der Cat. Racov. hebt an mit der Definition (qu. 1): Religio christiana est via patefacta divinitus, vitam aeternam consequendi. Änlich Socins Brevissima Institutio zu Anfang (Rel. chr. est via divinitus proposita et patefacta perveniendi ad immortalitatem seu vitam aeternam), wo die Bezugnahme auf das Grunddogma von der nur bedingungsweisen Unsterblichkeit und der ewigen Vernichtung der Gottlosen (vgl. u.) noch deutlicher hervortritt. Außer der christlichen ist nur noch die jüdische Religion dieses Namens würdig, sofern auch sie auf äußerer positiver Offenbarung beruht. Allein die mosaische Religion, zu der sich die Uroffenbarung und die Religion Abrahams entwickelt hatte, war in sich selbst unfähig, die Macht des Fleisches zu brechen, da sie die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht aussprach und die Erfüllung ihrer Gebote nur auf Verheißungen irdischer Glückseligkeit gründete. Deshalb war eine höhere Stufe der Religion nötig, welche durch Aufstellung einer höheren Belonung die Menschen zur Gottesliebe entzündete. Im Christentum sind die ceremoniellen und juridischen Gebote der mosaischen Religion abgetan, die sittlichen dagegen beibehalten, verschärft und ihre Erfüllung durch höhere Verheißungen ermöglicht. So ist das Christentum lediglich ein vervollkommneter Mosaismus, laut Matth. 5, 17, vgl. Joh. 17, 3. Der Glaube an Christum nihil novi attulit, — — sed novas tantum qualitates religioni addidit, quatenus Christus perfectiora et praestantiora tum praecepta tum promissa Dei nomine proposuit (Fragm. catech. prior. F. Socini, Bibliotb. fratr. Polonor., I, 677). Trotz dieses seines grundlegenden Verhältnisses zur neutest. Religion gilt das Alte Testament den Socinianern faktisch als überflüssig und entbehrlich für den Christen. Es enthält nach ihnen nichts, was nicht auch im Neuen Test., und zwar hier viel klarer und besser, gelehrt wäre; es kommt als Offenbarungsquelle fürs Christentum nicht mit in Betracht, hat vielmehr nur noch historische Bedeutung (— adeo ut utilis quidem plures ob causas sit lectio Vet. Testamenti iis, qui Novum recipiunt, i. e. hominibus chr. religionis, non tamen necessaria). Übrigens wird trotz dieser Herabsetzung des A. Test.'s doch eine Inspiration auch in Bezug auf dieses gelehrt. Die h. Schriftsteller haben nach Socin divino spiritu impulsi eoque dictante geschrieben; freilich sei nur das zum religiösen Warheitsgehalt Gehörige als direkt inspirirt zu betrachten; in Nebendingen hätten sogar auch die Apostel irren können. Gemäß diesem bedingten und beschränkten Inspirationsbegriff (zu welchem noch die Voraussetzung, daſs verschiedenes Unechte, mittelst Kritik zu Beseitigende, sich in den Schrifttext eingeschlichen habe, hinzutritt) lehrt dann der Socinianismus in seiner Weise gewisse Vorzüge oder Vollkommenheiten der hl. Schrift: ihre Axiopistie, sofern sie die allein ware und göttliche Religion verkündige (nicht etwa auf Grund ihrer historischen Bezeugung oder auch gemäß einem inneren Zeugnis des h. Geistes); ferner ihre Perspicuität, ihre Suffizienz 2c. Liegt hierin anscheinend eine gewisse Unterwerfung unter die Autorität der Bibel als einer göttlich eingegebenen Urkunde, so stellt andererseits der Socinianer sich wider über die h. Schrift. Er beansprucht für sich die Selbstentscheidung über das, was als echter Schriftinhalt anzuerkennen sei. Hiefür bedient er sich zweier Kriterien: 1) desjenigen der Vernunftgemäßheit (die Bibel könne nichts Vernunftwidriges enthalten; es könne in ihr zwar manches supra rationem et humanum captum, aber nichts contra rationem sensumque ipsum communem enthalten sein; vgl. Bibl. fratr. Pol. II, 617); 2) des Kriteriums der moralischen Bedeutsamkeit und Nutzbarkeit; zum Offenbarungsgehalt der h. Schrift könne nichts moralisch Unnützes, nichts praktisch Unverwertbares gehören. — Dieser halbe Rationalismus des socinianischen Religionsprinzips — auf welchem es auch beruht, daſs den Symbolen nur ein sehr relativ bindender Wert, als für gewisse Zeiten giltiger und wertvoller Einigungspunkte für das christliche Volk, zugeschrieben wird — entwickelte sich im Laufe der Zeit zu einem immer entscheidenderen Vernunftglauben; vgl. bes. Wiszowaty's Religio rationalis. Trotzdem bleiben zwischen der religiösen Weltansicht der socinianischen und derjenigen der modernen englischen und neuenglischen Unitarier erhebliche Differenzen zurück. Bei den letzteren erscheint alles Supra-

naturalistische viel vollständiger ausgeschieden; ihr Spiritualismus zeigt einen mehr oder weniger pantheisirenden Charakter, wie dies aus Lehrsätzen wie jener Parkersche von der Fleischwerdung Gottes in der gesamten Menschheit (The divine incarnation is in all mankind s. bei Fock I, 281) und zumal aus seiner Rückkehr zu dem von Socin s. Z. so energisch bekämpften Nonadorantismus (der Leugnung der Anbetungswürdigkeit Jesu) erhellt.

Wir betrachten hienach in Kürze die einzelnen charakteristischen Hauptlehren des socinianischen Glaubenssystems.

1) Lehre von Gott. Sie zerfällt in die Lehre vom Wesen (essentia) Gottes und von seinem Willen.

Das Sein Gottes, welches wesentlich mit dem Dasein Gottes zusammenfällt, wird nicht abstrakt metaphysisch, sondern in konkreter Beziehung auf die Welt des endlichen Seins, bestimmter ausgedrückt, in Beziehung auf den Menschen aufgefasst. „Was heißt erkennen, dass Gott sei?“ fragt der Cat. Rac. qu. 54 und antwortet: „erkennen, oder vor Allem fest überzeugt sein, dass er aus sich selbst über uns göttliche Macht habe“. So ist Sein und Herrschaft Gottes als identisch gesetzt; absolute Freiheit der Willensbestimmung kommt Gott über uns zu; absolut auch in dem Sinne, dass er sie aus sich selbst (ex se ipso) hat. — Dass aber Gott sei und was er sei, nebst allen dazu gehörigen Bestimmungen, das kann der Mensch nur durch positive Offenbarung wissen. Und so müssen sich die Beweise für das Dasein Gottes in dem Beweis der Autorität der Schrift konzentriren.

In Bezug auf Gottes Eigenschaften wird als allgemeiner Kanon aufgestellt, „dass die wesentlichen Eigenschaften Gottes (ea quae naturaliter Deo insunt) in Wirklichkeit niemals von einander getrennt werden können, sodann, dass wir nicht umhin können, sie als verschieden und unterschieden aufzufassen, sodass, wenn nur die eine erkannt und erläutert ist, damit nicht eo ipso auch die anderen erkannt und erläutert sind“. Was die einzelnen Eigenschaften betrifft, so hat der Socinianismus insbesondere das Problem der göttlichen Allwissenheit beschäftigt. Diese Eigenschaft, sofern sie ein Vorauswissen auch des Zukünftigen in sich schließt, betrachtet er als eine beschränkte; das notwendige Zukünftige wisse Gott voraus, nicht aber das Mögliche, so weit es von der menschlichen Freiheit abhängt. Nach dieser Seite hin sei Gottes Wissen beschränkt, denn sein vollständiges und genaues Vorauserkennen unserer freien Handlungen würde unsere Freiheit selbst aufheben (vgl. F. Socin, Praell. theoll. c. 8—11; J. Crell, De Deo et eius attributis, c. 24; vgl. Fock, S. 438 ff.). Ein änliches antiprädestinatianisches Interesse, wie bei dieser Eigenschaft, bestimmt die Socinianer bei ihrer Erörterung des Wesens der Gerechtigkeit Gottes, wo sie gegenüber Calvin das Moment der Strafgerechtigkeit sehr zurücktreten lassen und vielmehr das der Billigkeit (aequitas), Güte und Warhaftigkeit vorzugsweise betonen. — Vor Allem eingehend verweilt der Socinianismus beim Attribut der göttlichen Einheit. Dasselbe fällt nach ihm mit der göttlichen Aseïtät, ja mit dem Gottesbegriff selbst zusammen. Die Kenntnis der Einheit Gottes ist zur Seligkeit nötig, weil wir sonst ungewiss wären, wer uns die Seligkeit eröffnet hat (Cat. Rac. qu. 66). Daher in der Schrift so oft gesagt wird, dass Gott Einer sei (5 Mos. 6, 4; Mark. 12, 29; 5 Mos. 32, 39; 1 Tim. 2, 5; Ephes. 4, 6; Gal. 3, 20). Ferner ist es zur Seligkeit nützlich zu wissen, dass Gott nur Eine Person ist (Cat. qu. 71). So milde hierin der Gegensatz gegen die orthodoxe Dreieinigkeitslehre ausgesprochen ist, so stark und entschieden ist die Polemik dagegen, ja sie bildet recht eigentlich den Mittelpunkt der socinianischen Opposition gegen die (katholische wie protestantische) orthodoxe Lehre überhaupt. Schon der Katechismus ist sehr ausfürlich darüber; dieselbe Opposition bildet das Thema vieler socinianischer Schriften. Es wird dabei so verfaren, dass die Dreieinigkeitslehre zunächst als schriftwidrig dargestellt wird. Keines der bekannten Dicta probantia aus dem A. T., welche die ältere Orthodoxie aufzufüren liebte, weder Gen. 1, 26; 3, 22; 18 ꝛc., noch Jes. 6, 3. 8 ꝛc., wird als beweiskräftig anerkannt. Es wird geleugnet, dass in der Schrift der heilige Geist irgendwo Gott genannt werde

(Cat. qu. 80); wenn ihm bisweilen göttliche Attribute beigelegt werden, so komme dieses daher, weil er eine Kraft und Wirksamkeit Gottes sei (Luk. 1, 35; 24, 49); unter dem Namen des heil. Geistes werde daher oft Gott selbst, sofern er wirkt, verstanden. Wenn von orthodoxer Seite als Beweise der Gottheit des Sones und des Geistes Stellen angefürt wurden, wo Vater, Son und Geist auf Eine Linie gestellt werden (Matth. 28, 19 [Taufformel]; 1 Kor. 12, 4—6), von der Verschiedenheit der Gaben und Wirksamkeit bei Selbständigkeit des Geistes, des Herrn (Jesu) Gottes (1 Joh. 5, 7 [Dreizeugenspruch]) so werden auch diese Stellen zu entkräften versucht. Die Echtheit des Dreizeugenspruches wird mit Luther in Abrede gestellt; selbst wenn er echt wäre, könne er nicht Beweiskraft haben, da gleich darauf Geist, Wasser und Blut auch als Zeugen aufgefürt werden, und auch von diesen gesagt werde, sie seien Eins; dieses Einssein könne sich nur auf die zwischen Zeugen bestehende Übereinstimmung der Aussage beziehen. Hieran schließt sich weiter der Vernunftbeweis gegen die Dreieinigkeit. Es war nicht schwer, manche Schwierigkeiten, welche das kirchlich formulirte Trinitätsdogma der Vernunft darzubieten schien, aufzudecken, und so eine Reihe logischer Scheingründe für die These: Plures numero personae in una essentia div. esse non possunt (Cat. qu. 72) ins Feld zu füren. Zur Erfassung der tieferen spekulativen Gedanken der orthodoxen Lehre besaß der Socinianismus nun einmal kein Organ. Das Endresultat der socinianischen Theologie ist dieses: daſs es zu keiner warhaften Vermittelung mit der endlichen Welt kommt, weil ihr Gott alle Selbstunterscheidung, sowie auch alle Vermittelung ausschließt. Als unterschiedlose Einheit aufgefaſst, hat Gott keine in seinem Wesen gegründete Ursache, ein Verhältnis zu einer endlichen Welt aus sich zu setzen, und so ist das Endergebnis gerade das Gegenteil des eigentlich erstrebten Zieles, das darin bestand, die Trinität lediglich als ein Verhältnis Gottes zur Welt aufzufassen.

2) Lehre von der Schöpfung und vom Menschen. Weil der Socinianismus keine Selbstunterscheidung, keine Vermittelung Gottes in sich selbst kennt, vermag er auch die Schöpfung nicht in dasjenige nähere Verhältnis zu Gott zu setzen, welches durch den Logos, sofern er aus Gottes Wesen gezeugt und zugleich der Inbegriff der weltschöpferischen Ideeen Gottes ist, vermittelt wird. Daher fallen dem Socinianismus bei der Schöpfung Gott und Welt mehr oder weniger auseinander. Dies zeigt sich besonders darin, daſs die Schöpfung aus Nichts geleugnet und eine präexistente Materie gesetzt wird, woraus Gott die Welt gebildet habe; so zwar nicht der Katechismus oder überhaupt Socin selbst, wol aber Völkel (de vera religione) und die Folgenden (Crell, Moscorov, Wiszowaty 2c., s. Fock S. 482). Er geht davon aus, daſs die Stelle 2 Makk. 7, 28, wonach Gott die Welt ex nihilo geschaffen, nach Analogie der Stelle Weisheit Salomos 11, 17, daſs Gott Alles ex informi materia gebildet, erklärt werden müsse. Das Nichts der ersten Stelle sei identisch mit der gestaltlosen Materie der zweiten, d. h. einer solchen Materie, die weder in Wirklichkeit, noch nach einer natürlichen Anlage das war, was später aus ihr gebildet ward, sodaſs, wäre nicht eine unendliche Kraft hinzugekommen, niemals etwas aus ihr geworden wäre. Auf änliche Weise wird noch eine andere Stelle, welche gegen die Schöpfung aus einer vorhandenen Materie spricht, auf künstliche Weise wegexegisirt; aus Hebr. 11, 3 soll angeblich erhellen, daſs das Sichtbare aus etwas schon Vorhandenem, freilich Unsichtbarem hervorgebracht worden. Von welcher Art dieses vorhandene Etwas gewesen, lehre am besten die mosaische Kosmogonie. Im ersten Satze: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, sei die nachfolgende Erzälung summarisch, gleichsam in eine Überschrift zusammengefaſst. Alles Folgende enthält keine neuen Momente, sondern ist nur der Kommentar zu jenem allgemeinen Ausspruche. So ist also das Tohu wabohu, welches von der Erde in ihrem ursprünglichem Zustande ausgesagt wird, die gestaltlose Materie, die deswegen in der genannten neutestamentlichen Stelle ein nicht Erscheinendes genannt wird, weil, wie es heißt (1 Mos. 1, 2), Finsternis auf der Tiefe lagerte. Moses und die Schrift überhaupt sagen nicht, daſs dieses Tohu wabohu geschaffen worden, daher haben wir vollkommene Freiheit anzunehmen, was der Ver-

nunft gemäß ist. Die Schöpfung aus Nichts wird sonach geleugnet und eine präexistente Materie an deren Stelle gesetzt. Es tritt hier derselbe Dualismus zu Tage, der das ganze System beherrscht (vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturw. I, 716 ff. 766).

Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Dieses Bild Gottes im Menschen besteht wesentlich in der Herrschaft über alle ihm untergeordneten, vor ihm geschaffenen Wesen (dominatus rerum omnium; imperium in res creatas). Geist und Vernunft sind in diese Herrschaft eingeschlossen, da sie die bewirkende Ursache dieser Herrschaft sind; somit ist das Bild Gottes nicht geradezu Geist und Vernunft (mens et ratio) des Menschen, sondern daraus ergibt sich erst das Gottebenbildliche. Diese Zeichnung des Bildes Gottes meint Socin 1 Mos. 1, 26 deutlich ausgedrückt zu finden, sodass die Worte: „er möge herrschen über die Fische des Meeres“ nur als Exegese der vorigen anzusehen seien; jene Worte müssten so verstanden werden: „als der da herrsche, qui scilicet dominatur“ (Socin, De statu primi hom. ante lapsum adv. Puccium, in der Bibl. Fr. Pol. II, p. 286). Ferner ist der Mensch nach socinianischer Lehre lediglich sterblich geschaffen und hat von Natur mit der Unsterblichkeit nichts gemein. Die natürliche Unsterblichkeit des Menschen folgt nicht daraus, dass er nach Gottes Bilde geschaffen ist, denn auch nach dem Sündenfalle ist Gottes Bild in ihm, wie dies gegenüber der orthodoxen Erbsündelehre auf Grund von Stellen wie 1 Mos. 9, 6; Jak. 3, 9 feststeht. Auch dass 1 Mos. 1, 31 alles von Gott Geschaffene gut genannt wird, spricht nicht für die natürliche Unsterblichkeit; denn gut heißt seinem Zwecke entsprechend. Ebensowenig kann 1 Mos. 2, 7, wo es heißt, dass Gott dem Menschen den Lebensodem eingeblasen, dafür angefürt werden; denn Paulus gebraucht diese Stelle in ganz entgegengesetztem Sinne 1 Kor. 15, 44. 45. Der ganze mosaische Bericht spricht für die ursprüngliche Sterblichkeit des Menschen. Sofern der Mensch aus einem Erdenkloß gebildet, war er sterblich geschaffen (Cat. qu. 41), dies ergibt sich auch daraus, dass er vom Moment seiner Erschaffung an die Bestimmung zum Essen und zur Zeugung hatte; — ferner daraus, dass erst der Baum des Lebens die Unsterblichkeit verleihen sollte. Überdies, wäre die Sterblichkeit erst infolge der Sünde entstanden, so könnte sie über diejenigen nicht mehr herrschen, die an Christum glauben, sofern dieser die Strafen der Sünde getilgt hat. Die Stelle Römer 5, 12 aber, wonach durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist, will sagen, dass Adam wegen seiner Sünde dem ewigen Tode verfiel (Cat. qu. 44. 45).

Gegen die orthodoxen Vorstellungen von der hohen Weisheit und Erkenntnis Adams macht Socin geltend, dass es gar nichts Besonderes war, die Tiere mit Namen zu benennen, da diese sich nur auf das den Sinnen Warnehmbare, nicht auf das innere Wesen der Tiere beziehen konnten. Auch bezeichne die Benennung des Weibes als Mutter der Lebenden oder als Männin nur das in die Sinne Fallende; es sei also nur kindliche Unwissenheit gewesen, dass Adam und Eva ursprünglich an der Nacktheit keinen Anstoß nahmen. Besonders eifrig wird ferner vom Socinianismus gegen die anerschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit protestirt. Dafür könne die Stelle 1 Mos. 1, 31, wo von Gott alles gut genannt wird, ebensowenig angefürt werden, als für die natürliche Unsterblichkeit; die Worte, dass Gott den Menschen recht erschaffen (Sap. Sal. 7, 29), besagen nur so viel, dass von Anfang nichts Verkehrtes im Menschen war u. s. f.

Dem allem entsprach nun die socin. Erklärung des Sündenfalles. Da die Erkenntnis schwach, der sittliche Wille der ersten Menschen ungeübt war, da die Sinnlichkeit über ihre Vernunft die Oberhand hatte, so musste der durch das Verbot angeregte sinnliche Reiz sich geltend machen, die schwache Vernunft betören und die Menschen zur Übertretung des Verbotes fortreißen. Es ist damit im Grunde nur in die äußere Erscheinung getreten, was in ihnen verborgen war. Doch ist der Socinianismus möglichst darauf bedacht, die Sünde als Tat der Freiheit, die sich zum Guten oder zum Bösen wenden konnte, zu begreifen, was ihm freilich unvollkommen genug gelingt. —

Was die Folgen der Sünde betrifft, so setzt sich das socinianische System ebenfalls in entschiedenen Widerspruch mit der orthodoxen Lehre. Durch die Sünde Adams hat weder er, noch haben seine Nachkommen die Freiheit verloren, d. h. das Vermögen, die rechte Wal zwischen Gut und Böse zu treffen (Cat. qu. 422). Sofern die Erbsünde die Leugnung dieser Freiheit ist, sodass der Mensch fortan nur noch zum Bösen sich entscheiden kann, bestreitet sie der Socinianer auf das Allerentschiedenste (Cat. qu. 423). Die Stellen 1 Mos. 6, 5; 8, 21 bezieht der Katechismus lediglich auf aktuelle Sünden, Psalm 51, 7 bloß auf David, und zwar unter nur bildlicher Fassung der Worte; etwas weniger verkehrt wird über Röm. 5, 12 gehandelt (Cat. qu. 424—426). Überhaupt widerspreche die Erbsünde als Negation der Freiheit zum Guten, als über den Menschen verhängte Strafe, durchaus der Schrift, welche in ihren Ermanungen zur Buße und Umkehr überall die Freiheit des Menschen voraussetze und nicht minder entschieden widerspreche sie der Vernunft. Die Konkupiszenz und Geneigtheit zur Sünde, worin man die Erbsünde setzt, ist, nach Socin, wol als Möglichkeit in Allen vorhanden, aber nicht erwiesenermaßen in Allen. Gesetzt aber, es bestünde diese Allgemeinheit des Hanges, so wäre sie noch nicht als Folge der adamitischen Sünde anzusehen: und wäre dies der Fall, so würde die Erbsünde damit aufhören, Sünde zu sein. Denn die Sünde ist nur da, wo Schuld ist; nun aber wäre die Sünde in den von Adam abstammenden Menschen one ihre Schuld. Demnach gibt es nicht einmal im uneigentlichen Sinne eine Erbsünde, d. h. wegen der Sünde des ersten Menschen ist seinen Nachkommen keine Befleckung und Schlechtigkeit (labes et pravitas) auferlegt worden. Die Nachkommen Adams werden in demselben Zustande geboren, in welchem er selbst war; denn es war ihm nichts genommen, was er von Natur hatte oder haben sollte. — Immerhin wird, vermöge einer eigentümlichen Inkonsequenz, die allgemeine Sterblichkeit des Menschengeschlechts auf die Sünde Adams zurückgefürt, als das einzige aus ihr resultirende Übel. Vor dem Falle, lehrt Socin, war es natürlich und allen Gesetzen der menschlichen Natur angemessen, dass der Mensch starb; nach dem Falle wurde daraus eine Notwendigkeit, der von Natur sterbliche Mensch wurde um jener Sünde willen seiner natürlichen Sterblichkeit überlassen (suae naturali mortalitati relictus). Mit dieser Annahme hängt dann weiter die eines gewissen, durch das fortgesetzte Sündigen aller Generationen erzeugte habitus peccandi, einer Art von sündlicher Depravation der Menschheit zusammen. Cupiditas ista mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et se ipsum corrupit, quae corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Laut diesem merkwürdigen Zugeständnisse, worin Socin unwillkürlich der Warheit Zeugnis gibt, ist die Freiheit des Menschen denn doch nicht mehr in normalem Zustande; sie ist geschwächt, kann aber immerhin mit der Hilfe Gottes das Heil sich aneignen. Dieser göttlichen Kräftigung bedarf er hauptsächlich zur Vermeidung der minder groben, zügellosen und vernunftwidrigen Sünden, der peccata, quae ipsi rationi per se non omnino adversantur. Soll der Mensch auch dieser Klasse von Sünden, über die seine natürliche Vernunft ihm keinen bestimmten Aufschluss bietet, Herr werden, so muss Gott ihm durch gewisse besonders kräftige und hohe Verheißungen zu Hilfe kommen und dies sind eben die Gnadenverheißungen in Jesu Christo (Ut sibi persuadeat ac speret [homo], si illa vitaverit, se ingens inde aliquod bonum consecuturum, propterea Deus praeceptis suis, quae per Christum dedit, addidit vitae aeternae promissionem; Socin, Opp. III, p. 463).

3) Die Christologie, wie alle übrigen das Christentum betreffenden Lehren, bezieht sich auf die besonderen Willensbetätigungen Gottes, welche nicht allen Menschen insgesamt gelten, sondern nur auf denjenigen, welcher das ewige Leben erlangen soll. Da nun nach dem Obigen die außerhalb des Christentums Stehenden dem Untergange, der eigentlichen Vernichtung verfallen, gewinnt das Christentum und die Verheißung des ewigen Lebens eine ganz eigentümliche Bedeutung. Es ist eine plus quam humana vitae ratio, die Christus vorschreibt; der

Ausdruck „neue Kreatur“ wird zum Ausdruck eines neuen Lebens der ganzen menschlichen Natur. Das Evangelium bewirkt eine totale Veränderung in der geistigen Natur des Menschen, insofern es ihm eine Eigenschaft verleiht, die ihm sonst schlechterdings abgeht, er mag gottlos oder fromm sein; so gewinnt auch der Satz, daſs Christus nicht gekommen ist, um uns in den Stand widerherzustellen, in welchem Adam vor dem Falle sich befand, sondern um uns zu einem weit vorzüglicheren zu erheben, eine ungeahnte Bedeutung: das Christliche ist mehr als das warhaft Menschliche. Ist denn derjenige, der die Menschen über ihr Menschsein hinaushebt, mehr als ein Mensch? Auf diese Frage gibt der Socinianismus die Antwort, daſs Christus einerseits warer Mensch gewesen, sonst könnte sein Heil nicht dem Menschen zugeeignet werden; andererseits aber sei er auch mehr als ein bloßer Mensch, ein Mensch von ungewönlichen Eigenschaften (mehr freilich nicht) gewesen.

Warum muſste Christus warhaft und wesentlich Mensch sein? Die Notwendigkeit davon ist gegeben in der für die Erlösung notwendigen Gleichartigkeit mit den Menschen. Das Endziel der christlichen Religion ist nämlich die Unsterblichkeit, welche durch die Auferstehung Christi vermittelt wird. Nun aber wäre diese keine Bürgschaft für unsere Auferstehung, wenn Christus seiner Natur nach wesentlich von uns verschieden, wenn seine Auferstehung ein spezieller Vorzug seiner Natur wäre (vgl. hiefür 1 Kor. 15, 13. 16). Hätte andererseits Christi Vorzug vor allen Menschen in seiner Gottheit bestanden, dann konnte er nicht sterben. In beiderlei Hinsicht steht es also fest, daſs Christus wesentlich nichts anderes als ein Mensch war.

Dieser Hauptsatz der socinianischen Christologie hat aber den Sinn, daſs er nicht auch göttliche Natur hatte: der Cat. Rac. lehrt ausdrücklich, daſs die Schrift, sofern sie Christi Menschsein bezeugt, ihm die göttliche Natur abstreite (Qu. 100: ... Scriptura testatur, J. Christum natura esse hominem; quo ipso naturam illi adimit divinam). Die Polemik gegen die göttliche Natur Christi bildet den anderen Hauptbestandteil der Polemik des Socinianismus wider die orthodoxe Lehre überhaupt.

Ausfürlich wird auch hier zunächst beim Schriftbeweis verweilt. Die Gottheit Christi folge nicht daraus, daſs er Son Gottes genannt wird; denn die Schrift nenne auch andere Menschen so, z. B. Hos. 1, 10; Röm. 9, 26. Wenn Joh. 3, 16; Röm. 8, 32 gesagt wird, daſs Gott seinen Son in den Tod dahin gegeben, so folgt daraus, daſs dieser Son von Natur nicht Gott ist, denn sonst könnte solches von ihm nicht ausgesagt werden. Auch um deswillen kann der Son nicht Gott sein, weil sonst Gott sich selbst Son wäre. Wenn aber Christus der eingeborene Son Gottes heißt, so will das so viel sagen, daſs er unter allen Sönen Gottes der vorzüglichste und Gott liebste sei, sowie Isaak und Salomon um änlicher Eigenschaften willen in der Schrift auch eingeborene Söne genannt werden (Hebr. 2, 17; Spr. Sal. 4, 3. Cat. qu. 166). Der Name Son Gottes bezieht sich lediglich auf den historischen Christus (wie denn schon Servet dies bis zu seinem Tode festhielt). Für die ewige Zeugung könne Micha 5, 1 nicht angefürt werden, wo der Prophet nur so viel sagen will, daſs der Ursprung Christi in das Altertum hinaufreiche, in die Zeiten Davids, des Urahnen des Stammes Christi. In der Stelle 1 Joh. 5, 20 seien die Worte: „dieser ist der warhaftige Gott“ u. s. w. nicht auf Christum zu beziehen; Apg. 20, 28 sei das Blut, womit Gott sich seine Gemeinde erworben, zunächst Christi Blut, das Gottes Blut genannt werde wegen der innigen Verbindung Christi mit dem Vater (Cat. qu. 116—126). Joh. 1, 1 u. Röm. 9, 5 sei das Christo beigelegte Prädikat Gott als appellativische Bezeichnung des Ansehens, der Macht zu fassen, die auch auf Geschöpfe übertragen würden. Was das Prädikat Wort, Logos betrifft, so werde es Christo beigelegt, sofern er der Verkündiger der göttlichen Offenbarung ist, sofern er das zuvor in Gott Verborgene ausspricht; Bild des unsichtbaren Gottes wird er in demselben Sinne genannt (Kol. 1, 16). Gott gleich ist er Joh. 5, 18; Philipp. 2, 6 in Hinsicht der Macht und Wirksamkeit. Die Worte: „ich und der Vater sind Eins“, müssen nach Analogie derjenigen Stellen verstan-

den werden, wo gesagt wird, dass die Gläubigen unter sich eins sein sollen, wie er selbst und der Vater eins sind (Joh. 17, 11. 22), d. h. auf Einheit des Willens und der Macht. Auf Einheit der Macht beziehen sich auch die Stellen Joh. 16, 15: „Alles, was der Vater hat, ist mein", Joh. 17, 10, sowie die Prädikate Herr, König u. s. w.

Über die Schwierigkeiten, welche für den Socinianismus aus den Stellen sich ergaben, wo Christus als präexistentes Wesen erscheint und woraus man auf seine Ewigkeit, folglich auf seine Gottheit, einen Schluss zog, half er sich ziemlich leicht hinweg; nirgends freilich zeigt seine künstelnde Exegese sich in grellerem Lichte als hier. Wenn es heißt: im Anfange war das Wort, — so will das sagen, am Anfange des Evangeliums, das eben durch den Ausdruck „Wort" bezeichnet wird, gemäß der Regel, wornach in der Schrift das Wort „Anfang" auf die behandelte Materie bezogen wird (Joh. 15, 27; 16, 4; Apg. 11, 15). Da nun in Joh. 1, 1 das Evangelium, dessen Beschreibung Johannes übernommen, die subjecta materia ist, so hat er one Zweifel unter dem Worte „Anfang" den Anfang des Evangeliums Johannis verstanden (Cat. qu. 104). Wenn ferner gelehrt wird, dass durch das Wort oder durch Christum Alles gemacht, geschaffen worden (Joh. 1, 3; Kol. 1, 16), so wird das Wort „Alles" nach derselben Regel wider auf die subjecta materia bezogen und muss nun alles das bedeuten, was zum Evangelium gehört; demnach werden jene Aussprüche von der sittlichen Neuschöpfung des Christentums verstanden. Die Stelle Joh. 1, 10, wonach durch das Wort die Welt gemacht ist, kann nach dem Socinianismus auf zweierlei Art ausgelegt werden; entweder so, dass das menschliche Geschlecht durch Christum neu gebildet und gleichsam wider geschaffen worden (reformatum et quasi denuo factum), oder so, dass jene Unsterblichkeit, die wir erwarten, durch Christum zu Stande gebracht sei, — wonach der Ausdruck „Welt" im Sinne von zukünftiger Welt, futurum seculum, genommen wird (Cat. qu. 127—131). So muss auch die Stelle Hebr. 1, 2, Gott habe durch Christum die *αἰῶνας* erschaffen, den Sinn geben, dass Christus durch seine Auferstehung Erbe aller Dinge geworden ist; die *αἰῶνες* beziehen sich nämlich auf die Zukunft, d. h. auf die durch Christum eingefürte höhere Weltordnung (Cat. qu. 134). — Nun aber schien der Begriff der Menschwerdung selbst auf eine Präexistenz Christi zu füren. Daher werden alle darauf bezüglichen Stellen anders gewendet; die Worte *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14) besagen nur, dass derjenige, durch den Gott seinen Willen geoffenbart hat, und der deshalb von Johannes „Wort" genannt worden, allem menschlichen Elende und dem Tode unterworfen gewesen. Fleisch hat diese Bedeutung 1 Mos. 6, 3; 1 Petr. 1, 24; *ἐγένετο* hat hier nicht die Bedeutung des Werdens, sondern des Seins, sowie V. 6 desselben Kapitels und Luk. 24, 19 (Cat. qu. 144. 145). Phil. 2, 6 könne göttliche Gestalt nicht so viel sein, als göttliche Natur, da es heißt, dass Christus derselben sich entäußerte, wärend doch Gott sich seiner Natur nicht entäußern kann. Knechtsgestalt bedeute auch nicht die menschliche Natur an sich, sondern einen besonderen Zustand des Menschen; demnach sei der Sinn der Stelle dieser, dass Christus, der in der Welt gleichwie Gott die Werke Gottes verrichtete, und dem, gleichwie Gotte, Alles untertan war und dem göttliche Anbetung dargebracht wurde, als ein Knecht und Sklave geworden ist, als ein ganz vulgärer Mensch, da er freiwillig sich ergreifen, binden, geißeln und töten ließ (Cat. qu. 147—149) u. s. f.

Aus den Stellen Joh. 3, 13. 31; 6, 36. 62; 16, 28 folgert der Socinianismus eine zeitweilige Versetzung Christi in den Himmel. Er soll nämlich kurz vor dem Antritte seines Lehramtes auf wunderbare Weise in den Himmel entrückt worden sein, um hier von Gott in eigener Person in den Warheiten des Christentums Unterricht zu empfangen. Der Cat. qu. 194 berürt die Sache sehr kurz und fürt nur jene Schriftzeugnisse dafür an. Eingehender handelt Socin in der brevissima institutio p. 675 von diesem raptus in coelum. Auch Paulus sei in den dritten Himmel entrückt worden und habe daselbst unaussprechliche Worte gehört, warum nicht auch Christus? Es sei möglich, dass diese Gegenwart im Himmel unkörperlich war; warscheinlich jedoch sei Christus nicht bloß dem

Geiste, sondern auch dem Leibe nach daselbst gewesen, — wie denn auch Mose, vor Veröffentlichung des Gesetzes, 40 Tage lang auf dem Berge Sinai mit Gott von Angesicht zu Angesicht verkehrte und von ihm Unterricht über das Gesetz empfing. Wie Moses Antitypus Christi, so ist Sinai Antitypus des Himmels. — Socin hält sehr eifrig an dieser Ansicht fest, welche offenbar einen gewissen Ersatz für die Verwerfung der Gottheit Christi bilden sollte.

Zur Schriftbeweisführung wider die Gottheit Christi gesellt der Socinianismus seine Versuche zur Erweisung ihrer Vernunftwidrigkeit. Socin nennt sie einen Traum, Schmalz das monströseste Dogma und einen alten Weibertraum, Wollzogen meint, es sei leichter, daſs der Mensch ein Esel als daſs Gott Mensch sei (s. d. Belege bei Fock, S. 525). Als positive Beweise dieser Vernunftwidrigkeit hebt der Cat. Rac. u. a. hervor: 1) Zwei absolut verschiedene Substanzen können unter keiner Bedingung in Einer Person zusammengehen, weil Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit durchaus nicht in derselben Person vereinigt sein können, und weil dann statt einer zwei Personen herauskämen, wir also zwei Christus anzunehmen hätten (qu. 98). 2) Soll die Union der beiden Naturen eine unzertrennliche sein, dann konnte Christus unmöglich sterben, da der Tod eine Trennung voraussetzt; denn wie konnte der Körper Christi tot sein, wenn die Gottheit mit ihm vereinigt blieb? 3) Als Höhepunkt der Vernunftwidrigkeit erschien den Socinianern die communicatio idiomatum des lutherischen Lehrbegriffes. Wollzogen meinte mit Bezug auf die Ubiquität des Leibes Christi, daſs nach dieser Lehre Christus, nachdem er schon von seiner Mutter geboren worden, sich doch noch im uterus derselben befunden habe (Declaratio duarum contrariarum sententiar., in d. Bibl. Fr. Pol. V, c. 17).

Doch begnügt der Socinianismus sich nicht, Christum als bloßen Menschen zu behandeln. Da er denn doch an der Schrift festhält, so kann er nicht umhin, Christum über die Linie der Menschheit zu stellen. Der Kat. verneint es entschieden, daſs Jesus ein Mensch gewesen sei wie alle anderen Menschen, ein purus et vulgaris homo. Ostorodt drückt das so aus, daſs Christus etwas mehr war denn alle andere Menschen. Dieses „mehr" bezieht sich nicht auf das Wesen, sondern auf die Eigenschaften des Wesens*). Christus hat nämlich gewisse Vorzüge vor allen anderen Menschen. Er ist physisch anders erzeugt als alle anderen Menschen, d. h. one Zutun des Mannes, wobei vorausgesetzt wird, daſs Gott den befruchtenden männlichen Samen auf wunderbare Weise geschaffen habe (Cat. Rac. qu. 96; Socin. Breviss. inst. p. 654ᵃ; Ostorodt, Unterricht K. 6, S. 48 ꝛc.). Außer diesem physischen hat Christus einen moralischen Vorzug vor allen anderen Menschen, nämlich den der vollkommenen Heiligkeit und Gerechtigkeit und der daraus sich ergebenden Änlichkeit mit Gott. Ein dritter Vorzug Christi ist der der Macht. Alle Dinge sind ihm unterworfen; wie die Herrschaft des Menschen über die Erde das Ebenbild Gottes in ihm konstituirt, so die von Gott Christo übertragene Macht dessen Gottheit. Insofern heißt er warhaftiger Gott 1 Joh. 5, 20 (Cat. qu. 120). Sofern Christo in diesem Sinne Gottheit zugeschrieben wurde, fordert der Socinianismus für ihn göttliche Verehrung. Es gab eine Partei unter den Unitariern, welche Christo, weil er nicht eigentlich Gott sei, die göttliche Verehrung verweigerten. Wie schon Socin um deswillen den Fürer dieser Nonadorantenpartei als des christlichen Namens unwürdig bezeichnet hatte, so erklärte auch der Cat. diejenigen, qui Christum non invocant nec adorandum censent, für Unchristen, da sie in der Tat Christum nicht hätten (Prorsus non esse christianos sentio, quia reipsa Christum non habeant, qu. 246). Die Häupter dieser Partei waren Jakob Paläologus, Joh. Sommer, Matthäus Glirius, Franz Davidis, Christian Franken. Socin bekämpfte die beiden letzten in Disputationen, den ersten 1578 und 1579, den zweiten am 14. März 1584, und gab die Verhandlungen im Drucke heraus; sie

*) Offenbar vergiſst der Socinianer, was er sonst gegen die katholische Wandlung geltend macht, daſs die Eigenschaften sich nicht von der Substanz abgesondert denken lassen.

finden sich in der Bibl. Fr. Pol. Vol. II. Gegenüber ihrem Syllogismus: „Die Anbetung gebürt allein Gott, Christus ist nicht Gott, also darf er auch nicht angebetet werden“, werden socinianischerseits die Stellen ins Feld gefürt, wo die Gläubigen aufgefordert wurden, den Son zu ehren, wie sie den Vater ehren: Joh. 5, 22. 32; Phil. 2, 9—11; Joh. 14, 13; 15, 16; 16, 23—26; Hebr. 4, 14 ꝛc. (Cat. qu. 239—243). Diese göttliche Verehrung Christi sei keine Verletzung des Gebotes, Gott allein anzubeten. Denn alle Christo dargebrachte Verehrung gereiche zur Ehre des Vaters (in Dei Patris gloriam redundat, Cat. qu. 244); das Gebot, keine fremden Götter zu haben, gelte hier nicht, da Christus kein fremder Gott ist, sondern die Verehrung, die wir ihm darbringen, der des Vaters untergeordnet ist. Gott werde verehrt als erste Ursache unseres Heiles, jener als die zweite; dieser als derjenige, aus dem Alles, Christus als derjenige, durch welchen Alles (Cat. qu. 245).

4) Der socinianischen Lehre von Christi Werk gebürt ein besonderer Abschnitt. Der Kern dessen, was Christus zum Heile der Menschheit gewirkt, drängt sich für den Socinianismus in sein prophetisches und königliches Amt Christi zusammen. Was aber das hohepriesterliche Amt betrifft, so ist es nur ein Accidens des königlichen, und wird nicht wegen seiner eigentümlichen Bedeutung, sondern nur der traditionellen Gewonheit zulieb mitbehandelt (Cat. qu. 191).

Zu seinem prophetischen Amte wurde Christus durch jenen Unterricht, den er im Himmel erhalten, befähigt. Der Inhalt der durch ihn uns mitgeteilten Offenbarung ist wesentlich Gesetz, dessen zwei Bestandteile Gebote und Verheißungen sind (vgl o.).

Außer dem neubestätigten und durch viele neue Vorschriften erweiterten Moralgesetze des A. Bundes hat Christus auch ein eigentümliches Ceremonialgebot gegeben, nämlich das h. Abendmal. Der Kat. gibt auf die Frage 333, „welches sind die gemeinhin so genannten Cerimonialgebote Christi?“ die Antwort: „es gibt nur eines, nämlich das Mal des Herrn“. Daher derselbe Kat. das Abendmal voranstellt und erst nachher die Taufe berüret. Diese Ordnung ist in der Ausgabe von 1684 umgekehrt, und statt dass das Abendmal das einzige Cerimonialgebot genannt wird, findet sich hier die Antwort, dass „in der Kirche Christi immer zwei äußerliche religiöse Ritus im Gebrauche gewesen sind, nämlich Taufe und Brechen des Brotes“. Was die Lehre vom Abendmal betrifft, so wird gleicherweise die katholische, lutherische und calvinische verworfen. Änlich wie bei Zwingli reduzirt sich alles auf eine bloße Erinnerung an den Tod Christi (commemoratio mortis Chr.); dabei wird der Name Sakrament für diese Ceremonie als unstatthaft abgelehnt (Cat. qu. 334—338; vgl. Ostorodt, Völkel ꝛc.) — Dasselbe gilt für die Taufe, von der obendrein behauptet wird, sie sei gar nicht als Ceremonie von bleibender Giltigkeit, sondern nur für die ersten Zeiten des Christentums eingesetzt worden. Sie ist ihrer ursprünglichen Bedeutung nach nichts als ein äußerlicher Ritus, wodurch diejenigen, welche vom Judentum oder vom Heidentum zur christlichen Religion sich wendeten, öffentlich bekannten, dass sie Christum als ihren Herrn anerkannten (Cat. qu. 346); die Deklaration eines inneren Vorganges der Widergeburt, die mit dem sinnlichen Elemente in keinem Rapport steht. Daher bedürfen die im Schoße der christlichen Kirche Geborenen der Taufe nicht; die Worte: „wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden“ sind von der Buße zu verstehen, welche die Seele rein wäscht und deswegen die Verheißung des ewigen Lebens hat. Für die Kinder ist dieser Ritus auf keine Weise bestimmt, da die Schrift hiefür kein Gebot und kein Beispiel gibt, und da die Kinder, wie sich von selbst versteht, nicht fähig sind, Christum als ihren Herrn anzuerkennen; obendrein seien nach 1 Kor. 7, 14 die Kinder christlicher Eltern schon onehin heilig. Indessen sei die Kindertaufe, wenn auch ein Irrtum, doch nicht Sünde (Cat. l. c.). Diese Auffassung der Taufe hatte, soweit sie der konsequenteren widertäuferischen entgegenstand, Mühe, durchzudringen; sie erlangte 1603 den Sieg auf einer Synode von Rakow. In den späteren Ausgaben des Katechismus wurde gelehrt, dass die Taufe auf Kinder

angewendet zwar keinen Sinn habe, man aber die Kindertaufe, als uralten Gebrauch der Kirche, nicht absolut verdammen dürfe.

Das Christentum hat aber nicht bloß Gebote, sondern auch Verheißungen. Diese sind 1) das ewige Leben, eine dem N. T. eigentümliche, dem A. T. aber unbekannte Verheißung; denn nur ein Hoffen auf ewiges Heil one göttlichen Verheißungsgrund fand bei den alttestamentlichen Frommen statt (Cat. qu. 352. 355). 2) Der heilige Geist, der nicht als Person zu denken ist, sondern lediglich als Kraft oder Wirksamkeit Gottes, die von diesem auf die Menschen übergeht. Es gibt eine doppelte Äußerung des heiligen Geistes, eine temporäre, in den ersten Zeiten der Kirche, in die Augen fallend, bestehend in den Wundergaben, zum Behufe der Befestigung des Christentums. Als dieser Zweck erreicht war, hörte sie auf und es trat die zweite Art der Äußerung ein, die nicht in die Augen fallende. Diese ist teils objektiv, teils subjektiv, d. h. sie ist teils der Geist der Offenbarung (spiritus revelationis), der mit dem Evangelium zusammenfällt, teils die in den Herzen der Gläubigen gewirkte Gewisßheit der ewigen Seligkeit.

In den Bereich des prophetischen Amtes Christi gehört ferner sein Tod, und das ist eben die wesentliche Bedeutung desselben. Der Inhalt der neuen Offenbarung bedurfte einer Besiegelung; diese geschieht auf dreifache Weise, durch Christi Sündlosigkeit und heiliges Leben, durch seine Wunder, durch seinen Tod. Darauf wird die Stelle 1 Joh. 5, 8 bezogen: drei sind die da zeugen auf Erden, Geist, Wasser und Blut; der Geist wirkt Wunder, das Wasser bedeutet die Reinheit des Lebens, das Blut den Tod (Cat. qu. 374); das Hauptgewicht in jenem Geschäfte der Besiegelung wird aber auf den Tod gelegt. Die satisfaktorische Geltung desselben als einer Leistung des Hohenpriesteramtes Christi wird entschieden bestritten. Nur als Bestätigung des durch ihn prophetisch verkündigten Willens Gottes war der Tod des Herrn notwendig zum Heil der Menschen. Bestätigen aber musste er Gottes Heilswillen in doppelter Weise: zuerst so, dass er uns der großen Liebe Gottes versicherte, vermöge welcher dieser uns schenken will, was er im N. Bd. verheißt (Joh. 3, 16; Röm. 5, 8 ꝛc.); sodann so, dass wir durch die Auferstehung Christi, welche notwendig den Tod voraussetzt, unserer eigenen Auferstehung und des ewigen Lebens versichert werden, unter der Bedingung, dass wir den Geboten des Herrn Jesu Gehorsam leisten. Denn dadurch wird uns gezeigt, dass diejenigen, die Gott gehorchen, aus jeder Art des Todes erlöst werden, und dass Christus diejenige Macht erlangt hat, vermöge welcher er denen, die ihm Folge leisten, das ewige Leben geben kann. Hieraus folgt, dass unser Heil eigentlich mehr von der Auferstehung Christi als von seinem Tode abhängt; schreibt die Schrift es nichtsdestoweniger dem Tode Christi zu, so kommt dies daher, dass der Tod der Übergang zur Auferstehung war, und dass vorzüglich der Tod Christi uns die Liebe Gottes vor Augen stellt (Cat. q. 386. 387). Wie denn Socin Christi Auferstehung geradezu caput et tanquam fundamentum totius fidei et salutis nostrae in Christi persona nennt (gemäß 1 Kor. 15, 14 ff.) Die Auffassung des Todes als einer Genugtuung für unsere Sünden bestreitet der Socinianismus als falsch, irrig und verderblich unter Beibringung zalreicher Argumente aus Schrift und menschlicher Vernunfterkenntnis (Cat. qu. 388—414).

Das königliche Amt Christi besteht darin, dass der von den Toten auferweckte und in den Himmel aufgenommene zur Rechten Gottes sitzt, dass ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist, dass alle seine Feinde ihm zu Füßen gelegt sind, sodass er die Seinen regieren, schützen und in Ewigkeit bewaren kann. Christus ist nun gewissermaßen Statthalter Gottes. Auf die Frage: was heißt es, zur Rechten Gottes sitzen, gibt der Cat. qu. 472 die Antwort: an seiner Stelle regieren: vices Dei gerere; doch ist dieser Ausdruck in der Ausgabe von 1684 ausgelassen worden. Die königliche Herrschaft Christi ist, wie Ostorodt bemerkt, „die vornehmste Ursache, um welcher willen er unser Heiland, und Gott und Gottes Son ist und genennet wird“. Sie vollendet sich darin, dass Christus die Seinen wider in das Leben ruft und ihnen Unsterblichkeit schenkt, dass er überhaupt als Richter über die Lebendigen und die Toten

jedem nach seinen Werken vergelten wird. Die Erhöhung Christi und somit auch sein königliches Amt beginnt nicht mit der Auferstehung, sondern erst mit der Auffart, da er den verklärten Leib empfing und zur Rechten des Vaters sich setzte. Der Socinianismus närte anfangs auch chiliastische Ideeen; durch den Einfluss Socins, der sie schriftlich bekämpfte, geschah es, dass sie wenigstens von den bedeutenderen socinianischen Theologen nicht vorgetragen wurden, wie denn auch im Kat. keine Spur davon sich findet.

Das hohepriesterliche Amt hängt mit dem königlichen enge zusammen. Vermöge dieses letzteren kann Christus uns in allen Nöten zu Hilfe kommen; vermöge jenes ersteren will er uns zu Hilfe kommen und kommt uns wirklich zu Hilfe, und diese Art seiner Hilfeleistung heißt (figürlich) sein Opfer. Demnach ist das hohepriesterliche Amt nur subjektiv vom königlichen verschieden, nur dessen volle Wirklichkeit. Die Ursache, warum Christi hohenpriesterliches Opfer erst im Himmel gebracht wird, ist, dass es ein Tabernakel erforderte angemessen der Beschaffenheit des Hohenpriesters. So lange Christus auf Erden war, war er noch nicht Hoherpriester, nach Hebr. 8, 4; 7, 26 &c.

5) Soteriologie. Dieses Lehrbereich zeigt, entsprechend den dargelegten anthropologischen und christologischen Prämissen, eine wesentlich pelagianische Gestalt. Dem Menschen wird Gottes Wille kundgetan mit seinen Verheißungen; darauf folgt die Willensbestimmung des Menschen, dem göttlichen Gesetze Gehorsam zu leisten; daraus ergibt sich die innere Versiegelung der äußerlich vernommenen Verheißung, worin sich die göttliche Unterstützung vollendet. In einzelnen besonderen Fällen tritt, nach Socins Ansicht, ein unmittelbares Eingreifen in die Selbstbestimmung des Menschen ein. Das Gewönliche aber ist der angegebene, die wesentliche Autonomie des menschlichen Willens voraussetzende Prozess.

Über die radikale Bestreitung der Prädestination im socin. Lehrsystem (Cat. qu. 431—450) s. schon oben unter Nr. 1.

Die Rechtfertigung durch den Glauben wird gelehrt, aber freilich mit starken Abweichungen vom orthodox-evangelischen Lehrbegriffe. Der Glaube enthält in sich drei Momente: 1) den Assensus, wodurch wir Jesu Lehre als wahr bekennen; dieser Glaube bringt nicht notwendig das Heil; 2) das Vertrauen auf Gott durch Christum, was auch das Vertrauen auf Christum in sich enthält; daran reiht sich 3) der Gehorsam gegen Gottes Gebote. Erst sofern der Glaube auch dies letztere leistet, bringt er das Heil und ist rechtfertigend (Cat. qu. 416—421). Der Begriff der Rechtfertigung wird zunächst so gefasst, wie bei den Reformatoren im Gegensatze zu der katholischen Bestimmung. Justificatio est, cum nos Deus pro iustis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat (Cat. qu. 453; vgl. Socins Praelectt. c. 15 und Tr. de iustificat., Opp. I, p. 602). Allein das Gerechtgehalten- oder -gesprochenwerden um Christi willen hat bei den Socinianern, weil ihnen der Satisfaktionsbegriff in der Erlösungslehre fehlt, einen wesentlich anderen Sinn als bei den übrigen evang. Kirchengemeinschaften. „Gott verzeiht uns auch schon one blutigen Opfertod Christi, aus Liebe, und Christus fürt uns nur zu ihm hin" &c. Der Glaube wirkt unsere Rechtfertigung wesentlich nur, sofern er Gehorsam gegen Christi Gebote und Vertrauen auf Verheißung des ewigen Lebens ist. Die Werke sind das eigentlich Rechtfertigende; dass sie immer unvollkommen sind, macht die Rechtfertigung nicht unmöglich. Es kommt auf das Bestreben an, Christo gehorsam sein zu wollen, auf das im Geiste Wandeln, nicht nach dem Fleische. Die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit ist nicht biblisch begründet; das Ergreifen der Gerechtigkeit Christi ist ein menschliches Fündlein &c.

6) Die Lehre von der Kirche bietet manche Änlichkeit mit der evangelischen, besonders in ihrer reformirten Fassung. Der Cat. qu. 488 ff. erörtert in protestantischer Weise den Unterschied der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Als Kennzeichen der wahren Kirche wird die gesunde Lehre angegeben, und alle weiteren Fragen werden durch die Bemerkung abgeschnitten, dass im Vorhergehenden gesagt worden, was die gesunde Heilslehre sei. — Betreffs des Kirchenregiments (Cat. qu. 491—508) wird von dem Grundsatze ausgegangen, dass das-

selbe vom weltlichen Regimente sorgfältig zu unterscheiden sei. Das Kirchenregiment ist insofern monarchisch, als Christus der König, das Haupt der Kirche ist, aber unter ihm sind alle gleich; alle stehen zu ihm in demselben Verhältnisse und haben dieselben Rechte. Das Bedürfnis der Gemeinschaft ruft nun verschiedene kirchliche Ämter vor, die aber immer der Gemeinschaft untergeordnet bleiben. Es werden dreierlei Ämter unterschieden: Pastoren, Älteste, Diakonen; die ersten verwalten das Lehramt, die zweiten befassen sich mit der allgemeinen Leitung der Gemeinde und mit Schlichtung von Streitigkeiten; den Diakonen kommt die Finanzverwaltung, die Armen-, Witwen- und Waisenpflege zu. Die Ältesten und Diakonen werden von der Gemeinde gewält, die Geistlichen oder Pastoren von der Synode. Die Vertreter der drei genannten Ämter bilden vereinigt den Vorstand jeder Gemeinde, deren Versammlung bisweilen für die Kirchenzucht und den Finanzstand herbeigezogen wird. Die höchste und letzte Instanz für kirchliche Angelegenheiten bildet die allgemeine Synode, bestehend aus den Vorständen der einzelnen Gemeinden. — Der Socinianismus hält streng auf Kirchenzucht (Cat. qu. 509—521). Sie ist ihm eine doppelte, sofern sie teils von allen Christen geübt wird, teils von denjenigen Personen, die der Gemeinde vorstehen; ferner wird sie teils als private, teils als öffentliche ausgeübt, jenachdem die Vergehungen zur öffentlichen Kunde gelangt sind oder nicht. Die öffentliche Kirchenzucht besteht „verbis, oratione et facto“, d. h. zunächst aus einer öffentlichen Ermanung und Zurechtweisung (1 Tim. 5, 20; 2 Tim. 2, 6), sodann aus Ausschließung von dem Umgange, endlich aus Exkommunikation (1 Kor. 5, 11; 2 Theff. 3, 6 ff.; Matth. 18, 17). Zweck ist die Besserung der so Gestraften; wenn sie sich bessern, werden sie wider aufgenommen. Die Gewalt zu binden und zu lösen, die der Herr der Kirche gegeben, ist die Erklärung nach dem Worte Gottes, wer würdig sei, wer nicht, Mitglied der Kirche zu sein. — Mit löblicher Sorgfalt wurde der Grundsatz festgehalten, daſs sich der Stat in die Kirchenzucht nicht zu mischen habe. Der Stat sollte überhaupt die Häretiker nicht mit bürgerlichen Strafen belegen; die Socinianer hatten ein nahe liegendes Interesse, diesen Grundsatz aufzustellen, der so oft gegen sie verletzt worden war. Damit verband sich andererseits die strengste Unterwürfigkeit unter die weltliche Obrigkeit. Socin verdammte schlechthin allen aktiven Widerstand gegen dieselbe, selbst wo er den Schutz der religiösen Überzeugung betraf; daher erschienen ihm die Kämpfe der Protestanten in Frankreich und in Holland für ihre religiöse Freiheit als frevelhafte Auflehnung. Der Christ ist also verflichtet, Alles zu leiden, was die weltliche Obrigkeit über ihn verhängt; aber tätigen Gehorsam ihr zu leisten ist er nur in den Fällen verpflichtet, wo die Gebote dem Worte Gottes nicht widerstreiten. Lieber soll man Alles, selbst den Tod über sich ergehen lassen als Gottes Wort zuwider handeln. Der Grundsatz, lieber Unrecht leiden als Unrecht tun, wird auch auf die Privatverhältnisse angewendet; man soll nur in dringenden Fällen ein Gemeindeglied vor der weltlichen Gerichtsbarkeit verfolgen; auch auf den Krieg wird jener Grundsatz angewendet, und der Kriegsdienst verworfen, doch mit einer gewissen Modifikation. So wie es erlaubt ist, Waffen bei sich zu tragen, um die Räuber von sich abzuhalten, so darf man auch dem Feinde in Reihe und Glied entgegengehen, die Waffen gegen ihn schwingen, um ihm Furcht einzujagen, aber niemals die Waffen selbst gebrauchen (Socin. ad Palaeolog. p. 81 sq.; ad Eliam Arcissev. etc.; vgl. Fock II, S. 708). — In dieselbe Kategorie gehört auch die Frage, ob es dem Christen erlaubt sei, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden. Socin und die Mehrzal der socinianischen Theologen beantworten sie bejahend, unter der Bedingung, daſs dabei die Gebote Christi niemals übertreten werden. Insofern nun die Kriminaljustiz und der Krieg als den Geboten Christi absolut zuwiderlaufend angesehen wurden, war dadurch die Bekleidung eines öffentlichen Amtes zur Unmöglichkeit gemacht (Fock, S. 709 f.).

7) In der Eschatologie kommen hauptsächlich zwei Punkte in Betracht. 1) Die Auferstehung des Fleisches wird als solche aufgegeben, d. h. als Auferstehung derjenigen Leiber, die wir auf Erden gehabt haben; wir werden wol wider Leiber erhalten, aber geistliche, wie Paulus lehrt, 1 Kor. 15. Dadurch ist

die Identität der Person nicht in Zweifel gestellt; denn dazu bedarf es nur der Erhaltung der eigentlichen Substanz des Menschen, und diese ist nicht der verwesliche Körper, sondern der Geist. 2) Die Gottlosen nebst dem Teufel und seinen Engeln werden der endlichen Vernichtung preisgegeben und darin besteht ihre Strafe. Die Ausdrücke ewiger Tod, ewige Verdammnis haben diesen Sinn. Schienen Aussprüche Christi und der Apostel dieser Auffassung zu widersprechen, so behalfen sich die socinianischen Theologen mit Annahme von Accommodationen Christi und der Apostel an die Zeitvorstellungen (vgl. Fock, S. 714—721). So fürt uns das Ende des Lehrbegriffes an dessen Anfang zurück, wo als Zweck der christlichen Religion angegeben wurde, dem Menschen unsterbliches, ewiges Dasein zu sichern.

Haupthilfsmittel zur Gewinnung näherer Kenntnis vom Socinianismus nach Geschichte und Lehre ist immer noch die Monographie von O. Fock, Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff, Kiel 1847. Vgl. ferner A. Hilgenfeld, Krit. Studien über die Socinianer (in Baur u. Zeller, Theol. Jbb. 1848, S. 371 ff.); M. Schneckenburger, Vorl. über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, herausg. v. Hundeshagen (1863), S. 27—68; L. Diestel, Die socinian. Anschauung vom A. T. (Jahrb. f. deutsche Theol. 1862, IV); A. Ritschl, Die Lehre v. d. Rechtfertigung u. d. Versönung, I, 314 ff. (bes. 324—335, 2. A.); Henke, Neuere K.-Gesch. herausg. von Gaß, I, 435 ff.; Josef Ferencz, Kleiner Unitarierspiegel, deutsch von Rob. Lehmann, Wien 1879. (Die ältere Litteratur, vor Fock, bei Henke, vgl. R. Hofman, Symbolik, S. 497).

Über den neueren Unitarismus englischer Zunge: J. Dan. Rupp, He pasa Ecclesia. An original history of the relig. denominations at present existing in the U. St. etc., Philadelphia 1844; J. R. Beard, Unitarism. exhibited in its actual condition., Lond. 1846; Fairbairn, Append. zur engl. Ausg. von Dorners Entwicklungsgesch. d. L. v. d. Person Christi (On the Person of Christ etc., II, 3, p. 347 sq.); Blunt, Dictionary of Sects, Heresies etc. (Lond. 1874), Art. Unitarians; J. Martineau, Unitarian Christianity. Ten Lectures on the positive aspects of Unitarian thought and doctrine (mit Vorträgen v. Armstrong, Binns, Jerson, Vance Smith rc.), Lond. 1881; G. Bonet-Maury, Des origines du Christianisme unitaire chez les Anglais, Paris 1882; Goblet d'Aviella, L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous. 1 vol. Paris et Bruxelles, 1884. **Herzog † (Zöckler).**

Sodom, s. Palästina Bd. XI, S. 740.

Sohar, Buch, s. Kabbala Bd. VII, S. 378.

Sohn, Georg, einer der angesehensten hessischen Theologen im 16. Jarhundert, war am 31. Dezember 1551 zu Roßbach in Oberhessen geboren. Seine Eltern waren der landgräfliche Kellner zu Roßbach, Jeremias Sohn, und dessen Ehefrau Margareta geborne Reichelsheim. Auf der lateinischen Schule zu Friedberg für die akademischen Studien vorbereitet, bezog Sohn im J. 1566 (nicht 1567, wie gewönlich angegeben wird) die Universität Marburg, von da ging er 1567 nach Wittenberg; er studirte die Rechtswissenschaft, trat aber, nachdem er 1571 Magister der freien Künste geworden war, zur Theologie über; seine theologischen Studien begann er 1572 in Marburg. Seine Neigung fürte ihn namentlich den exegetischen Vorlesungen des Dr. Justus Vultejus über das Alte Testament zu. Daneben besuchte er nicht nur alle anderen theologischen Kollegien, sondern beschäftigte sich auch mit der Philosophie auf das Gründlichste. Der Ruf seiner ungewönlichen Gelehrsamkeit veranlasste es, dass Sohn schon damals zu dociren begann, indem sich die Professoren Rhoding und Arcularius bei ihren theologischen Vorlesungen und Examinatorien gern von ihm vertreten ließen.

Im J. 1574 trat Sohn in den Lehrkörper der Universität ein, wo ihm zunächst die Erklärung der Loci communes Melanchthons zugedacht war. Indessen

erweiterte sich seine akademische Berufstätigkeit schon in dem folgenden Jargang, indem ihm die Professur der hebräischen Sprache mit der Auflage übertragen ward, daſs er nicht bloß „grammaticalia, sondern auch res ipsas theologicas traktiren sollte“. Drei Jare später (am 9. Januar 1578) erteilte ihm die theologische Fakultät die Würde eines Doktors der Theologie.

In den Jaren 1578—1582 nahm Sohn fast an allen Generalsynoden der hessischen Kirche teil. Allerdings griff derselbe in die Verhandlungen derselben wenig ein, aber sein (namentlich durch den Landgrafen Wilhelm von Niederhessen) veranlaſstes Erscheinen auf den Synoden trug doch dazu bei, daſs er in die konfessionellen Kämpfe jener Zeit mitten hineingestellt ward. In der theologischen Fakultät zu Marburg hatte eben damals der aus Württemberg nach Hessen gerufene Ägidius Hunnius die Fane des Luthertums hoch aufgerichtet. Ihm gegenüber galt Sohn als der entschiedenste und angesehenste Vertreter des melanchthonischen Lehrbegriffs der hessischen Kirche, über welchen derselbe sogar noch hinausging, indem er z. B. die lutherische Lehre von der Nießung der Ungläubigen im Abendmal ausdrücklich als Irrlehre bezeichnete. In demselben Maße, als Landgraf Wilhelm von Kassel Hunnius seinen Zorn erfaren ließ, machte Landgraf Ludwig zu Marburg dessen Gegner Sohn als den Urheber der kirchlichen Wirren verantwortlich, weshalb Ludwig, als Landgraf Wilhelm im J. 1580 auf die Dienstentlassung des Hunnius drang, denselben nur unter der Bedingung verabschieden wollte, daſs zugleich auch Sohn von der Universität entfernt würde.

Unter solchen Verhältnissen konnte für Sohn das Leben in Marburg nicht allzu viel Anziehendes haben, weshalb derselbe einem von Pfalzgraf Johann Casimir an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg Folge leistete und am 10. Juni 1584 von Marburg dahin abzog; als Professor der Theologie und Inspektor des Sapienzkollegiums hielt er am 18. Juli seine Inaugurationsrede. Vier Jare später (am 1. Juli 1588) trat Sohn außerdem noch in den Kirchenrat als ordentliches Mitglied desselben ein. Leider war ihm jedoch nur eine kurz dauernde Wirksamkeit vergönnt. Er starb bereits am 23. April 1589.

In seinen Schriften, welche vorzugsweise dogmatischen Inhalts sind, erweist sich Sohn als Angehörigen der Schule Melanchthons. Im Gegensatze zu dem in der Konkordienformel sich abschließenden Luthertum betrachtete er sich daher als Glied und Lehrer der reformirten Kirche, welche er als die neue Heimatstätte des melanchthonischen Protestantismus ansah. Sohn erklärt dieses in seiner zu Marburg ausgearbeiteten und im Jare 1588 zu Heidelberg unter dem Titel „Synopsis corporis doctrinae Phil. Melanchthonis, thesibus breviter comprehensa“ veröffentlichten Schrift ausdrücklich. In der Ausgabe der bedeutenderen Schriften Sohns, die im Jare 1591 zu Herborn in 4 Bänden erschien und im Jare 1609 schon die 3. Auflage erlebte, wurde daher diese Synopsis mit zwei Gedichten illustrirt, von denen das eine (von Sohn selbst verfaſste) de Phil. Melanchthone iterum extincto klagt, das andere, an Sohnius gerichtete, de Phil. Melanchthone redivivo, das Wideraufleben Melanchthons in der reformirten Kirche Deutschlands verherrlicht. Indessen beweisen die Synopsis wie auch die anderen dogmatischen Schriften Sohns (De verbo Dei; Methodus theologiae plene conformata; Idea locorum comm. theol.; Theses de plerisque theologiae partibus; Exegesis praecipuorum articulorum Augustanae confessionis u. s. w.), daſs ebenso er wie auch die anderen Melanchthonianer jener Zeit bei dem Lehrbegriff des Meisters nicht durchaus stehen blieben, sondern zum streng reformirten System überlenkten, demgemäß namentlich Melanchthons Lehre von der Bekehrung modifizirt ward (vgl. darüber Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jarhundert, namentlich Bd. I, S. 176 ff.). — Nachrichten über Sohns Leben finden sich in Joh. Calvini oratio de vita et obitu rever. etc. Georgii Sohnii (vor der Herborner Ausgabe seiner Werke abgedruckt) und in Tilemanni vitae professorum theol. Marb. p. 129 sqq. — Ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften teilt Strider in seiner Grundlage einer hess. Gelehrtengeschichte Bd. XV, S. 109—112 mit.

Über Sohn's kirchliche Stellung und Wirksamkeit in Hessen ist zu vergleichen die „Geschichte der hessischen Generalsynoden vom J. 1568 bis 1582" (namentlich Bd. I. SS. 119 u. 168; Bd. II. SS. 25. 45—46. 62. 107. 159—170. 219—221) von **Heppe.** †

Sokrates und Sozomenos. Die Testimonia Veterum in der Ausgabe des Valesius. Ausgaben von Stephanus, Par. 1544; Genevae 1612; Valesius, Par. 1659—73; Reading, Cantabr. 1720; Hussey, Oxon. 1853, 1860. Dazu: Migne, T. LXVII; Oxforder Schulausgabe 1844 (nach Reading); Bright, Socrates' Eccl. Hist., according to the text of Hussey 1878; Nolte, Tüb. Q. Schrift 1859 S. 518 f.; 1861 S. 417 f. [Emendationen zum Text von Hussey und Bemerkungen zur Geschichte der Textüberlieferung und der Ausgaben]; Overbeck, i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1879 Nr. 20. Ältere Untersuchungen von Baronius, Miräus, Labbäus, Valesius, Halloix, Scaliger, Ceillier, Cave, Dupin, Pagi, Ittig, Tillemont, Walch, Gibbon, Schroeckh, Lardner; Voß, De histor. Graecis; Fabricius-Harleß, Biblioth. Gr. T. VII; Rößler, Bibliothek der Kirchenväter; Holzhausen, De fontibus, quibus Socr., Soz. ac Theodoretus in scribenda historia sacra usi sunt Gotting. 1825; Stäudlin, Gesch. und Lit. der K.-G., Hannover 1827; Baur, Epochen 1852; Einzelnes in den Werken über Julian [Mücke, Rode, Neumann, Rendall], Damasus [Rade], den Arianismus [Gwatkin, Studies of Arianism 1882, hier S. 93 f. eine scharfe, aber zuverlässige Kritik des Rufin und eine Untersuchung über das Verhältnis des Sokrates zu demselben]; die Kaiser des 4. Jarh. [de Broglie, Richter, Clinton, Güldenpenning und Iffland, der Kaiser Theodosius d. Gr. Halle 1878 S. 21 f., hier Untersuchungen über das Verhältnis des Sozomenos zu Sokrates]. Rosenstein, Forsch. zur deutschen Gesch., I. Kritische Untersuchung über das Verhältnis zwischen Olympiodor, Zosimus und Sozomenos; Sarrazin, De Theodoro Lectore, Theophanis fonte praecipuo, Lips. 1881 in: Gelzer und Götz, Dissert. Jenenses, I, p. 165 sq. [über das Verhältnis zwischen Sokrates und Sozomenos und die Vollständigkeit der K.-G. des Letzteren]. Das Erscheinen einer umfassenden Arbeit über die byzantinischen Kirchenhistoriker, resp. ihre Quellen von L. Jeep ist angekündigt (Leipzig, Teubner). Bisher besitzen wir noch keine umfangreicheren Spezialuntersuchungen über Sokrates und Sozomenos, ja nicht einmal eine den billigsten Ansprüchen genügende Charakteristik ihrer Werke.

Den entscheidensten Einschnitt in die Geschichte der Kirche nach den Unternehmungen Constantins bildet die Regierungszeit Theodosius II. In ihm erst ist der byzantinisch-christliche Kaiser fertig geworden (s. die Schilderung seiner Persönlichkeit, seines Auftretens, seiner Lebensweise und seiner Maximen bei Socr., VII, 22. 23. 42 und vgl. Gibbon's Darstellung). Wärend der langen Zeit seiner Regierung wird die orthodoxe Kirche die herrschende Macht auch über das Imperium, erlischt das Heidentum als Faktor der geschichtlichen Bewegung, tritt der Arianismus für die Kirche des Ostreiches völlig zurück, erscheint das erste große christlich-römische Gesetzbuch, erhalten die Inhaber der wichtigsten Bischofsstühle im Orient die Bedeutung von Dynasten (speziell für Alexandrien s. Socr., VII, 7, auch c. 13 und 11), wird das Mönchtum zu einer wirksamen Größe in der Kirchen- und Religionspolitik, am Hof sowie in den Provinzen, und vollzieht sich die innere Trennung des Ostreichs von dem furchtbaren Stürmen erliegenden Reiche des Westens (s. Reuter in der Ztschr. für K.-G., V, S. 349 f.). Die relative Friedenszeit, die in der Kirche des Ostens herrschte vom Ende des 4. Jarh. bis zum Ausbruch des nestorianischen, resp. des eutychianischen Streites — noch kurz vor dem Beginn des letzteren scheint man die Tragweite desselben nicht im entferntesten geahnt zu haben, wenn auch Männer wie Sokrates die „Streitsucht" der Bischöfe fürchteten —, gab das Gefül, dass nun ein Abschluß erreicht, das Gebäude der Kirche in der Welt fertig gezimmert und der orthodoxe Glaube hinreichend befestigt und ausgearbeitet sei. Man vgl. das Schlusswort des Sokrates: *ἀλλὰ τὰ μὴν κατὰ τὰς ἐκκλησίας οὕτω προέκοπτεν.* Aber es beginnt vielmehr mit der Räubersynode, resp. mit dem Chalcedonense, „dem Ver-

mächtnis des theodosianischen Hauses an das Reich und die Kirche," eine ganz neue Periode der orientalischen Kirchengeschichte, die etwa ein Viertel Jartausend umfasst. Sie offenbarte, dass der erreichte Abschluss nur ein scheinbarer gewesen, dass unter der Decke der Glaubenseinheit in der ersten Hälfte des 5. Jarhunderts einander feindliche Kräfte sich ausgebildet hatten, und dass man zu Alexandrien, zu Antiochien, zu Constantinopel und Ephesus sich zu großen Kämpfen um Glaubensformeln und um die Herrschaft vorbereitet hatte. Diese Kämpfe wurden in einem anderen Sinne und mit wesentlich anderen Waffen (doch s. bereits den die Zukunft anticipirenden Vorschlag des Sisinnius auf der Synode d. J. 383) gefürt als die Controversen des 4. Jarhunderts. In strengem Sinn ist das Zeitalter der Kirchenväter um die Mitte des 5. Jarhunderts beendet. Es reicht gerade soweit, als die letzten Ausläufer der Antike reichen*), und erlischt, indem sich die Theologen völlig an eine immer aufs neue gefälschte Tradition verkaufen.

Es entspricht dem Gesetze, welches wir überall in Bezug auf das Erscheinen großer Geschichtswerke bestätigt finden, dass nach einer langen Pause im Orient gerade zur Zeit Theodosius' des II. ziemlich gleichzeitig sechs Darstellungen der Kirchengeschichte (von der Regierung Constantins ab) publicirt worden sind. In ihnen wird Überschau gehalten über den Weg, den die Kirche im Laufe der letzten 100—120 Jare zurückgelegt hatte. Kaum eine andere Tatsache beweist so schlagend, dass man an den Abschluss einer großen Entwicklung gekommen zu sein glaubte und es in vieler Hinsicht wirklich auch war. Wenn der Occident (Rufin, Sulpicius Severus und A.) in der Geschichtsschreibung zeitlich den Vortritt hat, so ist das aus der innern Lage der Kirche dort — namentlich in Ansehung des Arianismus — wol verständlich; übrigens unterscheiden sich diese occidentalischen Unternehmungen nach Anlass, Zweck und Umfang so durchgreifend von den orientalischen, dass sie kaum zusammen genannt werden dürfen. Im Orient schrieb im J. 425 der Arianer Philostorgius seine nur in Bruchstücken auf uns gekommene *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* in 12 Büchern (vom Auftreten des Arius bis zum J. 423); zwischen den Jaren 426—439 verfasste Philippus Sidetes seine uns nicht erhaltene wüste und unzuverlässige *Χριστιανικὴ ἱστορία* (Socr. VII, 26. 27); ihm folgte Sokrates (*ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 7 Bücher: 306—439) um das J. 440; dann Sozomenos (*ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, in 9 Büchern vorliegend bis zum Tode des Honorius 423, sollte aber auch bis zum J. 439 reichen); dann schrieb Theodoret (*ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 5 BB. bis 428) um das J. 450. Einige Jare früher muss endlich auch der hochangesehene jerusalemische Presbyter Hesychius seine Kirchengeschichte verfasst haben. Von diesem Werke wissen wir leider so gut wie nichts, nicht einmal seinen Umfang kennen wir. Doch lehrt ein uns erhaltenes Fragment, dass es den Theodor von Mopsuestia erwänt hat; also reichte es ebenfalls bis zur Regierungszeit Theodosius II. (s. Fabricius-Harleß, Bibl. Graeca, VII, p. 419, 548 sq.; Dictionary of Chr. Biogr., III, p. 11 sq. 109). Das Verhältnis dieser Historiker untereinander ist bisher wenig aufgeklärt. Jedoch über einen Punkt ist ein Zweifel nicht möglich: Sozomenos hat den Sokrates benutzt (so bereits Valesius; ihm folgen Fabricius, Hussey, Gwatkin, Sarrazin, Güldenpenning; von diesen hat namentlich der Letztere die Gründe des Valesius verstärkt. Die unhaltbare, ja angesichts des Tatbestandes unbegreifliche Annahme, dass beide Historiker unabhängig von einander gearbeitet haben, ist nach Pagi's Vorgang von Holzhausen verteidigt worden. Ihm folgten Stäudlin, Baur, Nolte und A.). So gewiss dies ist, so wenig ist freilich damit gesagt, solange nicht die Art und der Umfang der Benutzung genau ermittelt ist. Das ist bisher nicht geschehen, und somit wissen wir z. B. noch nicht genau, in welchen Abschnitten

*) So nimmt Sokrates noch hie und da auf heidnische Leser Rücksicht; z. B. I, 27. Er hat es zweckmäßig befunden, einen kurzen apologetischen Tractat gegen Porphyrius, Julianus und Libanius einzulegen (III, 23), und beiläufig erfaren wir (VII, 39), dass es in Konstantinopel noch z. Z. des Sokrates zalreiche „*Ἑλληνίζοντες*“ gegeben hat. Was er von diesen berichtet, ist übrigens sehr charakteristisch.

und unter welchem Vorbehalt Sozomenos als selbständiger Berichterstatter zu gelten hat. Über das Verhältnis des Theodoret zu seinen beiden Vorgängern fehlt eine Untersuchung noch; ich halte daher mein Urteil zurück.

Da das Werk des Philippus als unbrauchbar sehr schnell in Vergessenheit geraten zu sein scheint (über ein interessantes Bruchstück vgl. meine Texte und Unters. zur Gesch. d. altchristl. Lit. I, 1 S. 179 f.), die Kirchengeschichte des Philostorgius — nach den Fragmenten zu schließen: ein wertvolles Werk — als häretisch nicht in Betracht kam, die Arbeit des Hesychius — wir wissen nicht warum — eine größere Verbreitung überhaupt nicht gewann, so bleiben Sokrates, Sozomenos und Theodoret der byzantinischen Kirche die Gewährsmänner für die Zeit von Constantin bis Theodosius II. Die folgenden Historiker verhalten sich ungefär ebenso zu ihnen, wie sie selbst zu Eusebius. Warum sie sämmtlich ungefär dort mit ihrer Darstellung anfangen, wo Eusebius geendet hat, und die Kirchengeschichte nicht von Anfang an erzält haben, darüber hat Baur in Kürze das Richtige bemerkt. Der Auszug, den Sozomenos für die Zeit bis Licinius aus Eusebius in zwei Büchern angefertigt hat (l. c. I, 1), ist nicht auf uns gekommen; ob für denselben wirklich auch Clemens (= Pseudoclemens), Hegesipp und Julius Africanus benutzt waren, steht dahin. Die drei Kirchenhistoriker hat bereits Theodorus Lector in der Einleitung zu seiner Kirchengeschichte in umgekehrter Reihenfolge zusammen genannt und dem Eusebius in Verehrung zugeordnet; änlich Evagrius. Auf der 7. ökum. Synode wurden Stücke aus der K.-G. des Sokrates vorgelesen. Photius erwänt (Biblioth. 28. 30) dieselbe und das Werk des Sozomenos. Er findet den Stil des Sozomenos besser als den des Sokrates, macht auf die Verschiedenheiten der Erzälungen aufmerksam und sagt von dem letzteren: *ἐν τοῖς δόγμασιν οὐ λίαν ἐστὶν ἀκριβής*. Erst Nicephorus Callisti, der h. e. I, 1 Sozomenos, Theodoret, Philostorgius und Sokrates zusammen nennt, macht offen Umstände; er findet nur an dem Ersteren nichts auszusetzen. Von Sokrates sagt er: *τὴν προσηγορίαν οὐ μὴν δέ γε καὶ τὴν προαίρεσιν καθαρός*. Er bezeichnet ihn also als Novatianer; scheint aber dieses Urteil nicht aus der Tradition, sondern aus dem Werke des Sokrates selbst gewonnen zu haben (s. auch l. c. II, 14). Für die Geschichtskenntnisse des Abendlandes sind die drei Kirchenhistoriker durch den Auszug, den Cassiodor aus ihnen veranstalten ließ (de div. lect. 17. Praef. Hist. trip.), ebenfalls in einzigartiger Weise bedeutungsvoll geworden; diesen Auszug hat bereits der Diakon Liberatus (Brev. hist. Nestor. 2) unter dem Titel „Sokrates" benutzt. Merkwürdig ist das Urteil Gregor's I. (Epp. VI, 31). In Anlaſs einer Erzälung, die er dem Sozomenos entnimmt, bemerkt er: „ipsam quoque historiam (Sozom.) sedes apostolica suscipere recusat, quoniam multa mentitur, et Theodorum Mopsuestiae nimium laudat atque usque ad diem obitus sui magnum doctorem ecclesiae fuisse perhibet." Gregor scheint hier den Theodoret mit Sozomenos verwechselt zu haben. So urteilte mit Recht schon Melchior Canus, wärend Baronius, im Bestreben, Gregor zu rechtfertigen, die Integrität des 9. Buches des Sozomenos, wie es uns überliefert ist, in Zweifel zog. Die Integrität dieses Buches ist allerdings kaum zu halten. Sarrazin hat auf Grund der eigenen Ankündigung des Sozomenos, bis zum J. 439 mit seiner Darstellung gehen zu wollen, unter Hinweis auf Sozom. IX, 17 init. und auf Grund der Berichte der Excerptoren, Nicephorus Call. und Theophanos, sehr warscheinlich gemacht, daſs der Schluſs der K.-G. des Sozomenos verstümmelt auf uns gekommen ist, und daſs die Hist. tripart. gegen diese Annahme nicht, wie Valesius wollte, in's Feld gefürt werden kann. Auf Gregor I. freilich darf man sich nicht für diese Hypothese berufen; denn es ist ganz unwarscheinlich, daſs Sozomenos in dem uns fehlenden Stück ein Loblied auf Theodor gesungen hat. Daſs der römische Bischof Confusion gemacht, ist durchaus warscheinlich, da bei Theodoret das zu finden ist, was er bei Sozomenos getadelt hat. Wie umfangreich das uns fehlende Stück des Sozomenos gewesen ist, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Da die Bücher I—VIII im Umfang ziemlich gleich sind, so kann man das Fehlende auf etwa ein halbes Buch veranschlagen. Jedenfalls ist an den Verlust mehrerer

Bücher nicht zu denken (s. die Widmung an Theodosius II.). So wie diese K.-G. jetzt vorliegt, hat sie keinen Schluss, und es fehlt die Darstellung der Ereignisse von c. 16 Jaren, so dass man nur zwischen der eben genannten Hypothese und der anderen, Sozomenos sei an der Beendigung seines Werkes gehindert worden, schwanken kann. Indessen scheint nach der Widmung das Werk vollendet gewesen zu sein, und eben dies bezeugen die Excerptoren. Die K.-G. des Sokrates ist vollständig; bemerkenswert ist, dass VI, 11 in doppelter Recension auf uns gekommen ist.

I. Sokrates. Er war (V, 24) zu Constantinopel geboren und erzogen. Da er (V, 16) berichtet, er habe in jungen Jaren die heidnischen Grammatiker Helladius und Ammonius, die unter dem Patriarchat des Theophilus in Folge eines Tumultes im J. 389 aus Alexandrien geflohen waren, zu Lehrern gehabt, und da er (V. Praef., VI. Praef.) erst von der Regierungszeit des Arkadius ab sich als Augenzeugen eines Teiles der Begebenheiten, die er schildert, vorstellt, so mag er etwa in der ersten Hälfte der Regierung Theodosius I. geboren sein. Dieser Ansatz wird bestätigt durch die Beobachtung, dass Sokrates z. Z. des Episkopats des Chrysostomus noch ein Knabe gewesen zu sein scheint — bei aller Trefflichkeit der Schilderung des großen Bischofs hat man nicht den Eindruck, dass Sokrates auf Grund persönlicher Eindrücke geschrieben hat, vgl. z. B. das *ὥς φασι* VI, 3 fin. —, ferner durch die Angabe in I, 13 (cf. I, 10): Sokrates erzält hier, dass er in sehr jungen Jaren (*νεώτερος σφόδρα*) den Novatianer Auxanon gesprochen habe, der, *κομιδῇ νήπιος ὤν*, bei dem Concil zu Nicäa zugegen gewesen sei, aber bis zur Zeit Theodosius II. gelebt habe, d. h. bald nach 408 gestorben sei. Auxanon ist also mindestens 100 Jare alt geworden*). Von dem Leben des Sokrates wissen wir schlechterdings nichts. Aus seinem Werke geht aber mit Deutlichkeit hervor, dass er kein Cleriker gewesen. Die Aufschrift bezeichnet ihn als „Scholastikus," d. h. wol als Sachwalter. Wir haben keinen Grund, diese Angabe in Zweifel zu ziehen, zumal da Sokrates das Lateinische wol versteht**); indessen in der K.-G. sucht man vergebens nach Spuren schulmäßiger juristischer Bildung (auf I, 30. 31 kann man sich kaum berufen, noch weniger auf V, 18). Über Veranlassung, Zweck, Plan, Quellen und Inhalt seines Werkes, welches von Olymp. 271, 1—305, 2 reicht, hat sich Sokrates selbst in den Vorreden zum I., II., V. und VI. Buch, sowie am Schluss des VII. ausgesprochen***). Gerichtet ist dasselbe an einen Theodorus, der dreimal: *ὦ ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε Θεόδωρε* angeredet wird†). Derselbe — wir wissen von ihm Nichts, der berühmte Theodor war lange tod — hatte den Sokrates zur Abfassung des Werkes, wie es scheint zunächst einer Geschichte der Zeit von Constantin bis zum Tode Theodosius I., aufgefordert (Sokrates spricht freilich zweimal von einem *ἐπίταγμα;* aber das ist wol eine Höflichkeitsformel). Man kann es noch zwischen den Zeilen lesen, dass die Fortsetzung des Eusebius durch Rufin dem Byzantiner den Anstoß und billigen Mut gegeben hat, sich an ein Unternehmen zu wagen, für welches er sich selbst schlecht vorbereitet wusste. Bekennt doch Sokrates selbst beiläufig (V. Praef.), dass er die politische Ge-

---

*) Auxanon hat zu Nicäa noch Bischöfe gesprochen, die c. 250 geboren waren. Wir haben hier eine Traditionskette von drei Gliedern, die sich über nahezu 200 Jare erstreckt; vgl. die Kette: Johannes, Polykarp, Irenäus, und die andere (Hieron. de vir. inl. 53): Cyprian's Notar, Paulus, Hieronymus.

**) Dodwell hat behauptet, dass Sokrates den Rufin in griechischer Übersetzung — etwa in der Übersetzung des Gelasius (s. Photius, Biblioth. 89; Diction. of Christian Biogr. II, p. 621) — benutzt hat; allein seine Gründe sind nicht schlagend. — Valesius in der Vita Socratis sucht warscheinlich zu machen, dass derselbe auch ein Schüler des von ihm mehrmals rümlich genannten Sophisten Troilus gewesen sei. Das steht dahin.

***) Das Proömium zum 6. Buch ist dem Thukydides nachgebildet, wie zuerst Baur, Tüb. Pfingstprogramm 1834, p. 8 gesehen hat.

†) Er war also ein Bischof, mindestens ein hoher Cleriker; s. dieselbe Anrede des Eusebius an den Bischof Paulinus von Tyrus im Onomasticon: *ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε Παυλῖνε*, dazu in der K.-G. X, 1: *ἱερώτατε Παυλῖνε.*

schichte Constantins habe ganz bei Seite lassen müssen, da er Nichts darüber habe in Erfarung bringen können (*τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ Κωνσταντίνου περὶ τοὺς πολέμους γενόμενα διὰ χρόνου μῆκος εὑρεῖν οὐκ ἰσχύσαμεν*; anders I, 18, wo er erklärt, die politische Geschichte Constantins Anderen überlassen zu wollen, da sie nicht hierher gehöre). Wie schlecht war für die Erhaltung der geschichtlichen Erinnerungen in Constantinopel gesorgt, wenn man selbst in der Hauptstadt Constantin's Geschichte nicht mehr ermitteln zu können erklärte, oder vielmehr wie gering war das Vermögen, resp. der Forschungsgeist eines Gelehrten, der auf die Lösung dieser Aufgabe von vornherein verzichtete*). Aber wie zur Strafe musste es dem Sokrates passiren, dass bereits seine mäßigen selbständigen Studien ihn darüber belehrten, ein wie unzuverlässiger Gewährsmann Rufin sei. Die erste Ausgabe seines Werkes hatte er so veranstaltet, dass er für die Zeit bis zum Tode des Constantius (361) einfach den Rufin kritiklos ausgeschrieben (II. Praef.: *ἡμεῖς Ῥουφίνῳ ἀκολουθήσαντες τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον τῆς ἱστορίας βιβλίον, ᾗ ἐκείνῳ ἐδόκει, συνεγράψαμεν*), für die folgenden 5 Bücher aber neben Rufin auch die Werke Anderer, die Mitteilungen von Augenzeugen und eigene Erlebnisse benutzt hatte. Nun aber, erst nach Vollendung des Werkes, sah er Schriften des Athanasius ein, die ihn belehrten, dass Rufin die Geschichte dieses Bischofs verwirrt und Manches übersehen hatte. Er unterzog daher Buch I. und II. einer Umarbeitung, für welche er nun außer einigen Schriften des Athanasius eine stattliche Anzal von Briefen zeitgenössischer Männer**) benützte, verließ jedoch die Rufin'sche Grundlage nur dort, wo ihn diese Urkunden eines besseren belehrt hatten. Immerhin erhielten die ersten beiden Bücher in der neuen Ausgabe eine wesentlich andere Form als die 5 folgenden, welche unverändert blieben. Wärend jene ein reiches Material wörtlich mitgeteilter Aktenstücke bringen, sind solche in ll. III.—VII. spärlich eingestreut. Manches hat Sokrates auch der commentirten Synodalaktensammlung entnommen, welche der macedonianische Bischof Sabinus von Heraclea angelegt hatte, und die bis auf die Zeit Theodosius I. reichte. Sokrates erwänt diese Sammlung ziemlich häufig (I, 8; II, 15. 17. 20; III, 10. 25; IV, 12. 22), und es scheint, dass es noch um d. J. 439 nicht überflüssig gewesen ist, die Aufstellungen des häretischen Bischofs, namentlich in Bezug auf Athanasius, zu bekämpfen. Das I. Buch zeigt, dass die Orthodoxie dem Arianismus gegenüber noch einer Apologie bedurfte, vor allem dass der orthodoxen Auffassung von dem Verlauf des großen Streites eine ganz andere, geschlossene Darstellung gegenüber stand. Sokrates wirft dem Sabinus außer Anderem Parteilichkeit in der Auswal der von ihm mitgeteilten Aktenstücke vor. Die Zal der Originalquellen, aus denen Sokrates für B. III.—VII. geschöpft hat, ist keine erhebliche; in der theologischen Litteratur des 4. Jarhunderts zeigt er sich wenig bewandert (s. Holzhausen l. c.)***). Es ist, wie er

*) Merkwürdig ist, dass Sokrates die Arbeiten der (heidnischen) Profanhistoriker gar nicht gekannt zu haben scheint. Weder Dexippos noch Eunapios (*Χρονικὴ ἱστορία*) und Olympiodor (*Λόγοι ἱστορικοί*) sind benutzt. Zosimus ist ein Zeitgenosse des Sokrates; höchst warscheinlich war dessen *Ἱστορία νέα* bereits erschienen, als Sokrates schrieb. Dennoch fehlt jede Beziehung auf dieselbe, ein Werk, welches in vieler Hinsicht dem des Sokrates weit überlegen ist und den Beweis liefert, dass die historische Wissenschaft damals noch Eigentum der nicht christlichen Griechen gewesen ist. Übrigens zeigt Sokrates sonst eine gute griechische Bildung und Belesenheit, one damit zu pralen.

**) Von ganzen Briefsammlungen sowol der Arianer als der Orthodoxen aus der ersten Zeit des Streites spricht Sokrates I, 6 fin. und hebt die Bedeutung, die diese Sammlungen als Waffen für die folgende Generation erlangt haben, hervor. Ab und zu erwänt er auch Schreiben, die er gelesen, aber in extenso nicht aufnehmen wolle, z. B. wegen ihrer Länge, s. II, 17.

***) Gelesen hat Sokrates außer Eusebius, Rufin und Sabinus z. B. Einiges von Athanasius (s. z. B. II. Praef.; I, 21), die Acta Archelai (I, 22), den Ankoratus des Epiphanius (V, 24), eine Schrift des Gregor von Laodicea (I, 24), Tractate des Mönchs Evagrius (III, 7), die Geschichten des Palladius (IV, 23), Reden des Nestorius (VII, 12), darüber hinaus Weniges. Die eigentlich theologische Litteratur, z. B. die Arbeiten der Kappadozier, kennt er nur oberflächlich. Doch scheint er den Origenes, resp. die Apologie des

selbst sagt: seine Darstellung in den letzten Büchern ist zum größten Teil aus der mündlichen Überlieferung, aus der Erzälung von Freunden und Landsleuten, aus dem, was man in der Hauptstadt über die Dinge noch wusste, resp. sich erzälte, und aus der Tageslitteratur geflossen. Nach l. VI. Praef. ist sogar zu schließen, dass er Umfrage gehalten hat und ihm von verschiedenen Seiten Berichte solcher zuflossen, die um sein Vorhaben, eine K.-G. zu schreiben, wussten (s. Berufungen auf Augenzeugen z. B. I, 10. 12. 13. 17; II, 38; IV, 26. 28. 24; V, 19; VII, 6. 17 ꝛc.). Sein Plan war lediglich der, den Eusebius fortzusetzen (I. Praef.). Er beginnt aber mit dem „Übertritt" Constantins zum Christentum, weil er findet, dass Eusebius in der K.-G. und in der Vita Constantini Manches — namentlich den arianischen Streit — nur flüchtig erzält habe. Außerdem bemerkt er die panegyrische Haltung der Vita Constantini; aber das ist auch, neben dem Hinweis auf den unvollständigen Bericht des Eusebius über Mani (I, 22) und auf eine Verschweigung (I, 10), die einzige Ausstellung, die er an ihm zu machen hat, wenn anders dies eine Ausstellung sein sollte. Sonst nimmt er ihn in Schutz gegen den Vorwurf der Zweizüngigkeit (I, 23) und verteidigt seine Rechtgläubigkeit lebhaft (II, 21) gegen Arianer und Orthodoxe. Diese Verteidigung hat die eine ihrer Wurzeln in der unbedingten Verehrung des Sokrates für Origenes. Eitle und ruhmsüchtige Obscuranten, herostratische Gesellen sind ihm die Verkleinerer und Feinde dieses Mannes (Methodius, Eustathius, Apollinaris, Theophilus), für dessen Orthodoxie er sich auch auf das Zeugnis das Athanasius beruft (VI, 13). Selbst das Urteil, dass man die Werke und Aussprüche des Origenes zu sichten habe, erscheint ihm als eine Torheit (VI, 17); er nimmt Alles in Schutz, was Origenes geschrieben hat. Noch am Schlusse seiner K.-G. (VII, 45) spricht er seine Verwunderung aus über den Gang des Geschickes, welches den Chrysostomus rehabilitirt habe, wärend Origenes nach Jarhunderten aus der Kirche ausgeschlossen worden sei. Diese Stellung zu dem großen alexandrinischen Lehrer ist für Sokrates charakteristisch. Mit ihr hängt seine Beurteilung der Wissenschaft und vielleicht auch zum Teil sein maßvolles Urteil in dogmatischen Fragen zusammen. Die erstere anlangend, so hat er sich an manchen Stellen, namentlich aber III, 16 in Anlass des bekannten Dekrets Julian's, unumwunden ausgesprochen. Er fürt es direkt auf die göttliche Vorsehung zurück, dass das Bestreben des Kaisers so schnell vereitelt wurde und die stümperhaften Werke der beiden Apollinaris, welche die griechische Litteratur ersetzen sollten, verschollen sind. Christus und seine Jünger hätten die Gelehrsamkeit und die Bücher der Heiden weder als göttlich eingegeben angenommen, noch als ganz schädlich verworfen. Die Ἑλληνικὴ παιδεία sei notwendig, und viele Philosophen seien von der Kenntnis Gottes nicht weit entfernt gewesen; Beweis hierfür seien ihre siegreichen Beweisfürungen gegen die Epikuräer und andere Leugner der göttlichen Vorsehung. Nur das Mysterium Christi sei ihnen verborgen gewesen*). Da aber die Apostel die Beschäftigung mit der griechischen Litteratur nicht verboten hätten, so sei dieselbe jedem Christen frei zu lassen. Dazu käme noch ein anderer Grund. Die heiligen Schriften enthielten zwar die göttlichen Lehren, Alles, was zum rechten Glauben und zum heiligen Leben gehöre; aber die Kunst, die Gegner zu widerlegen, lehrten sie nicht. Diese müssten mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden. Zu diesem Zwecke habe schon Paulus

---

Pamphilus, studirt zu haben; jener und seine nächsten Schüler scheinen in der Regel gemeint zu sein, wo Sokrates von den „alten kirchlichen Schriftstellern," resp. von „den christlichen Philosophen" (III, 7), spricht. Von der christlichen Litteratur zwischen dem N. T. und Origenes weiß Sokrates so gut wie nichts; jedoch beruft er sich einmal auf Irenäus, Clemens, Apollinaris den älteren, Serapion.

*) Eine gewisse Einschränkung erleidet übrigens selbst diese Concession. L. VII, 6 rümt Sokrates zwei arianische Presbyter, Georgius und Timotheus, von denen der Eine ein ausgezeichneter Kenner des Plato und Aristoteles, der Andere des Origenes gewesen sei. Er spricht dabei seine lebhafte Verwunderung aus, dass beide dennoch Arianer geblieben seien; denn Plato habe die Anfangslosigkeit des zweiten und dritten Prinzips, Origenes die Gleichewigkeit des Sones gelehrt. Also auch für die orthodoxe Dreiheitslehre durfte Plato angerufen werden.

offenbar die griechische Litteratur studirt, und ebenso haben sich die alten Kirchenlehrer in der griechischen Wissenschaft geübt. Sokrates fürt dies im Gegensatz zu einer Richtung in der Kirche durch, welche jene Wissenschaft um der Vielgötterei willen gänzlich verbannt sehen wollte.

Der Standpunkt, den Sokrates hier einnimmt, ist der der Mehrzal der gebildeten Christen seiner Zeit; er ist nicht etwa ungewönlich liberal. Eher könnte man das von dem dogmatischen Standpunkt des Sokrates behaupten; doch zeigt auch hier eine nähere Betrachtung, dass er vielmehr die Gemeindeorthodoxie one Schwanken vertreten hat. Er ist ein überaus charakteristischer Repräsentant derselben. Der entgegengesetzte Schein wird dadurch erregt, dass Sokrates als Laie für dogmatische Spitzfindigkeiten und Pfaffenstreitigkeiten kein Interresse hatte, ja sie gründlich verabscheute und eine Quelle der größten Übel in ihnen sah, wärend die heute noch relativ am meisten gelesenen Urkunden aus jener Zeit von Bischöfen herrüren, die selbst an den Streitigkeiten in eminenter Weise beteiligt waren, und uns daher leicht zu übertriebenen Vorstellungen veranlassen. Aber gerade das Friedensbedürfnis dieses Laien und seine abschätzige Beurteilung dogmatischer Kämpfe zeigt in noch höherem Maße als die hitzigen Schriften der Theologen die Eigenart des griechisch-byzantinischen Christentums. Zunächst: Orthodoxie und Häresie verhalten sich auch für Sokrates einfach wie Weizen und Unkraut; er teilt die gewönliche Geschichtsbetrachtung, nach welcher die Häresie um so größere Anstrengungen gemacht hat, je erfreulicher das Feld des Glaubens grünte (I, 22). Die Inspiration ökumenischer Concile steht ihm, in Nachfolge des Constantin, fest (I, 9), und er zweifelt nicht daran, dass die Gesammtkirche in ihren Entscheidungen stets den alten Glauben rein zum Ausdruck gebracht habe*). So überzeugt ist er von der Stabilität der Kirche, dass er sich nachträglich (l. V. Praef.) ausdrücklich entschuldigen zu müssen meint, weil er den Arianismus mit in seine Darstellung hineingezogen habe. Eigentlich gehöre er gar nicht in die K.-G., aber weil er die Kirchen zeitweilig in Erschütterung versetzt habe, so sei er erwänt worden. Diese Betrachtung schließt natürlich jeden Versuch, die Entstehung von „Häresien" zu erklären, einfach aus. Wo denn einmal von dem Ursprung einer abweichenden Denkweise gehandelt wird, wie in Bezug auf den Apollinarismus II, 46, da ist das bornirteste Urteil unvermeidlich: Der Umgang mit einem heidnischen Sophisten und gekränkter Sinn haben den Apollinaris zu seiner „Neuerung" verfürt. Aber eben das naive Vorurteil, dass von Anfang an in der Kirche der jetzt gültige orthodoxe Glaube geherrscht habe und unmöglich zu beugen sei, sowie die echt griechische Einschränkung dieses Glaubens auf das Mysterium der Trinität ermöglichen dem Laien Sokrates sehr freie Urteile, die man schwer missdeutet, wenn man sie von diesen Voraussetzungen ablöst. Es soll dabei nicht in Abrede gestellt werden, dass Temperament, Stimmung, sittliche Bildung und unparteiischer Sinn dem Sokrates hier zur Hülfe kamen, sowie der Widerwille gegen klerikale Zänkereien und dogmatische Haarspaltereien. Aber der letztere hat doch zur Kehrseite das völlige Unvermögen, sich in dogmatischen Fragen über das Niveau des tradirten Mysteriums zu erheben, und in jener Stimmung und Geistesbildung ist noch ein kümmerlicher Rest antiker Zurückhaltung anzuerkennen. Sie kann schwerlich der sittigenden Macht des Christentums zu Gute geschrieben werden. Dass wir mit diesen Urteilen im Rechte sind, erweisen folgende Beobachtungen: Um den dogmatischen Standpunkt des Sokrates richtig zu verstehen, muss man namentlich die Stellen III, 7; VI, 13; VII, 11 in's Auge fassen. An der letztgenannten Stelle constatirt er (änliche sind nicht selten), dass Novatianer und Katholiken Glaubensgenossen seien und sich als solche behandeln müssten, weil sie in der Trinitätslehre übereinstimmen; VI, 13 ist ihm die Orthodoxie des Origenes einfach deswegen gewiss und entschieden (s. auch VII, 6), weil er über die h. Drei-

*) Die Verurteilung des Origenes, die er selbst erlebt hat, gilt ihm freilich als ein schwerer Anstoß; aber er macht für sie ausschließlich den Theophilus und nicht die Kirche verantwortlich.

heit rechtgläubig gelehrt habe; III, 7 aber — die wichtigste Stelle — offenbart er seine Meinung, in Anschluſs an eine Ausfürung des Mönchs Evagrius, vollständig. Die Warheit des nicänischen Glaubens steht ihm fest; aber er ist ein Mysterium, von dem daher das Wort zu gelten hat: *σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον*. Den Terminus *ὁμοούσιος* läſst er grade noch gelten; aber jede weitere Spekulation, namentlich die Anwendung der Termini *οὐσία*, *ὑπόστασις* auf die Gottheit, scheint ihm vom Übel. Nur der Vorwitz oder die Streitsucht wagt es immer wider, das Unsagbare in Kategorien zu fassen. Diese Betrachtung ermöglicht es dem Sokrates, bei aller Verehrung für Athanasius, doch den ganzen Streit nach dem J. 325 für sehr überflüssig zu halten; ja man darf sagen, hätte Sokrates vor dem J. 325 gelebt, so hätte er sich — s. I, 7 und I, 8 init. — gegen die Aufstellung einer neuen Formel ausgesprochen. Dieselbe ist nun einmal da und ist auch als richtiger Ausdruck des Mysteriums anzuerkennen; aber mit diesem Worte und der Verurteilung des Arianismus hätte man sich begnügen sollen (II, 40. 41). Alles Übrige ist geradezu schädlich. Sofern sich in dem Streite nicht nur strenge Arianer und Orthodoxe gegenüber stehen, ist ihm derselbe eine *νυκτομαχία* (I, 23), voll von Miſsverständnissen. Richtig hebt er ein paar Mal hervor, daſs die Gegner sich z. Th. deswegen nicht verstanden haben, weil ihr Interesse ein verschiedenes war. Die Einen wollten in erster Linie die Vielgötterei in jeder Form abweisen, die Anderen den Sabellianismus*). Aber die treibende Kraft ist leider häufig die trügerische Sophistik, die ehrgeizige Streitsucht und die Verleumdung gewesen. Hier fallen scharfe Urteile über die Bischöfe (I, 18: *ἡ διαλεκτικὴ καὶ κενὴ ἀπάτη* — I, 23: *πάλιν τὴν εἰρήνην οἱ οἰκεῖοι τῆς ἐκκλησίας ἐπάραττον* — I, 24: *τοῦτο ἐπὶ πάντων εἰώθασι τῶν καθαιρουμένων ποιεῖν οἱ ἐπίσκοποι, κατηγοροῦντες μὲν καὶ ἀσεβεῖν λέγοντες, τὰς δὲ αἰτίας τῆς ἀσεβείας οὐ προστιθέντες*). In l. V. Praef. entschuldigt Sokrates sein Übergreifen auf das Gebiet der politischen Geschichte damit, daſs er seine Leser vor dem Ekel habe bewaren wollen, den die Lektüre der ewigen Streitigkeiten der Bischöfe erregen müsse, und l. VI. Praef. tut er sich etwas darauf zu gut, daſs er auch den orthodoxen Bischöfen nirgendwo schmeichle. Diese Haltung hat ihm nun wirklich eine gewisse Unparteilichkeit ermöglicht. In dem I. und II. Buche ist der arianische Streit so maſsvoll und gerecht dargestellt, als dies ein überzeugter Anhänger des nicänischen Glaubens nur immer vermochte (s. z. B. das Urteil über den Verlauf der Synode von Sardica II, 20). Über Constantius fällt eigentlich kein böses Wort. Wo Sokrates einmal abfällig urteilen muſs, bleibt er doch besonnen und läſst sich nicht zu Schmähungen fortreiſsen (s. z. B. IV, 7). Eine Ausnahme macht nur die Darstellung der Politik des Valens (IV, 16. 18. 19); hier hat es der Historiker nicht verschmäht, auch Verleumdungen sein Ohr zu leihen und die grellsten Farben zu wälen. Uber den Kaiser Julian (s. z. B. III, 12. 14. 21. 23) hat kein christlicher Schriftsteller mit soviel relativer Unparteilichkeit und Zurückhaltung geurteilt wie er. Ein Beweis der Milde ist auch, daſs die gothischen, arianischen Märtyrer als wirkliche Märtyrer anerkannt werden (IV, 33): in Einfalt haben sie das Christentum in der Form, in der es ihnen geboten wurde, angenommen und sind dafür in den Tod gegangen. Auf das schärfste verurteilt Sokrates alle wirklichen Verfolgungen um der Religion willen, soweit er natürlich auch von dem Gedanken einer Gleichberechtigung der Parteien entfernt ist (s. aus dem 7. Buche c. 3. 15. 29. 41. 42). Mit dieser relativen Toleranz stand er gewiſs nicht allein in seiner Zeit; der byzantinische Christ — d. h. die Laien, das Volk — übt noch heute eine weitgehende Toleranz. Der passiven Art der Religiosität im Orient entspricht dieselbe, und sie ist immer wieder zum Vorschein gekommen. Man versteht diese Art Toleranz, ein seltsames Gemisch antiker und asketischer Stimmung, nur richtig, wenn man sich daran erinnert, daſs dieselbe sich regelmäßig auch in der Billigung laxer und schwacher Rechts-

*) Arius selbst scheint IV, 33 damit entschuldigt zu werden, daſs er im Unvermögen, die Lehre des Sabellius zu widerlegen, auf das Dogma vom Sone als *θεὸς πρόσφατος* geraten sei.

pflege bekundet (s. hier die Schilderung des Theodosius II. bei Socr. VII, 22. 41). So war es damals; so ist es noch heute. Die furchtbaren dogmatischen Kämpfe, die zeitweise auch einen Teil der Laien mit fortgerissen haben, sind von den kirchlichen Sophisten, den ehrgeizigen Bischöfen, den Mönchen und — von den wenigen überzeugten Theologen ausgegangen. Sie lehren, daſs das Friedensbedürfnis des Orientalen nur dadurch aufgehoben werden kann, daſs man ihn zum Fanatismus entflammt. Zwischen jener Ruhe und diesem Fanatismus existirt in der Regel kein Mittleres. Bei Sokrates fehlt dieser ganz: daher ereifert er sich fast nie und ist auch im Stande, die dogmatischen Kämpfe seiner eigenen Zeit leidenschaftslos zu beurteilen. Seine Charakteristik des Cyrill und des Nestorius (VII, 7. 11. 13. 14. 29. 32) sowie seine ganze Beurteilung der Anfänge des groſsen christologischen Streites wird allezeit das beste Denkmal bleiben, welches er sich selbst in seiner K.-G. gesetzt hat. So dürftig die theologische Exposition ist, so unparteiisch und maſsvoll ist das Urteil über die Personen und über die widerliche Art des Kampfes. Auch hier sieht er wider eine *νυκτομαχία* (VII, 32) und gewiſs z. T. mit Recht; andererseits läſst sich freilich nicht verkennen, daſs ein Mann spricht, der für die innerste Natur des Streites kein Verständnis hat. Aber wie Viele hatten ein solches? Wir können uns nur gratuliren, daſs wir die Geschichte von Nicäa bis Ephesus nicht aus der Feder eines alexandrinischen Presbyters des Cyrillus oder aus der eines Diakons des Nestorius erhalten haben. Um die „prinzipiellen" Momente in jenen Kämpfen zu schätzen und auch zu überschätzen, dafür besitzen wir Material genug. Aber wie sich dieselben in den Augen des „gebildeten Bürgers" darstellten, dessen Orthodoxie und Ergebung für den Klerus ebenso unzweifelhaft gewesen ist*) wie sein Friedensbedürfnis und die Abneigung gegen theologische Discussionen, das erfaren wir aus dieser Kirchengeschichte, und für diesen Preis können wir auf Vieles verzichten. Aber wir erfaren noch mehr. Wir sehen, daſs Sokrates in Bezug auf das Mönchtum bereits dieselbe Haltung eingenommen hat, welche der nicht frömmelnde griechische Christ noch heute beobachtet. In einem besonderen, sehr umfangreichen Exkurs (IV, 23) hat er ihm den Tribut höchster Verehrung gespendet, und auch in der Charakteristik des Theodosius II., bei welcher Sokrates überhaupt zu den leuchtendsten Farben gegriffen hat, fehlt der Hinweis nicht, daſs der Kaiser mit den Mönchen in Frömmigkeit habe wetteifern können (VII, 22). Aber damit hat es auch sein Bewenden. Abgesehen von diesen zwei Stellen erfärt man in der K.-G. des Sokrates nur aus wenigen Kapiteln, daſs es ein Mönchtum gibt. Dieses Institut steht neben der Kirche, und allem Anschein nach ist Sokrates tief davon durchdrungen, daſs dies so sein soll. Hat er doch einmal, bei seiner Charakteristik des Chrysostomus (VI, 21), sich nicht gescheut, die Fehler dieses Bischofs, welche er aufdeckt — Heftigkeit und allzu groſsen Freimut der Rede — aus dem *ζῆλος σωφροσύνης*, d. h. aus der Askese, abzuleiten. Hier offenbart sich plötzlich wider der antike Maſsstab: ne quid nimis, und alle Devotion vor den Mönchen, alle Bereitschaft, ihre Wundergeschichten zu glauben — übrigens hat Sokrates seinen Lesern nicht die absurdesten ausgesucht —, kann die Tatsache nicht verdecken, daſs er als Laienchrist gar nicht gewillt ist, die mönchischen Grundsätze für sich gelten zu lassen oder zum Maſsstabe seiner Geschichtsbetrachtung zu nehmen.

---

*) Was die Orthodoxie betrifft, so hat man zu beachten, wie oft Sokrates sein eigenes abschätziges Urteil der Streitigkeiten dadurch limitirt, daſs er sich für incompetent erklärt und die Sache an die Kleriker verweist, s. z. B. II, 40 fin.: *ἀλλ' ὅπως μὴν ἔχει ταῦτα, κρινάτωσαν οἱ κατανοεῖν δυνάμενοι.* Er versteht auch zu schweigen, wo es sein muſs. Was seine Stellung zum Klerus betrifft, so würde man ihn völlig misſverstehen, wenn man aus den vielen Klagen über die Bischöfe prinzipielle Abneigung gegen die Priester entnehmen wollte. Auch hier vertritt er den noch heute im Orient gültigen Standpunkt. Verehrung der Priester als Priester ist ihm ein selbstverständliches Requisit christlicher Vollkommenheit (s. die charakteristische Schilderung des Theodosius II. im 7. Buch c. 22). Das schlieſst heftige Angriffe, resp. Unbefangenheit gegenüber den Personen der Priester nicht aus. — Bemerkenswert ist übrigens, daſs er mit Paphnutius sympathisirt (I, 11).

So ist diese K.-G. vor allem eine Quelle ersten Ranges für die Zeit, aus welcher sie stammt. Aber als „Geschichte“ entspricht sie auch den geringsten Erwartungen nicht. Wie sollte sie das auch, da für Sokrates der Begriff von K.-G. überhaupt nicht existirt? Ausdrücklich sagt er ja, dass die Häresie nicht in die Geschichte der Kirche gehöre und dass es keine K.-G. gäbe, wenn nicht Streitsucht und Sophisterei geschäftig wären (I, 18; VII, 48). „Solange Frieden herrscht, fehlt der Stoff für eine K.-G.“ Was ist also K.-G., da sich die Kirche immer selbst gleich bleibt? Eine Sammlung von Anekdoten und eine Reihe von Episoden. Dafür hat sie Sokrates in der Tat genommen. Derselbe Begriff von der Stabilität der Kirche liegt allerdings bereits der Darstellung des Eusebius zu Grunde; aber er hat doch, wie sein Proömium und die Ausfürung beweist, ein Programm gehabt und wirkliche Aufgaben anerkannt, so dass die Geschichtslosigkeit der Kirche einigermaßen verdeckt ist. Anders bei Sokrates; dieser scheint sich die Frage gar nicht gestellt zu haben, was denn eigentlich in der K.-G. außer der Nachfolge der Bischöfe zu erzälen ist. Dass alles Mögliche nicht in die K.-G. gehört, davon hat er einen Begriff (VII, 27), dass die Kenntnis der K.-G. Ruhm einbringt und den Kenner gegenüber Neuerungen vorsichtig macht, weiß er auch (I, 18); aber wie sie sich abgrenzt und was ihr eigentlicher Inhalt sei, ist ihm unklar. Am deutlichsten zeigt sich das in dem haltlosen Schwanken des Sokrates betreffs des Verhältnisses der K.-G. zur politischen Geschichte. I, 18 erklärt er, dass er die politische Geschichte Constantin's nicht erzälen wolle, da sie nicht hierher gehöre; allein später motivirt er seine Unterlassung ganz anders. L. V. Praef. entschuldigt er sich, dass er soviel Politisches einflechte. Er gibt drei Gründe dafür an. Unter ihnen ist der wichtigste, dass man beobachten könne, wie die Kirche durch die Geschicke des Stats stets mitbetroffen werde und umgekehrt *(εἰ γάρ τις παρατηρήσει, συνακμάσαντα εὑρήσει τάτε δημόσια κακὰ καὶ τὰ τῶν ἐκκλησιῶν δυσχερῆ.. καὶ ποτὲ μὲν τὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἡγούμενα, εἶτα αὖθις ἐπακολουθοῦντα τὰ δημόσια).* Allein Sokrates ist weit entfernt davon, durch diese wichtige Beobachtung seinen Begriff der K.-G. zu modifiziren. Dennoch verläuft seine ganze Geschichte an dem Faden der politischen, d. h. der Kaisergeschichte. Das ist eben für den byzantinisch-christlichen Standpunkt charakteristisch, dass von ihm aus sich die K.-G. faktisch in Staats- und Kaisergeschichte wandelt, wärend und eben weil nach der Theorie eine K.-G. gar nicht existirt. Der Reihe der Kaiser folgt Sokrates in der Einteilung seiner Bücher. Ausdrücklich sagt er einmal (V. Praef.), dass, seit die Kaiser Christen geworden, die Geschicke der Kirche von ihnen abhängig geworden sind; aber der theologische Begriff der Kirche hindert ihn doch, diesen Gedanken klar zu stellen. Die christlichen Kaiser überstralt er bereits, trotz aller Versicherung, dass er nicht schmeichle (VI. Praef.; VII, 20), mit dem hellsten Lichte. Mit der heroischen Zeit des großen Constantin beginnt er (heroisch, s. I, 12, Constantin wird unbedingt überall in Schutz genommen, s. z. B. I, 8. 25. 27) und mit dem nahezu heiligen Theodosius II. schließt er, dessen einzigartige Frömmigkeit die Hauptstadt in eine Kirche verwandelt habe (VII, 22). Selbst ein so elender Regent wie Arcadius wird im 6. Buch nur gelobt und ein echt byzantinisches Geschichtchen von ihm erzält (VI, 23). Wie es wirklich am Hofe ausgesehen hat, davon erfärt man nicht das Geringste. Nimmt man hinzu, dass der Gesichtskreis des Sokrates in den späteren Büchern wesentlich auf die Stadt und das Patriarchat Konstantinopel beschränkt ist (Motivirung dafür V, 24), dass Sokrates über das Abendland, auch über Rom — bei allem Respekt vor dem römischen Bischof, der gelegentlich hervortritt, II, 8. 11. 12. 15. 17 — ganz schlecht orientirt gewesen ist (er lässt z. B. den Damasus bis 397 am Leben), dass er, um seine Bücher zu füllen, die gleichgültigsten Geschichtchen (s. z. B. VII, 19) Bonmots rc. eingefügt hat, dass seine Gelehrsamkeit eine überaus dürftige gewesen ist*), dass auch seine chrono-

*) Unter den größeren Exkursen, die Sokrates eingestreut hat, sind zwei, die man wirklich als gelehrte bezeichnen kann, nämlich V, 22 über die Verschiedenheiten des Kultus in den Provinzialkirchen und VII, 36 über Bischofstranslationen. Man darf vermuten, dass beide

logischen Ansätze, auf welche er noch am meisten Sorgfalt verwendet zu haben scheint, nicht selten unrichtige sind*), endlich, dass er nicht wenige Proben von Leichtgläubigkeit abgegeben hat**), so ist wol offenbar, dass diese K.-G. als Ganzes und als schriftstellerische Leistung von einem untergeordneten Werte ist. Sie steht weit hinter der des Eusebius zurück, in welcher Beziehung man auch immer sie vergleichen mag. Nur in dem Einen scheint Sokrates einen Vorzug vor Eusebius zu haben, dass er nicht wenige der von ihm genannten Personen wirklich charakterisirt. Allein es lag an den Quellen, über die Eusebius verfügte, dass er in Charakteristiken so zurückhaltend gewesen ist, resp. sich in höchst allgemeinen Bemerkungen ergangen hat. Man kann ihn dafür eher loben als tadeln.

Indessen bei diesem Urteil über Sokrates stehen zu bleiben, wäre doch höchst unbillig. Er hat einen großen Vorzug, um dessen willen man Vieles nachsehen kann: er ist ein ehrlicher Schriftsteller und er ist gewillt gewesen, unparteiisch zu urteilen. Soweit die Illusionen, in die er verstrickt ist, und seine dürftigen Kenntnisse es zuließen, hat er warhaftige Berichte gegeben. Er ist ein Feind des Klatsches, der Verleumdung und der Intrigue gewesen. Das will für einen christlichen Schriftsteller z. Z. Theodosius II. etwas heißen! Ferner, er ist sich der ersten formalen und doch so entscheidenden Anforderungen bewusst gewesen, die dem Historiker gestellt sind, und sucht sie wirklich zu erfüllen. Er hat das Bestreben, überall zwischen Gewissem, Warscheinlichem, Unwarscheinlichem und Haltlosem zu unterscheiden. Er will kein Herzenskündiger sein und lehnt es nicht selten ab, die Motive der Menschen festzustellen. Er will auch nicht Richter sein und verzichtet darauf, in allen Fällen den Finger Gottes zu sehen. Er bekennt sein Nichtwissen an entscheidenden Stellen seiner Darstellung. Er zeigt keine Voreingenommenheit und vermeidet alle Tücke und Gehässigkeit. Nicht selten frappirt er durch kritisches Urteil, durch einen nüchternen Sinn und durch Umsicht. Er schreibt einen einfachen und ungeschmückten Stil und macht nicht unnütze Worte. Aller dieser Tugenden ist er sich freilich bewusst gewesen und macht seine Leser auf dieselben aufmerksam, indem er sich selbst in einen Gegensatz zu den tendenziösen Schriftstellern stellt (I, 10); aber man kann nicht sagen, dass er in solcher pedantischer Ostentation die Sache selbst eingebüßt hätte. Den Anflug eines guten Humors und treffende Satire bekundet er an nicht wenigen Stellen seines Werkes (s. z. B. III, 16; V, 22; VII, 21. 34; VI, 13) und beweist damit ebensowol seine Aufrichtigkeit wie das Vermögen seines Geistes, sich trotz aller Hemmungen doch in etwas über seinen Stoff zu erheben. Nur ein aufrichtiger Schriftsteller endlich konnte solche Charakteristiken geben, wie Sokrates sie z. B. über Julian, Chrysostomus, Nestorius und A. geliefert hat (vgl. zu dem hier Gesagten z. B. I, 14. 18. 22. [namentlich in diesem Kap. findet sich eine charakteristische Ausfürung] 38; II, 15. 25. 37; III, 1. 3; IV, 2; V, 13. 17. 19; VI. Praef.; VI, 13. 14. 19 rc.). Es ergibt sich also als Kanon für die Kritik dieses Historikers, dass man seiner Gelehrsamkeit und Sachkenntnis wenig, seiner Aufrichtigkeit und seinem guten Willen viel zutrauen darf. Überschlägt man die Verhältnisse, unter denen er schrieb, und die Erbärmlichkeiten seines Zeitalters, so darf man über das Geschick nicht klagen, welches einen Mann wie Sokrates zum Kirchenhistoriker gemacht und sein Werk uns erhalten hat.

---

aus kirchenrechtlichen Gutachten stammen, die Sokrates eingesehen hat. Der erste hängt mit der Sache der Novatianer zusammen, s. darüber unten.

*) Sokrates hat sich bemüht, für alle wichtigeren Ereignisse genaue Zeitangaben zu machen, und tut sich auf diese Sorgfalt etwas zu Gut. Eine Kontrole kann hier nicht angestellt werden. Dass er nicht selten Confusion gemacht hat, steht fest. Über die ältere Zeit ist er — auch in chronologischer Hinsicht — schlecht unterrichtet. So versetzt er Polykarp's Tod unter Gordian (V, 22) und gibt auch für Origenes einen falschen Ansatz (VII, 45).

**) Dieser letzter Punkt ist übrigens nicht besonders zu betonen. Sokrates war allem Anschein nach in seiner Zeit lange nicht der Leichtgläubigste. Zwar fehlen auch bei ihm Wundergeschichten nicht (s. I, 2. 12. 13. 17. 19. 20; III, 19; IV, 23. 26; VI, 6. 8; VII, 5. 14. 17. 18. 22. 23. 37. 39); aber sie stehen nicht im Vordergrund, und das Albernste hat er von Rufin übernommen. Interessant ist, dass Sokrates wie Zosimus den antiken Prodigienglauben festhält; s. IV, 16; VI, 6. 19; VII, 33.

Noch ist schließlich einer Frage zu gedenken, die bisher von den Gelehrten nicht erledigt worden ist. Schon Nicephorus und nach ihm Baronius und Labbäus haben behauptet, Sokrates sei Novatianer gewesen; Valesius, Halloix u. A. haben dies bestritten. Darüber scheint nun in der Tat kein Zweifel bestehen zu können, dass Sokrates, als er seine K.-G. schrieb, Mitglied der großen katholischen Kirche gewesen ist. Nicht nur die Haltung seines Werkes, sondern auch einzelne Stellen (wie V, 20) und die Überlieferung bezeugen dies (das Urteil des Nicephorus kommt nicht in Betracht, da es aus der K.-G. des Sokrates abstrahirt zu sein scheint). Allein damit ist die Sache nicht abgetan. Die Tatsachen sind folgende: Sokrates berichtet in seinem Werke häufig und sehr ausfürlich über die novatianischen Kirchen (s. I, 10. 13; II, 38; III, 11; IV, 9. 28; V, 10. 12. 14. 19—22; VI, 1. 11. 19. 21. 22; VII, 5—7. 9. 11. 12. 17. 25. 29. 39. 46), und zwar gibt er nicht nur die Reihenfolge der novatianischen Bischöfe für Konstantinopel sehr genau an und erzält von jedem einzelnen recht ausfürlich, sondern er ist auch orientirt über die Lage, die Geschichte und die Bischöfe der Novatianer im Reiche überhaupt, so in Phrygien, Paphlagonien, Lydien, Galatien, in Cyzikus, Nicäa, Nicomedien, Cotuäus, Alexandrien, Rom, Scythien. Seine Kenntnisse hier sind so detaillirte, dass er hie und da selbst die Lage der einzelnen novatianischen Kirchengebäude beschreiben kann. Ferner ist er über die Geschichte der novatianischen Gemeinden in Konstantinopel und Asien vortrefflich unterrichtet; er kennt ihre Kämpfe und Spaltungen und verfolgt sie mit höchstem Interesse. Der gelehrteste Abschnitt in seiner Kirchengeschichte (V, 22) ist angeschlossen an einen Bericht über eine Osterkontroverse, die sich im Schoße der novatianischen Kirche erhoben hatte. Man wird nicht zu kün urteilen, wenn man annimmt, dass jener Abschnitt aus einem Gutachten stammt, welches damals seitens der Friedenspartei ausgearbeitet worden ist. Aber über das Alles: Sokrates hat deutlich genug in seiner K.-G. zum Ausdruck gebracht, dass er die novatianischen Grundsätze in Bezug auf die Buße teile und die katholischen für zu lax halte. Das ist nach IV, 28; V, 19; VI, 21. 22; VII, 25 unwidersprechlich. Seine volle Sympathie für die Novatianer ist zweifellos, und so hat er denn auch mit besonderer Sorgfalt angemerkt, welche katholische Bischöfe in Konstantinopel den Novatianern freundlich gesinnt waren und welche nicht. Dass Chrysostomus sie verfolgt hat, ist ihm so wichtig, dass er, wenn auch mit einer gewissen Reserve, von der Meinung Derer Akt nimmt, die das traurige Los des Chrysostomus als Strafe für die Verfolgung angesehen haben (VI, 19). Überhaupt lässt sich gar nicht verkennen, dass das Urteil des Sokrates über Chrysostomus und Nestorius mitbedingt ist durch die Rücksicht auf das Verfaren dieser Bischöfe gegen die Novatianer. Der novatianische Bischof Sisinnius in Konstantinopel erscheint ihm als dem Chrysostomus überlegen, und von dem Bischof Paulus erzält er selbst Wundergeschichten (VII, 17. 39). Schon angesichts dieser Tatsachen ist es schwerlich ausreichend, von bloßen „Sympathieen" des Sokrates für die novatianischen Kirchen zu reden. Immerhin könnte man sie noch so deuten, dass Sokrates in dem allen eine Probe davon abgegeben hat, dass ihm im Christentum wirklich die Trinitätslehre einzig entscheidend gewesen ist. Weil er die Novatianer in dieser korrekt befand, so hielt er die Scheidung derselben von der großen Kirche für unnötig und bestrebte sich, an seinem Teile durch den Nachweis der geschichtlichen Solidarität der beiden Parteien (namentlich unter Constantius und Valens) auf eine Vereinigung hinzuwirken. Da er aber noch außerdem für seine Person der strengen Bußpraxis huldigte — dasselbe aber taten nach V, 22 damals auch noch die Katholiken in Cäsarea Capp., die Macedonianer im Hellespont und die Quartodecimaner in Asien —, so war für ihn vollends kein Grund vorhanden, das Recht eines Schismas zwischen Katholiken und Novatianern anzuerkennen. Allein auch diese Annahme genügt noch nicht. Es zeigt sich nämlich, dass Sokrates in sehr engen persönlichen Beziehungen zu den Novatianern gestanden hat. Die Augenzeugen, auf die er sich in seinem Werke beruft, sind zu einem Teile Novatianer. Nicht nur der alte Auxanon ist hier zu nennen (I, 10. 13; II, 38), sondern nach II, 38 sind auch ein paphlagonischer,

novatianischer Bauer und viele novatianische Paphlagonier seine Gewärsmänner; ferner nach IV, 28 ein novatianischer Greis, der Son eines Presbyters, und über die letzten novatianischen Bischöfe berichtet er auf Grund Verkehrs mit denselben. Ein novatianisches Aktenstück hat er seiner K.-G. einverleibt und Urteile von Novatianern über Chrysostomus widerholt. Nimmt man hinzu, daſs Sokrates die landläufigen Vorwürfe gegen Novatian und die Praxis der Novatianer ausdrücklich zurückweist, daſs er vom Martyrium des Novatian berichtet, und würdigt man endlich im Zusammenhange seines Werkes alle Aussagen über die Kirche Novatians — einzelne Stellen tun es hier nicht —, so kann man sich dem Urteile nicht verschließen, Sokrates ist entweder selbst von Haus aus Novatianer gewesen oder hat doch, sei es von seinen Vorfaren, sei es von seiner Erziehung her, die innigsten Beziehungen zu der nov. Kirche gehabt. Mir scheint es aber, daſs nur die erstere Annahme aller Beobachtungen gerecht wird. Aus Gründen, die nicht mehr durchsichtig sind, ist Sokrates aus der novatianischen Kirche in die katholische übergegangen, one seine Überzeugungen zu ändern. Er mutete diesen Schritt seinen ihm noch immer befreundeten Konfessionsgenossen nicht zu; denn an einer Uniformität der christlichen Gemeinden, an einer Reichskirche mit schablonenhafter Einheit liegt ihm nichts. Was er aber erstrebt, und auch durch seine geschichtliche Darstellung erstrebt, ist, die Katholiken und Novatianer in ein Verhältnis der Brüderlichkeit zu bringen und diesen dieselben Rechte im Reiche zu erhalten, welche jene genossen. Er schrieb zu einer Zeit, wo unter dem Druck despotischer Bischöfe die bloße Übereinstimmung in demselben Glauben nicht mehr für zureichend befunden wurde, um die Kirchen vor Verfolgungen zu schützen. Unter seinen Augen begann bereits eine engherzige Politik zu siegen, und wir wissen, daſs seine Bestrebungen keinen Erfolg mehr gehabt haben.

II. Sozomenos. Hermias Salamanes (Salaminios) Sozomenos stammte aus einem begüterten Geschlecht in Paläſtina. Höchst warscheinlich ist er selbst in Palästina, resp. in Gaza oder dessen Umgegend, geboren und erzogen worden, wie seine genaueren Angaben (V, 3. 9. 10; VI, 32; VII, 15. 28) dartun (jedenfalls ist er in Gaza gewesen, VII, 28, auch in Tarsus, VII, 19, und seine südpalästinensischen Geschichtchen hat er aus mündlicher Überlieferung, s. z. B. V, 21. 22). Der Großvater, erzält er selbst V, 15, lebte zu Bethel in der Nähe von Gaza und trat zum Christentum über, warscheinlich zur Zeit des Constantius unter dem Einflusse des Mönchs Hilarion, der außer anderen Wundertaten einen Verwandten oder Bekannten des Großvaters, Alaphion, wunderbar geheilt hatte. Beide Männer und ihre Familien gaben sich nun mit Eifer dem Christentum hin und leuchteten ihren Landsleuten durch Tugendstreben voran. Der Großvater des Sozomenos wurde in seinem Kreise ein angesehener Interpret der h. Schrift und blieb auch zur Zeit Julians fest bei seinem Glauben. Die Nachkommen des reichen Alaphions stifteten Kirchen und Klöster in der Gegend und waren in der Einbürgerung des Mönchtums besonders eifrig. Sozomenos hat selbst mit einem derselben, der hochbetagt war, verkehrt. Unter mönchischen Einflüssen ist er erzogen worden; er sagt es ausdrücklich (I, 1 fin.) und seine K.-G. bezeugt es. Als Mann hat er die Eindrücke seiner Jugend festgehalten, und sein großes Werk sollte auch ein Denkmal der Verehrung sein, welche er den Jüngern des Hilarion im besonderen und den Mönchen im allgemeinen zollte. Das Schweigen über seinen Vater befremdet bei dem Lobe, welches er dem Großvater spendet. Warscheinlich vermiſste der Son an ihm den frommen Geist der Familie. Ob Sozomenos in Berytus seine Studien gemacht hat, wie behauptet wird, ist nicht gewiſs. Als Sachwalter treffen wir ihn in Constantinopel (II, 3; s. auch II, 25. Laie: VII, 17), und er lag diesem Berufe noch ob, als er um das Jar 439 seine K.-G. schrieb. Mit Recht hat man daraus geschlossen, daſs er damals noch in den mittleren Jaren stand. In der Tat fürt keine Angabe in seiner K.-G. zu der Annahme, daſs er vor dem Jare 400 geboren sei.

Seine K.-G. umfaſst 9 Bücher (I. II.: Constantin; III. IV.: Constantius; V.: Julian; VI.: Jovian, Valentinian, Valens; VII.: Theodosius; VIII.: Arcadius; IX. [uns nicht vollendet erhalten; s. oben]: Pulcheria, Theodosius II.;

Honorius) und ist in einer schmeichlerischen und schwülstigen Widmung an Theodosius II. gerichtet *). Vergleicht man diese K.-G. mit der des Sokrates, so ist offenbar, dass sie ein Plagiat ist und zwar ein sehr umfangreiches und vollständiges. Etwa drei Viertel des Stoffs ist, wesentlich in der gleichen Anordnung, einfach von Sokrates herübergenommen. Daneben ist zwar für die ersten Bücher Rufin selbständig benutzt, aber ganz spärlich und oberflächlich (s. Gwatkin a. a. O. S. 98); Sozomenos hat Einiges aufgenommen, was Sokrates, augenscheinlich, weil er es für unglaubwürdig hielt, beiseite gelassen hat. (Ebenso verhält es sich mit Eusebius' Vita Constantini.) Seine Hauptquelle hat er vollständig verschwiegen, wärend er sonst recht häufig seine Nebenquellen — jedoch auch den Rufin nicht — nennt. Man fragt sich unter solchen Umständen, was denn Sozomenos zur Abfassung eines Werkes bewogen haben kann, welches sich als eine bereicherte, aber nicht verbesserte Auflage der K.-G. des Sokrates darstellt? Hatte er neue Quellen? Allerdings; aber sie vermögen sein Unternehmen, wie es scheint, nicht zu erklären. Er erzält zwar sehr ausfürlich neue Mönchsgeschichten und charakterisirt das Mönchtum eingehend (s. namentlich I, 12—14; III, 14. 16. 17; VI, 16. 20. 28—34; VII, 26—28; VIII, 19. 23); er verfügte über eine neue Quelle, das Christentum in Persien betreffend I, 1; II, 8—15; er scheint arianische Quellensammlungen zu kennen (I, 1) — doch dies kann aus Sokrates stammen, ich vermute, dass Sozomenos die Sammlung des Sabinus, die ihm Sokrates genannt hat, hier im Auge hatte; doch behauptet er, sie durchstudirt zu haben —, jedenfalls nimmt er auf die arianische Geschichtserzälung Rücksicht (z. B. II, 17; III, 3. 19; V, 7 x.); er verweist auf theologische Bücher, auf welche Sokrates nicht verwiesen hat (z. B. III, 4); er kennt die Vita Martini des Sulpicius (III, 14) und erwänt Bücher des Hilarius (V, 13); er ist über abendländische Vorgänge zur Zeit des Honorius viel besser unterrichtet als Sokrates (das 9. Buch ist von Sokrates ganz unabhängig, aber es enthält freilich nur Kriegsgeschichten); er weiß auch aus Constantinopel manches zu berichten, was Sokrates übergangen hat; er hat viel herumgehört und sich allerlei Neues erzälen lassen, — allein diese Zusätze scheinen, verglichen mit dem Stoff, den er dem Sokrates entnahm, nicht so bedeutend, um das ganze Unternehmen zu motiviren. Aber war ihm vielleicht der Standpunkt, von dem aus Sokr. seine K.-G. geschrieben hat, unsympathisch, resp. bedenklich? Man könnte das angesichts einzelner Stellen, ja auch in Hinblick auf die ganze Haltung des Werkes vermuten. Die unbedingte Verehrung für Origenes, der Sokrates einen so offenen Ausdruck gegeben hatte, sucht man bei Sozomenos vergebens; auch die freiere Stellung zur heidnischen Wissenschaft und Poesie hat einer gebundeneren weichen müssen. In dieser Hinsicht ist besonders charakteristisch, wie Sozomenos das abschätzige Urteil des Sokrates über die litterarischen Versuche der beiden Apollinaris' (nach dem berühmten Edikt Julians) abgeändert hat (V, 18). Die freimütigen Äußerungen über die Leidenschaften des Klerus und die aufrichtigen und strengen Urteile über ihre Kämpfe sind bei Sozomenos sehr abgemindert oder völlig unterdrückt. Man kann nicht geradezu sagen, dass Sozomenos ein Schmeichler der orthodoxen Bischöfe ist; aber er streift doch hie und da an Schmeichelei; jedenfalls ist er um eine kräftige Nuance klerikaler als Sokrates. Einen Satz, wie den Soz. II, 34: *ὡς δὲ τῆς ἱερωσύνης ὁμοτίμου τῆς βασιλείας οὔσης· μᾶλλον μὴν οὖν ἐν τοῖς ἱεροῖς τόποις καὶ τὰ πρῶτα ἐχούσης*, wird man bei Sokrates vergeblich suchen. Sozomenos hebt die Fürsorge Constantins für den Klerus hervor (l. I) und rühmt es an Valentinian als Zeichen besonderer Frömmigkeit, dass er den Bischöfen überhaupt keine Befehle gegeben habe (VI, 21). Dass ihm das Mönchtum viel mehr am Herzen gelegen als dem Sokrates, und dass die Schilderung der Kloster- und Wüstenhelden bei Sozomenos einen breiten Raum füllt, wurde schon erwänt. Allein alle

---

*) Sozomenos ist überhaupt nicht frei von kräftigen Schmeicheleien; s. seine Schilderung der Pulcheria (IX, 1—3). Den Einwonern Constantinopels macht er II, 3 ein Kompliment.

diese und andere Verschiedenheiten werden tief in den Hintergrund gedrängt durch die Beobachtung der wesentlichen und bis in das Einzelne sich erstreckenden Übereinstimmung zwischen den beiden Historikern im Urteil und in der ganzen Haltung. Vor allem ist ihre Stellung zur Dogmatik, die ganze Weise, wie sie die Glaubenslehre und die Kämpfe um dieselbe beurteilen, genau die gleiche, d. h. Sozomenos hat sich hier durchweg einfach dem Sokrates angeschlossen. Wie Sozomenos bei allem Prunken mit seinem „Plane" (Widmung und I, 1) gar nicht im Stande gewesen ist, einen eigenen Plan zu fassen, sondern Stück für Stück den Sokrates kopirt hat *), wie bei ihm alle Bemerkungen über die Pflichten des Historikers nur Redensarten sind, weil er sie dem Sokrates abgenommen hat (I, 1 und sonst, namentlich III, 15, wo er es ablehnt, als Historiker Dogmatiker zu sein), wie die hin und her sich findenden Äußerungen, daſs man die Sache nicht genau mehr wissen könne, daſs man das Urteil zurückhalten solle, daſs die Berichterstatter differiren u. s. w., mit wenigen rühmlichen Ausnahmen von Sokrates einfach abgeschrieben sind (s. für beides z. B. II, 29. 30; III, 5. 13; IV, 2. 19; V, 1. 2. 15. 19 etc.), so ist auch die gesamte Beurteilung des arianischen Streits und der Glaubensformeln einfach von dem älteren Historiker übernommen. Mag Sozomenos seine Zustimmung zum Gange der Ereignisse ausdrücken, mag er als Laie und Historiker Urteile über dogmatische Dinge ablehnen, mag er durchblicken lassen, daſs man in dogmatischen Finessen nicht zu weit gehen solle, und erklären, daſs der Gebrauch von Worten wie *οὐσία* und *ὑπόστασις* besser unterbliebe — er folgt in dem allen nur dem Sokrates (siehe z. B. I, 16; II, 18 sq., III, 5. 15. 18; VI, 25; VII, 17 etc. **). Allerdings finden sich auch hier Abschwächungen. Der Abneigung gegen dogmatischen Zank aller Art hat Sozomenos keinen so unzweideutigen Ausdruck mehr verliehen, wie Sokrates. Die reservirte Haltung des frommen und gebildeten byzantinischen Laien in kirchlichen Dingen ist bei Sozomenos in etwas modifizirt. Aber sieht man näher zu, so handelt es sich wirklich nur um eine Nuançe ***). Auch das große Interesse für das Mönchtum, welches beim Vergleiche des Sozomenos mit Sokrates am meisten ins Gewicht fällt, begründet keinen so tiefgehenden Unterschied, weil Sozomenos das Mönchtum trotz seiner warhaft barbarischen Leichtgläubigkeit im Lichte der Antike ansieht. Wenigstens fällt für ihn noch ein Schimmer der Antike auf dasselbe. Das Mönchtum ist ihm „die kirchliche Philosophie". Was ihm als Ideal desselben vorschwebt, ist nicht das eines Simeon Stylites, nicht die heilge Barbarei und Stumpfheit — obgleich er auch mit Andacht vor dieser steht —, sondern die theologische Kontemplation im Sinne eines Basilius. Er schiebt das Mönchtum hie und da als Faktor der Kirchengeschichte in den Vordergrund — so setzt er die Ausbreitung des Christentums III, 17; VI, 34, die Eindämmung des Apollinarismus und Eunomianismus VII, 27, des Arianismus VI, 20 auf Rechnung desselben —, aber im ganzen genommen ändert das wenig an seiner Gesamtbeurteilung der Geschichte, verglichen mit der des Sokrates. Wol deutet er ab und zu an, daſs der kontemplirende Mönch über alle Fragen, auch über die dogmatischen, erhaben sei und auch des Kultus nicht bedürfe (s. z. B. I, 12. 17; VI, 20); aber man kann nicht sagen, daſs er irgendwo die Konsequenzen dieser Auffassung gezogen hätte oder daſs die Zurückhaltung, die

*) Wo er den Sokrates verläſst, hört charakteristischerweise jeder „Plan" auf. Das 9. Buch hat mit einer „Kirchengeschichte" gar nichts zu tun. Das Werk und der „Plan" des Sokrates können in der Achtung nur gewinnen, wenn man gewart, wie hilflos Soz. ist, sobald er von seiner Quelle im Stich gelassen wird.

**) Bis auf die beiläufigen Urteile über die Bedeutung und Rechte der römischen Kirche läſst sich das verfolgen, s. III, 8. 10; VI, 10 22.

***) Daſs Soz. sich mehrmals (z. B. I, 20; VIII, 5. 21) mit einer gewissen Ostentation an die Regeln der Arkandisziplin erinnert, mag hier auch erwänt werden. Bei Sokr. findet sich dergleichen nicht. Auf heidnische Leser nimmt Soz., abgesehen von jenen Stellen, nicht Rücksicht. Beiläufig sagt er (II, 3), daſs in der Hauptstadt fast alle Hellenen das Christentum angenommen hätten.

er in Nachfolge des Sokrates in dogmatischen Dingen bewärt, auch von hier aus bei ihm motivirt wäre. Und nicht anders verhält es sich schließlich an dem entscheidendsten Punkte, der Beurteilung der novatianischen Kirchen. Sozomenos hat dem Sokrates den größten Teil seines Berichtes auch hier abgenommen (s. I, 14. 22; II, 32; III, 8; IV, 20. 21; V, 5; VI, 9. 24; VII, 12. 14. 16—19; VIII, 1. 24), und zwar so vollständig, daſs er selbst bei Einigen in den Geruch der novatianischen Ketzerei gekommen ist. Das konnte freilich nur bei oberflächlicher Lektüre und unter der Voraussetzung, daſs Sozom. ein originaler Schriftsteller sei, behauptet werden*). Allein das ist zweifellos, daſs nicht der „Novatianismus" des Sokrates dem Sozomenos den Anlaſs geboten hat, das Werk Jenes umzuarbeiten, resp. es durch ein orthodoxes zu ersetzen. Denn Sozomenos hat hier selbst sehr prononcirte Urteile des Sokrates abgeschrieben. Auch er sieht keinen Grund zur Trennung zwischen Orthodoxen und Novatianern; auch er erzält, daſs zur Zeit des arianischen Drucks die Union beider Parteien in Constantinopel nahe war und nur durch die „βασκανία ὀλίγων" hintertrieben worden sei (IV, 20); auch er ist endlich für eine strengere Bußpraxis (VII, 16) — doch ist ihm die Religion in höherem Maße ein Mittel, die Tugend zu ersetzen, als dem Sokrates —, salvirt sich aber hier sehr charakteristisch durch den Zusatz (VII, 17), daſs Jeder in diesem Punkte denken möge wie er wolle. Ist somit ausgemacht, daſs der „Novatianismus" des Sokrates nicht der Anlaſs gewesen ist für Sozom., um eine „präzisere" K.-G. zu schreiben — andernfalls müſste man das feinste Raffinement oder die höchste Beschränktheit annehmen —, so folgt, daſs das Unternehmen des Sozomenos überhaupt nicht unter den Gesichtspunkt einer versteckten dogmatischen Polemik gegen Sokrates gestellt werden darf; denn in allen anderen Beziehungen, in denen sie differiren, sind die Unterschiede noch feiner, als im Punkte des Novatianismus. Dann aber bleibt nichts übrig, als unser Nichtwissen zu bekennen und zu erklären, daſs uns die Umstände, unter denen dies Werk dem des Sokrates gefolgt sind, völlig dunkel sind. Schrieb er etwa für einen anderen Kreis als Sokrates, und konnte er darauf rechnen, daſs man die Arbeit seines Vorgängers dort nicht einsehen würde? Das ist noch das warscheinlichste. Aber wie dem auch sei, das Plagiat, welches sich Sozomenos gestattet hat, ist, wenn man bedenkt, daſs sein Werk dem des Sokrates auf dem Fuße gefolgt sein muſs, ein auch im Altertum und unter den damaligen literarischen Bedingungen gravirendes. Man kann dem Sozomenos dabei den Vorwurf nicht ersparen, daſs er es geradezu auf eine Täuschung abgesehen hat. L. I, 1 schreibt er, nachdem er von seinem Excerpt aus Eusebius berichtet hat: „Nun aber werde ich das, was sich später ereignet hat, darzustellen versuchen. Ich werde aber von Dingen erzälen, deren Augenzeuge ich selbst gewesen bin und über die ich von Kennern und Augenzeugen aus der Gegenwart und Vergangenheit Kunde erhalten habe. Was aber vorher sich ereignet hat, darüber habe ich mich instruirt teils aus den die Religion betreffenden Verordnungen, aus den verschiedenen Synoden und den Neuerungen, teils aus den kaiserlichen und priesterlichen Briefen, von denen ein Teil in den kaiserlichen Palästen und in den Kirchen noch jetzt bewart wird, ein anderer hin und her verstreut, sich bei gelehrten Männern findet. Zuerst wollte ich sie vollständig meiner Geschichte einverleiben, dann aber hielt ich es, um dieselbe nicht allzusehr zu beschweren, für angezeigt, ihren Inhalt kurz zusammengefaſst anzugeben. Nur in Fällen, wo der Sinn eines Schriftstückes in Frage steht und dasselbe verschieden beurteilt wird, habe ich es, wenn ich es erlangen konnte, vollständig mitgeteilt, um die Warheit ans Licht zu stellen." Man sollte denken, daſs, wer so schreibt, Beweise seiner selbständigen Studien gegeben haben muſs. Aber gerade in den Partieen, in welchen Sozomenos Sy-

*) S. dagegen z. B. VII, 16, wo Soz. behauptet, bei den Novatianern gebe es überhaupt keine Buße. Auch sonst hat er die Berichte des Sokr. in Wendungen zusammengefaſst, die da zeigen, daſs er weder selbständige Kunde besaß, noch eigenes Wolwollen für die Partei gehegt hat.

nodalbeschlüsse, kaiserliche Schreiben, Bischofsbriefe rc. zugrunde gelegt hat, ist er nahezu total von Sokrates abhängig. Nur die blasse Möglichkeit zu seiner partiellen Rechtfertigung bleibt noch übrig, daſs Sozomenos jene Quellen wirklich aufgesucht und gelesen, dann sich aber bei seiner Darstellung ganz an Sokrates angeschlossen hat, änlich wie Hieronymus in seiner Schrift de viris inlustr. seine eigene Kenntnis der Litteratur, soweit er solche hatte, unter den Scheffel gestellt hat und dem Eusebius als Plagiator gefolgt ist. Indessen in dem hier vorliegenden Falle hätte doch mindestens eine größere Anzal von Aktenstücken in Regestenform die selbständigen Studien des Sozomenos bezeugen müssen; sie fehlen aber. Somit bleibt der Verdacht eines besonders dreisten Plagiats auf dem Verfasser sitzen. Sehe ich recht, so hat sich übrigens Sozomenos am Schlusse seiner Einleitung (I, 1) selbst verraten, obgleich er den Sokrates nicht nennt. Hier nämlich tut er sich augenscheinlich etwas darauf zugut, erstens daſs seine Darstellung die Grenzen des römischen Reiches überschreite und sich sogar über Perser und Barbaren erstrecke, und zweitens daſs er auch die Mönchsgeschichte erzäle. Beachtet man nun, daſs beides bei Sokrates fast ganz fehlt, so kann man nicht umhin, anzunehmen, daſs Sozomenos hier sich in der K.-G. Jenes gespiegelt und unfreiwillig bekannt hat, in welchen Teilen seine K.-Gesch. allein — das aus dem Rahmen des Ganzen fallende 9. Buch abgerechnet — für eine originale Leistung zu gelten hat. Hätte er wirklich das ganze Werk in allen Partieen gleichmäßig selbständig ausgearbeitet, so wäre er schwerlich darauf verfallen, die leicht zu beschaffenden Mönchsgeschichten und die eine Quelle über das Christentum in Persien so hervorzuheben und sich mit ihnen zu brüsten. Er hätte dann gewuſst, daſs andere Abschnitte seines Werkes mehr Arbeit gekostet haben, von ungleich höherem Werte sind und daher mehr Lob verdienen. Aber der Schluſs der Einleitung gibt noch zu einer anderen Warnehmung Anlaſs. Sozomenos sagt, daſs er die Mönchsgeschichte eingeflochten habe, um seinen mönchischen Erziehern seinen Dank abzustatten und um künftigen Mönchen die Vorbilder für ihr philosophisches Leben zu gewären. Darnach darf man vielleicht die oben hingeworfene Vermutung für warscheinlich halten, daſs Sozomenos zunächst für einen besonderen Kreis, nämlich für die Mönche in Palästina — mit constantinopolitanischen scheint er keine Verbindung gehabt zu haben — hat schreiben wollen. Die Widmung an Theodosius würde dieser Hypothese kein Hindernis bereiten. Indessen dem sei wie ihm wolle, nicht aus dogmatischen oder kirchenpolitischen Gründen hat sich Sozomenos an die Bearbeitung des Werkes des Sokrates gemacht, sondern der Schriftstellertrieb, also wol die Ruhmsucht, und das Bewuſstsein, neue Anekdoten erzälen zu können, hat ihn zur Herausgabe eines Werkes vermocht, für welches er selbst nach keiner Seite vorbereitet gewesen ist.

Letzteres ist nicht nur an seiner Übereinstimmung mit Sokrates deutlich, sondern in noch höherem Grade an der Art, wie er ihn ausgenutzt hat, und an den Partieen, wo er selbst Neues bringt. Die chronologische Sorgfalt des Sokrates hat ihm nicht imponirt; er läſst die Angaben dieser Art weg oder gibt sie ungenau wider. Nicht ganz selten läſst er sich Konfusionen zu schulden kommen (s. z. B. über Polykarp und Victor VII, 19). Er schreibt im allgemeinen breiter und zerflossener als Sokrates, und das mag ihm wol bei den Byzantinern den Ruf eines besseren Stiles eingetragen haben; aber gerade wo er Sokrates wörtlich folgt, kürzt er oft. In den Charakteristiken der Personen, die er von Sokrates entlehnt hat, ist er farbloser und stumpfer (s. das Urteil über Chrysostomus). In der Schilderung Julians z. B. sucht er Sokrates zu folgen, vernichtet, aber durch sein beifälliges Urteil über den vorausgesetzten christlichen Mörder Julians (VI, 2), welches er durch antike Reminiszenzen allerdings belegt, seine affektirte Unparteilichkeit. Änliches begegnet ihm nicht selten. Dem Sokrates spricht er die Warnung nach, man solle den Finger Gottes nicht vorschnell erkennen; aber in unbewachten Momenten verrät er, daſs die pastorale Geschichtsbetrachtung eigentlich die seinige ist (s. z. B. VI, 2). Je näher man überhaupt zusieht, desto deutlicher gewart man, daſs zwei Seelen in dieser K.-Gesch. wonen. Die eine

ist von Sokrates erborgt, die andere ist des Verfassers Eigentum. Wo diese sich selbst überlassen ist, da wird die Geschichte nicht selten zum Märchen, und da tritt eine unerfreuliche Devotion vor den niedrigsten Ausgeburten der religiösen Phantasie eines sinkenden Zeitalters hervor. Proben einer exemplarischen Leichtgläubigkeit und der vollkommensten Wehrlosigkeit gegenüber den Mönchsfabeln findet man z. B. I, 11, 13. 14. 18; II, 1. 3. 7; IV, 3. 10. 16; V, 8. 9. 10. 21; VI, 2. 5. 16. 20. 28—34. 38; VII, 5. 21. 22. 26; VIII, 5. 19; IX, 2. 19. Totenerweckungen sind dem Verf. etwas ganz Geläufiges, und von riesengroßen Drachen berichtet er mehreremale. Für die Auffindung heiliger Gebeine hat er das höchste Interesse und nimmt gläubig die Aufdeckung der Gräber der alttestamentlichen Propheten hin. Man begreift sehr wol den Spott Julians über die Galiläer und ihre Knochenverehrung, wenn man Sozomenos liest. Aber das Interessante ist hier, dass der schlimmste Aberglaube sich mit einer Anschauung verträgt und verschmilzt, die der antiken Reminiszenzen noch lange nicht baar ist. Dass Soz. hier nicht allein steht, sondern als ein Typus zu gelten hat, ist bekannt.

Alles in Allem — wo wir den Bericht des Sokrates besitzen, kommt Soz. fast nirgends in Betracht. Wichtige oder lehrreiche Zusätze zu Ausfürungen des Sokr. hat er im ganzen höchst selten gemacht (doch s. z. B. Soz. VII, 19 im Verhältnis zu Socr. V, 22). Die Zal der neuen Aktenstücke, die er beibringt, ist eine sehr geringe. Seine Mönchsgeschichten sind nahezu wertlos; seine Ausfürungen über die Christen in Persien sind voll von Verstößen. Aber etwa von der Zeit Theodosius I. ab hat er reichlichere Zusätze zu Sokrates gemacht und neue Mitteilungen, die nicht zu verachten sind — in der Regel auf mündliche Berichte hin — gegeben. Die letzten Bücher seiner Kirchengeschichte haben in aufsteigender Linie einen gewissen selbständigen Wert, und das neunte darf als eine selbständige, freilich vorsichtig zu benutzende Quelle für die politische Geschichte gelten.

Eine sachliche Kritik der K.-GG. des Sokrates und Sozomenos kann nur Schritt für Schritt und unter genauer Vergleichung der Profanhistoriker und der uns erhaltenen Fragmente des Philostorgius sowie der Schriften der Väter des 4. Jarhunderts geliefert werden. Zusammenfassende Urteile sind in dieser Hinsicht zur Zeit noch nicht möglich. **Adolf Harnack.**

Solitarius, Philippus. Diesen Namen fürte ein griechischer Mönch von unbekannter Herkunft, welcher zu Ende des 11. Jarhunderts warscheinlich in Konstantinopel ein mystisch-asketisches Werk unter dem Titel *Διοπτρα*, Spiegel des christlichen Wesens, verfasste. Es ist gerichtet an den Mönch Callinicus und in politischen Versen geschrieben; die Form ist dialogisch, Leib und Seele werden personifizirt und treten als Potenzen der menschlichen Natur einander gegenüber, um sich über ihre Bestimmung gegenseitig aufzuklären und auf das Ende des Lebens vorzubereiten. Aus dem Schluss geht hervor, dass die Beendigung der Schrift in das Jar 1095 fällt. Das Werk muss schon unter den Zeitgenossen Aufsehen erregt und Beifall gefunden haben, da es von der Hand eines angeblichen Michael Psellus mit Vorrede und Scholien versehen wurde. Der griechische Text ist bis auf wenige Stellen ungedruckt geblieben. In lateinischer Prosa dagegen wurde diese Dioptra sive amussis fidei et vitae Christianae von dem Jesuiten Jakob Pontanus samt der Vorrede und den Scholien des Psellus und mit Noten von Gretser aus einer Augsburger Handschrift (Ingolstadii 1604) in Quart herausgegeben, welche Ausgabe dann in die Biblioth. Patr. Colon. Tom. XII und in die Biblioth. Max. Patr. Lugdun. Tom. XXI. überging. Über das Original verdanken wir die einzigen genaueren Mitteilungen dem Lambecius. Gestützt auf die drei Handschriften der Biblioth. Vindob. (cod. 213. 214. 215 conf. Lambec. Comment. libr. V) hat er nachgewiesen, dass jene prosaische Übersetzung das Original höchst unvollständig, ungenau und mangelhaft widergibt, dass Pontanus sich nicht allein willkürliche Zusätze erlaubt, sondern auch die einzelnen Bücher in unrichtiger Ordnung aufgefürt hat, dass endlich das fünfte Buch ganz weggeblieben ist, weil es sich in der Augsburger Handschrift nicht vorfand. Das Werk selber rühmt Lambecius, und er wünschte eine Heraus-

gabe des Originals, zu der es aber nicht gekommen ist. Auch bestreitet er, dass die erwänten Scholien von dem bekannten und damals berühmten Gelehrten Michael Psellus dem Jüngeren, welcher jedoch schon 1078 gestorben sei, herrüren. Dasselbe hat schon Leo Allatius unwarscheinlich gefunden, und allerdings müsste Psellus, der schon unter Konstantinus Monomachus Lehrer der Philosophie in Konstantinopel wurde, ein sehr hohes Alter erreicht haben, wenn er nach 1095 (nicht 1105, wie Allatius die Abfassungszeit der Dioptra unrichtig angibt) die Schrift des Philippus Solitarius hätte bevorworten und kommentiren sollen. Indessen ist doch sein Todesjar mit 1078 zu früh datirt, und wir wissen, dass Psellus noch lange unter der Regierung des Alexius Comnenus (seit 1081) gelebt hat. Es möge unentschieden bleiben, ob diese Anmerkungen von eben diesem Psellus, was immer noch möglich, oder von einem anderen etwas späteren Schriftsteller abgefasst sind. In den Wiener Handschriften der Dioptra finden sich einige merkwürdige Anhänge, namentlich historische Notizen über Dogma und Religionsgebräuche der Armenier, Jakobiten und Römer oder Franken, sie werden von Lambecius aufgezält und finden sich griechisch, obwol mit Weglassung des auf die Römer Bezüglichen, in Combefis. Auctar. nov. II, p. 261. 271. Aus der Dioptra selber werden kurze griechische Stellen von Oudin, Lambecius und bei Cotelerius ad Constitt. apost. libr. VIII, cap. 42 mitgeteilt. Was den Inhalt des Werks betrifft, so muss uns hier die Bemerkung genügen, dass es im besseren Sinne des griechischen Mönchtums und nicht one religiösen Geist geschrieben ist, und es würde, wenn es griechisch bekannt wäre, in der asketischen Richtung der griechischen Mystik, die wir aus diesem Zeitalter nicht weiter belegen können, eine Stelle einnehmen. Es beginnt mit der Erklärung, dass der Glaube one Werke keinen Wert habe, dass aber Glaube mit Liebe verbunden den ganzen, der Vollkommenheit zustrebenden Menschen ausmachen.

Vergl. Oudini Comment. II, p. 851; Cave, De scriptt. eccles. pag. 638; Ceillier, Hist. gener. des Aut. E. XXI, p. 407; Hamberger Zuverl. Nachr., IV, S. 11; Fabric. Bibl. Gr. VI, pag. 566 (ältere Ausgabe), und Leo Allat. De Pseliis ap. Fabric. l. c. V, p. 61. **Gaß.**

Somasker. Zu den bedeutendsten Stiftungen, welche die kontrareformatorische Renaissance des Mönchtums im 16. Jarhunderts ins Leben rief, gehört die Kongregation der Somasker (Somascher) oder der regulirten Kleriker des hl. Majolus (Clerici regulares S. Majoli Papiae congregationis Somaschae). Sie hat ihren Namen von dem einsamen Örtchen Somascho zwischen Mailand und Bergamo, wo ihr Gründer Girolomo Emiliani (Hieronymus Aemilianus) die definitive Stiftung seiner geistlichen Genossenschaft vornahm und die erste Regel für dieselbe schrieb. Derselbe wurde als Son des Senators Angelo Emiliano zu Venedig geboren 1481. Wärend der Feldzüge gegen Karl VIII. und Ludwig XII. von Frankreich, die er als Offizier seiner Vaterstadt nicht one bedeutenden kriegerischen Mut und ausgezeichneten Erfolg mitmachte, ergab er sich weltlichem Sinn und üppigem Lebenswandel, bis seine Gefangennehmung bei Erstürmung des Schlosses Castelnuovo unweit Treviso, das er längere Zeit hindurch mit großem Heldenmute gegen die Truppen Maximilians I. verteidigt hatte, seine Bekehrung herbeifürte (1508). In dem finstern Kerker, in welchen ihn die Deutschen geworfen hatten, empfand er ernstliche Reue über seine Sünden und gelobte Gott gründliche Besserung seines Wandels, wenn er ihn befreien werde. Mag nun auch die in der Tat ihm bald darauf zu teil gewordene Befreiung auf anderem Wege, als durch die wunderbare Hilfeleistung der heil. Jungfrau (welche seine Fesseln abfallen gemacht und ihn durch die geöffneten Kerkertüren und durch alle feindliche Wachen sicher hindurchgeleitet haben soll), zustande gekommen sein, jedenfalls war und blieb er von jenem Momente an ein von Grund aus umgewandelter Mensch, der sich strenge Askese, eifriges Gebet und aufopfernde Armen- und Krankenpflege über alles angelegen sein ließ. Die ehrenvolle und einträgliche Stellung eines Podesta von Castelnuovo, womit man seine Tapferkeit belont hatte, vertauschte er alsbald mit einer bescheideneren in Venedig selbst. — Er trat hier in den geistlichen Stand, empfing im Jare 1518

die Priesterweihe und begann bald eine großartige Liebestätigkeit an Notleidenden aller Art, namentlich den von der großen Hungersnot und Seuche des Jares 1528 heimgesuchten Armen auszuüben. Die schwere Erkrankung, die er sich selbst bei dieser Gelegenheit durch Ansteckung zuzog, von der er aber bald wider genas, erhob ihn nur auf eine noch höhere Stufe demütiger Selbstverleugnung. Er begann mit gänzlicher Darangabe seiner wolhabenden Lebensstellung und mit Ablegung seiner vornehmeren Kleider, im dürftigem Aufzuge eines bettelnden Religiosen einherzuziehen und sich ausschließlich mit der Pflege, Erziehung und Bekehrung armer Waisenkinder und gefallener Frauenspersonen zu beschäftigen. Mit der Gründung eines Waisenhauses bei der St. Rochuskirche zu Venedig (1528) machte er den Anfang zu den zalreichen woltätigen Stiftungen, die seinen Namen verewigen sollten. Bald folgte die Errichtung änlicher Anstalten in Bergamo, Verona, Brescia; dann die eines Hauses zur Aufnahme und Besserung lüderlicher Weibspersonen, eines Magdalenums oder Frauenasyls also, von der Art des später von Vinzent de Paul in Paris gegründeten zu Venedig 1532; endlich im Vereine mit mehreren gleichgesinnten Klerikern, die sich inzwischen durch freiwillige Nachamung seiner Armut ihm angeschlossen hatten, die Gründung einer Kongregation zu gemeinsamer Bedienung jener Anstalten und zur Ausbildung jüngerer Zöglinge für den gleichen Zweck. Der Hauptsitz dieses gleich bei seiner Stiftung (1532 oder 1533) von Papst Clemens VII. mit besonderer Freude begrüßten und begünstigten Woltätigkeitsordens wurde das Pflege und Erziehungshaus zu Somascho (s. o.), von wo aus Emiliani noch die Häuser zu Pavia und Mailand gründete und wo er am 8. Februar 1537 starb. — Er wurde von Papst Benedikt XIV. selig gesprochen und von Clemens XIII. (1761) kanonisirt, unter Feststellung des 20. Juli zur Feier seines Gedächtnisses.

Emilianis Nachfolger als Vorsteher der Kongregation, Angelus Markus Gambarana, erlangte nach der vorläufigen päpstlichen Bestätigung von 1540 (durch Paul III.) im Jare 1568 unter Pius V. die feierliche Erhebung seiner Gemeinschaft zu einem nach der Regel des heil. Augustin verfassten Orden regulirter Kleriker mit dem Namen: Kleriker von St. Majolus, nach einer in Pavia befindlichen Kirche, die ihnen kurz zuvor Erzbischof Karl Borromeus von Mailand geschenkt hatte. Der Orden — dessen Vereinigung mit dem der Theatiner (1546—1555) und später mit den Vätern der christlichen Lehre in Frankreich (1616—1247) nur von vorübergehendem Bestande war — wuchs sowol an innerer Bedeutung durch den geistlichen Einfluss, den seine zalreichen Kollegien, namentlich das 1595 unter Clemens VIII. in Rom gestiftete Clementinum, auf den Jugendunterricht ausübten, als auch an Mitgliederzal. Der wachsende Umfang der Kongregation nötigte zu einer Teilung in drei Provinzen, eine lombardische, venetianische und römische; wozu später noch eine französische kam. Von diesen Provinzen ist jetzt die römische die herrschende geworden, wie denn zu Rom, in Verbindung mit jenem nach Clemens VIII benannten und noch gegenwärtig als hohe Adelsschule blühenden Kollegium, das Haupthaus des Ordens besteht.

Die auf Grundlage der eigenhändigen Aufzeichnungen des Stifters allmählich entstandenen Konstitutionen der Kongregation, wie sie 1626 vom Generalprokurator Antonius Paulinus gesammelt und von Papst Urban VIII. bestätigt wurden, sind one wesentliche Abänderungen oder Reformen bis in die neueste Zeit in Geltung geblieben. Sie schreiben einfache und ärmliche, sich durch nichts von derjenigen der gewönlichen regulirten Kleriker unterscheidende Kleidung (Lib. II, 11; III, 11), strenge Einfachheit der Kost und der Hausgeräte (II, 11. 14), zalreiche fromme Gebetsübungen bei Tag und bei Nacht in Verbindung mit häufigen gottesdienstlichen Fasten und Selbstgeißelungen (II, 3—7. 14), sowie die Beschäftigung mit Handarbeiten (III, 17), Kranken- und Waisenpflege (III, 13. 20. 21) und gelehrtem Jugendunterricht (III, 10. 19) vor. S. dieselben bei Holstenius, Cod. regul. mon. T. III, p. 199—292, und vergl. außerdem die Vita Hieronymi Aemiliani bei den Bollandisten, Tom. II, Febr. p. 217—274; Helyot, Geschichte der Kloster- und Ritterorden, VI, 263 ff.; Giucci, Iconografia storica d. ord. rel. e cavall., VII, 160 sqq. **Zöckler.**

Sonne bei den Hebräern. Der gewönliche Name für die Sonne ist im Alten Testamente שֶׁמֶשׁ, wie auch in den anderen semitischen Dialekten die diesem Wort entsprechenden Bezeichnungen die verbreitetsten Sonnen-Namen sind. Die Sonne mag etwa so benannt worden sein als die „geschäftige“ (dienende), d. h. die „laufende“, „wandelnde“, also als Wandelgestirn im Unterschied von den Fixsternen (Fleischer). In der poetischen Sprache kommt auch die Bezeichnung חַמָּה vor: die „glühende“. Synonym hiermit wäre nach Gesenius der seltene Sonnen-Name חֶרֶס (vgl. חרר, „heiß sein“; s. jedoch M. A. Levy, Zeitschr. D. Morgenl. Ges., Bd. XIV, 1860, S. 422 f.).

1) Physische Beschaffenheit der Sonne. Zwei Seiten des physischen Einflusses der Sonne auf die Erdwelt werden im Alten Testamente besonders hervorgehoben: Erleuchtung und Erwärmung — jene die Bedingung alles irdischen Lebens (2 Sam. 23, 4; vergl. Deut. 33, 14, und die aus dem alttestamentlichen Ortsnamen „Sonnenquelle“ sich ergebende Verehrung der Sonne an Quellen), deshalb als das erfreulichste in der Natur dargestellt (vergleiche Koh. 11, 7) und häufig als ein Bild der göttlichen Lebenssetzung verwendet; diese, den klimatischen Verhältnissen der südlicheren Gegenden entsprechend, mehr schädigend als befruchtend gedacht. Im Gegensatze zum Mond, als dem insbesondere das Wachstum fördernden Gestirne, gilt deshalb die Sonne ihrerseits auch als versengend und tötend (Sir. 43, 3 f.; Apok. 7, 16; 16, 8 f.). Das herrlichste unter den Werken des Schöpfers verkündet die Sonne neben den übrigen Gestirnen und an ihrer Spitze das Lob Gottes (Ps. 148, 3). Ihr Lauf wird gedacht von dem einen Ende der Welt sich erstreckend bis an das entgegengesetzte; dort, wo Erde und Himmel sich berüren, sieht der Dichter der Sonne Zelt (vgl. Hab. 3, 11), aus welchem der Sonnenball allmorgendlich heraustritt, um mit des Bräutigams Freudigkeit und des Helden Kraft seinen die Welt umspannenden Weg zurückzulegen (Ps. 19, 5 ff.). Eine Abänderung dieses zu stetiger Regelmäßigkeit von Gott geordneten Laufes (Ps. 74, 16; 104, 19; Koh. 1, 5) nahm man an nur als durch wunderbares Eingreifen der Gottheit bewirkt (Hio. 9, 7), wie bei dem Sonnenstillstande unter Josua (Jos. 10, 12 f.) und dem Rückgange des Sonnenzeigers unter Hiskia (2 Kön. 20, 11; Jes. 38, 8). Verfinsterung der Sonne war ein beängstigendes Zeichen und ist deshalb ein stehender Zubehör zu den Schrecken des Endgerichtes (Joe. 2, 10; 3, 4; 4, 15; Jes. 13, 10 [vgl. Am. 8, 9; anders Mich. 3, 6]; Matth. 24, 29; Mark. 13, 24 [vgl. Luk. 21, 25]; Apok. 6, 12; 8, 12).

In der Poesie ist die Sonne Bild der Kraft: den Jahwe Liebenden wird gewünscht, daſs sie gleichen der Sonne, wenn sie aufgeht in ihrer Kraft (Richt. 5, 31). One Sonnenschein ist keine Freude; der Trauernde ist sonnenlos (Hio. 30, 28). Mit der Sonne, wenn sie erfreuend und belebend aufgeht am wolkenlosen Himmel nach nächtlichem Regen, wird verglichen der gerechte König, dessen Regiment Freude und Gedeihen verbreitet (2 Sam. 23, 4). In ihrem makellosen Glanze ist sie Bild der Reinheit des Menschen (Hohl. 6, 10; vgl. Matth. 13, 43). Nur einmal wagt es ein Dichter, auch die Gottheit unter dem Bilde der Sonne darzustellen mit Bezug auf die von ihr ausgehenden woltätigen Wirkungen: „Sonne und Schild ist Jahwe Elohim; Gnade und Herrlichkeit verleiht Jahwe“ (Ps. 84, 12; vgl. Jes. 60, 20: „Jahwe wird dir sein zum ewigen Lichte“). Ebenso wird die göttliche Gnade mit der Sonne verglichen Mal. 3, 20: „Aufgehen wird euch, die ihr meinen Namen fürchtet, die Sonne der Gnade (Gerechtigkeit) und Heilung unter ihren Fittigen“ (vgl. gegensätzl. Mich. 3, 6). — Nicht minder wird die schädigende Wirkung der Sonne, ihr tötender (stechender Jon. 4, 8) Stral in der Bildersprache verwertet (Jes. 49, 10; Ps. 121, 6). Zum Bilde des Geborgenseins gehört insbesondere der Schatten vor der Gluthitze (Jes. 4, 6; 25, 4).

2) Die Sonne als Zeitmesser. Wie nach dem Monde, so bestimmten die Hebräer auch nach der Sonne die Zeit. Obwol sich in der historischen Periode nur die Rechnung nach Mondjaren nachweisen läſst, finden sich doch einige

nicht zu verkennende Spuren dafür, dass eine ältere Periode das Sonnenjar kannte und anwandte (s. Art. „Mond" Bd. X, S. 214). Die Babylonier rechneten ebenfalls nach Sonnenjaren (Lotz, Quaestiones de historia sabbati 1883, S. 38 Anm.). Auch bei der Anwendung des Mondjares musste man auf den Sonnenlauf Rücksicht nehmen und nach ihm das Mondjar modifiziren, damit die von der Sonne abhängenden Jareszeiten mit den Zeiten des Kalenderjares korrespondirten. Erst aus der späteren Zeit des Judentums wissen wir, wie diese Ausgleichung hergestellt wurde, nämlich durch Anwendung eines Schaltmonates. Klostermann („Ueber die kalendarische Bedeutung des Jobeljahres" in Theol. Stud. und Kritiken 1880, S. 720—748) sieht das Jobeljar (Jobel = „Auswuchs"?) an als ein Schaltjar, welches der Ausgleichung des Mondjares mit dem Sonnenjare diente (?).

3) Abgöttische Verehrung der Sonne bei den Semiten. Bei fast allen Völkern der Urzeit war der Eindruck der Sonne ein so gewaltiger, dass sie ein göttliches Wesen in ihr zu erkennen glaubten. Wenn sie zunächst den die die Erdwelt überspannenden, sie durch Licht und Wärme, durch Sturm, Regen und Blitz beherrschenden Himmel als den Gebieter verehrten, so bot sich zur näheren Bestimmung dieses himmlischen Herrn kaum ein anderer unter den Himmelskörpern einfacher und unmittelbarer dar, als die das Tagesleben bedingende Sonne. Wie nach dem Himmel so benannten auch nach der Sonne und dem sie verkündenden und begleitenden Lichtglanze ihre Götter die alten Arier. Doch mag bei einzelnen Völkern auf Grund spezieller Verhältnisse der Sonnendienst erst einer späteren Periode angehören (vgl. Artikel „Mond" Bd. X, S. 216 f.). Bei den semitischen Völkern finden wir ihn allgemein verbreitet. Ursprünglich scheinen die von den verschiedenen semitischen Stämmen unter verschiedenen Namen verehrten Götterpare sämtlich Sonne und Mond zu repräsentiren, wobei die Sonne fast überall der männlichen, der Mond der weiblichen Gottheit geweiht war (eine Ausnahme ist der männliche Mondgott Sin der Babylonier, aber daneben die weibliche Istar, ursprünglich Mondgöttin; die Sabäer hatten eine weibliche Sonnengottheit). Später, als innerhalb desselben Stammes und Volkes die Gottesvorstellungen komplizirter und zalreicher wurden, trat dann wol der alte Sonnengott hinter anderen abstrakteren Gottesvorstellungen zurück, ihnen die erste Stelle einräumend. Oder auch die einstmalige solare Bedeutung verblaßte bei der Ausstattung des Gottes mit neuen, nicht mehr direkt auf die Sonne zurückweisenden Eigenschaften. Dann ward zuweilen auf einen jüngeren Gott der Sonnencharakter übertragen, welcher einst dem höchsten gehörte. So finden wir bei den Assyrern den Gott Samas, d. i. Schemesch „Sonne", in niederer Stellung. Aber bei den Phöniciern repräsentiren noch bis in späte Zeiten hinein die höchstverehrten Götter sehr deutlich die Sonne, und auch bei den Babyloniern und Assyrern sind übrig gebliebene Spuren derselben Bedeutung an den Göttergestalten der höheren Ordnungen unschwer zu entdecken. Die dem höchsten Gotte des assyrischen Pantheons, Asur, beigegebenen Zeichen des Kreises und des Bogens mit Pfeil, sowie die Fittige scheinen auf den Sonnenkreis, seine Stralen und seinen Flug zu verweisen. Auch Anu, einer der höchsten Götter des ausgebildeten babylonisch-assyrischen Göttersystems, möchte ein Sonnengott sein, wenn mit ihm des Berossus Oannes identifizirt werden darf, welcher der Sonne gleich am Morgen dem Meere entsteigt und am Abend dahin zurückkehrt (vergl. den Artikel „Anammelech" Bd. I, S. 368). Deutlich waren die Hauptgottheiten der phönicischen Städte Sonnengötter. Den phönicischen Baalen sind im Alten Testamente die Chammanim, d. i. „Sonnensäulen" (von חַמָּה), geweiht, und auf karthagischen Inschriften wird vielfach die Gottheit Baal Chamman genannt. Abgebildet findet sich dieser Gott mit stralenumkränztem Haupte. Auf den solaren Charakter des Baal von Tyros, d. i. der Melqarth, verweist seine Identifizirung mit Herakles durch die Griechen, deren Heraklesmythen vielfach den Sonnenlauf abbilden. Deutlicher noch ist des Melqarth solare Bedeutung zu entnehmen aus dem nach Menander schon zu Hirams Zeit gefeierten Feste seiner Auferstehung, welches zu verstehen sein wird von dem Widererwachen, d. h. Zunehmen der

Sonne in ihrem järlichen Laufe. Wenn Philo Byblius in seinem „Sanchuniathon“ (s. d. Art. Bd. XIII, S. 364 ff.) den Melqarth zu einem Schiffer macht, welcher über das Meer fur, so bezieht sich dies auf den Weg der Sonne über das Meer hin nach dem fernen Westen. Auch der Gott von Byblos, welchen die Griechen Adonis nannten, repräsentirt, wenn nicht direkt die Sonne, so doch in seinem Ersterben und Widererwachen, welches auf die Vegetation bezogen wurde, den Einfluſs der Sonne auf die Pflanzenwelt (s. d. Art. „Tammuz“). Auch bei den Syrern wurde die Sonne verehrt, bald geradezu unter dem Namen [א]שמש, „Sonnengott“ [Palmyr. CXXIII^a bei de Vogüé, Syrie centrale, inscrip. sémit., Paris 1869), bald auch hier unter der allgemeinen Bezeichnung Baal. Der Gott von Baalbek in Syrien, von den Griechen *Βαλάνιος* genannt, war ein Sonnengott, denn den Ort seiner Verehrung nannte die griechische Zeit Heliopolis, und nach Macrobius identifizirte man den Gott dieses syrischen Heliopolis mit demjenigen der gleichnamigen ägyptischen Stadt, d. i. mit dem Sonnengotte Ra. Den palmyrenischen Gott Malachbel nennt die bilingue Inschrift eines Altares Sol sanctissimus, und die entsprechende Abbildung zeigt seine Büste mit Stralenkranz und von einem Adler getragen, wärend die Seitenansicht des Altars den Sonnengott darstellt, wie er den von Greifen gezogenen Wagen besteigt (s. die Abbildungen bei Lajard, Recherches sur le culte du cyprès pyramidal chez les peuples civilisés de l'antiquité, in: Mém. de l'Acad. des inscriptions, Bd. XX, 2, 1854, Taf. I und II). Den syrischen Gott Hadad bezeichnet Macrobius als Sonnengott (Saturn. I, 23). Ebenso wird Elagabal, der Gott des syrischen Emesa (vgl. Bd. II, S. 34 Anmerk.), deus Sol genannt, woraus sich die römische Korruption seines Namens zu Heliogabal erklärt. Zu Hierapolis in Syrien stand im Tempel nach Pseudolucian ein Thron der Sonne (Helios), one Gottesbild darauf, wie auch der Mond hier bildlos verehrt wurde (De Syria dea § 34). Sonnendienst bei den Syro-Phöniciern ergibt sich ferner aus im Alten Testamente vorkommenden Ortsnamen wie Beth-Schemesch, „Sonnentempel“, En-Schemesch, „Sonnenquelle“, welche vermutlich von den Hebräern bei ihrer Einwanderung bereits vorgefunden wurden. Auf eben diesen Dienst verweisen die Eigennamen ʿAbdschams, „Diener der Sonne“, und *ʿΗλιόδωρος* bei Phöniciern und Syrern in späterer Zeit (Belege für das über den Sonnendienst der Phönicier und Syrer Angegebene s. in Art. „Baal“ Bd. II, S. 29 ff.). — Nicht minder wurde von den Südsemiten die Sonne verehrt. Bei den Himjaren (Sabäern) wird die Sonnengottheit (שמש), hier weiblichen Geschlechtes, genannt als glückspendend (Zeitschr. D. M. Ges., Bd. XX, 1866, S. 285 f.; Bd. XXVI, 1872, S. 417. 424 f.; J. H. Mordtmann und D. H. Müller, Sabäische Denkmäler 1883, S. 55 f., wo weitere Nachrichten über den Sonnenkultus der Südaraber sich zusammengestellt finden). Eine andere himjarische Inschrift sagt aus, daſs der Donator ein Gebäude errichtet habe „der Herrin, der Sonne“. Abulfaradsch (Barhebräus, geboren 1226 nach Chr.) schreibt den Himjaren Sonnendienst zu. Zwei ihrer Könige werden genannt ʿAbdschams. Derselbe Name findet sich bei anderen arabischen Stämmen, daneben der Eigenname ʿAbd-esch-schâriq, „Diener der aufgehenden Sonne“. Die Mannesnamen Schams und sein Deminutivum Schumeis bei den Arabern verweisen wol ebenfalls auf Sonnendienst (Osiander, Studien über die vorislamische Religion der Araber, in Zeitschrift D. M. Ges. Bd. VII, 1853, S. 466 ff.). Sonnendienst setzt voraus die Koranstelle (Sure XLI, 37): „Zeichen von ihm (Allah) sind auch Nacht und Tag, Sonne und Mond; aber betet weder Sonne noch Mond an, sondern Allah, der sie geschaffen hat.“ Auch die Nabatäer waren Verehrer der Sonne (s. M. A. Levy, Zeitschr. D. Morg. Ges. Bd. XIV, 1860, S. 422 ff.). Ob auch in ihrem Dusares, wie Krehl will (Religion der vorislamischen Araber 1863, S. 48 ff.), ein Sonnengott zu erkennen sei, ist zweifelhaft (Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, II, 1878, S. 250 f.).

4) Abgöttische Verehrung der Sonne bei den Hebräern. Daſs die alten Hebräer einstmals der Sonne als einer Gottheit ihres Volkes dienten, ist nicht erweisbar, nicht einmal warscheinlich. Die Ortsnamen „Sonnentempel“,

„Sonnenquelle“ auf dem von den Israeliten bewonten Boden Kanaans müssen nicht von ihnen aufgebracht worden sein, sondern können der alten kanaanitischen Bevölkerung angehören. Der Name des in seinen Taten an den Sonnengott Melqarth-Herakles erinnernden Helden Simson, des „Sonnigen“, beweist nichts für einen Sonnengott der Hebräer; Berürung der Erzälung und des Namens mit dem phönicisch-griechischen Sonnenhelden lassen sich ausreichend erklären aus der Vermengung der hebräischen Heldensage mit phönicischem Mythos. Auch die Namen der alttestamentlichen Urväter Henoch und Mahalalel, in welchen man Namen von Sonnengöttern hat erkennen wollen, können für althebräischen Sonnendienst nicht entscheiden. Henoch „der Anfänger“ mit seinen 365 Jaren nach der Tagezal des Sonnenjares, ist allerdings wol ein zum Menschen umgewandelter Gott des Sonnenlaufes (Jaresanfangs?); aber die Gestalten der vorterachidischen Urväter sind offenbar sehr verschiedenen, durchaus nicht rein hebräischen Ursprungs (vgl. Baudissin, Jahve et Moloch, Leipzig 1874, S. 68, Anmerk. 2; in ganz willkürlicher und gesuchter Weise sind eine große Zal von Gestalten der hebräischen Vorgeschichte und auch noch der wirklichen Geschichte in Sonnengötter umgewandelt worden von Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern 1876). Symbole des jerusalemischen Tempels, in welchen man Hinweisungen auf die Sonne hat finden wollen, können nichts für althebräischen Glauben beweisen, da Salomos Tempel eine Nachamung phönicischer Muster war. Die Orientirung des Tempels von Osten nach Westen, so daſs die aufgehende Sonne durch die Tempeltüren das Heiligtum der Cella begrüßte, verweist allerdings auf das Vorbild eines (phönicischen) Sonnentempels. Die gleiche Orientirung der pentateuchischen Stiftshütte ist wol Imitation des salomonischen Tempels. Wenn man das althebräische Gottesbild des Stieres (s. d. Artik. „Kalb, goldenes“, Bd. VII, S. 395 ff.) mit Goldblech überzog, so geschah das nicht notwendig „wegen seines dem Sonnenlichte und dem Feuer vergleichbaren Glanzes“ (Duhm, Theologie der Propheten, 1875, S. 51), sondern vielleicht nur zum Schmuck; auch jene Deutung aber würde nicht gerade auf einen Sonnengott verweisen, nur auf einen Himmelsgott. Nicht ganz ernsthaft kann man es nehmen, wenn aus Num. 25, 4 ist gefolgert worden, daſs Jahwe geradezu die Sonne sei (früher Duncker, Gesch. des Alterthums, 3. Aufl., Bd. I, S. 324 f.; anders A. 5). Wenn hier zu Mose gesagt wird: „Nimm alle Häupter des Volkes und hänge sie auf für Jahwe vor der Sonne, damit ablasse der Zorn Jahwes von Israel“, so bedeutet hier offenbar „vor der Sonne“ nichts anderes als „öffentlich“, wie 2 Sam. 12, 12. — Alle Bilder des Alten Testamentes von der Gottheit, welche als Rest einer vormosaischen Naturreligion sich erhalten haben, verweisen für die Periode des Naturdienstes auf eine umfassendere Vorstellung des althebräischen Hauptgottes. Die Hebräer scheinen stehen geblieben zu sein bei einer älteren, die Gottheit weniger bestimmt individualisirenden Auffassung, aus welcher sich bei anderen semitischen Völkern die Besonderung des Sonnengottes erst entwickelt hat. Über die Charakterisirung des althebräischen Stammgottes als eines Himmelsgottes hinaus läſst sich eine engere Definition nicht aufstellen. Sein Kleid ist das Licht der Himmelswölbung, aber er wont auch im Dunkel der Gewitterwolke. Im Feuer, welches aus der Wolkenhülle auf die Erde herabfärt, offenbart er sich, und der Donner ist seine Stimme. Die Hinweisung auf eine bestimmtere naturalistische Grundlage der hebräischen Gottesvorstellung fehlt. Ganz vereinzelt steht im 84. Psalm die Vergleichung Gottes mit der Sonne. Vgl. den Artikel „Moloch“ Bd. X, S. 176 f.

Wenn Sonnendienst als althebräischer Kultus nicht anzunehmen ist, so sind dagegen zur Zeit der Seſshaftigkeit in Kanaan die Israeliten vielfach dem Sonnendienst ergeben gewesen. Die Baale der Phönicier, welchen sie seit der Vermischung mit der vorgefundenen Bevölkerung Kanaans neben Jahwe dienten, waren Sonnengötter, wie die Astarten Mondgöttinnen. Neben dem Baaldienste, welcher nicht in direkter Anbetung der am Himmel stehenden Sonne sich geltend machte, sondern in der Verehrung der den Baal repräsentirenden Bildsäulen (s. Art. „Baal“ Bd. II, S. 35), finden wir in späterer Zeit auch die direkte Anbetung des

Tagesgestirns, wie ebenso des Mondes und der Sterne. Dieser eigentliche Gestirndienst kommt erst auf gegen das Ende der Königszeit und ist vermutlich assyrischen Einflüssen zuzuschreiben (vgl. Art. „Mond" Bd. X, S. 216). Das Deuteronomium verbietet das Aufblicken zu Sonne, Mond und Sternen, dem ganzen Himmelsheere, und die Verehrung derselben, indem man sich vor ihnen niederwerfe und verbeuge (Deut. 4, 19; 17, 3). Dem Dienste der Sonne, des Mondes, des Tierkreises und des ganzen Himmelsheeres tat König Josia Einhalt (2 Kön. 23, 5). Jeremia rügt Verehrung der Sonne wie der übrigen Gestirne (8, 2), ebenso Ezechiel (8, 16) den Dienst der Sonne, vor welcher sich die Abgöttischen im inneren Tempelvorhofe, gen Osten sich wendend, verneigten, indem sie ein Reis an die Nase hielten (v. 17) — wol eine Nachamung der persischen Sitte, bei Anbetung der Sonne einen Büschel von Baumzweigen, Bareçma genannt, in der linken Hand zu halten (s. Smend z. d. Stelle). Von Kusshänden für Sonne und Mond ist die Rede Hiob 31, 26 f. (s. über diesen Gestus der Verehrung den Art. „Mond" Bd. X, S. 216; neben Hos. 13, 2 vergl. noch 1 Kön. 19, 18). One dass speziell der Sonne gedacht wird, berichtet 2 Kön. 21, 3 von Manasse, dass er dem ganzen Himmelsheer gedient habe, und ebendenselben Dienst erwänt Zephanja (1, 5; vgl. noch Jer. 19, 13). — Ein eigentümliches Symbol des Sonnendienstes wird 2 Kön. 23, 11 als von Josia abgeschafft erwänt. Darnach hatten „die Könige Judas" an einem der Tempelzugänge im Vorhofe Pferde aufgestellt, welche der Sonne geweiht waren, nebst Sonnenwagen. Josia ließ die Pferde entfernen, die Wagen verbrennen. Für Sonnenpferde und -Wagen weiß ich aus dem Semitismus eine Analogie nicht beizubringen; wol aber ist schon längst darauf aufmerksam gemacht worden, dass wie die arischen Völker überhaupt, so namentlich auch die Perser Pferde als ein Symbol der Sonne kannten, welches one Zweifel auf den schnellen Lauf des Gestirnes hinwies. Da vor Josia keine direkte Berürung Judas mit Persien, ebensowenig eine solche mit Griechenland oder einem anderen arischen Volke stattgefunden hat, ist warscheinlich irgendwie auf Umwegen ein persischer Brauch in diesen Sonnengespannen nach Jerusalem gekommen. Wie ein altindisches Lied die Sonne darstellt als ein den Himmel durcheilendes Ross (Roth, Zeitschr. D. Morgl. Ges., Bd. II, 1848, S. 223), so redet auch das Zendavesta häufig von der Sonne als der „mit schnellen Pferden begabten" (Spiegel, Eränische Alterthumskunde, Bd. II, 1873, S. 66 ff.). Von Abendländern wird berichtet, dass die Perser lebende, der Sonne heilige Pferde vor einem Gotteswagen hielten (Herodot I, 189; VII, 55; Xenophon, Cyrop. VIII, 3, 6; Anab. IV, 5, 35; Justin I, 10; Curtius III, 3, 11). Eine persische Sitte (vgl. Ez. 8, 17) konnte durch Handelsverbindungen nach Juda gelangen. Aus Eran und den benachbarten Landschaften bezogen warscheinlich die semitischen Völker ihre Pferde (Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere, 3. A., 1877, S. 33). Nach Ezechiel (27, 14) erhandelte Tyros seine Pferde aus dem Lande Togarma, womit vielleicht Armenien gemeint ist. Mit den Pferden als Handelsgegenstand verbreitete sich ihre kultische Bedeutung. Vergl. C. G. Bose, De Josia quadrigas solis removente, Leipz. 1741 (bei Winer). — Ob jener von den Abgöttischen ihr erwiesenen Ehre, welche allein dem Könige Jahwe der Heerscharen zukommt, wird nach einem Propheten des Exils die Sonne sich schämen beim Endgerichte (Jes. 24, 23).

Wenn nach Josephus die jüdische Sekte der Essener ihre Gebete verrichtete, der aufgehenden Sonne zugewendet (Bell. Jud. II, 8, 5), im Unterschiede von der Gebetsrichtung der orthodoxen Juden nach Jerusalem, so ist dies wol von Josephus irrtümlich verstanden worden als eine „Bitte an die Sonne, sie möge aufgehen", jedenfalls nicht beweisend für göttliche Verehrung der Sonne (Lucius, Der Essenismus, 1881, S. 61 f.).

Vgl. Die Artikel „Sonne" und „Sonnenfinsternis" von Winer in dessen R.-W. (1848), „Sonne, Sonnendienst" von J. G. Müller in Herzogs R.-E., 1. A., Bd. XIV, 1861; „Sonne" von Riehm in dessen H.-W., Lief. 16, 1882; C. R. Conder, Sun worship in Syria, in: Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement, April 1881 (mir nicht zugänglich). **Wolf Baudissin.**

Sonnisten, s. den Artikel Mennoniten Bd. IX, S. 574.

Sonntagsfeier. Die frühesten Spuren einer festlichen Auszeichnung des ersten Wochentags als des Auferstehungstages Christi begegnen uns in der paulinischen Epoche des apostolischen Zeitalters. Wärend der (etwa von 30—50 n. Chr. zu erstreckenden) petrinischen Epoche hatte die apost. Christenheit, in Befolgung des vom Herrn selbst gegebenen Beispiels, einerseits noch am Festcyklus der alttestamentlichen Kultusordnung festgehalten (vgl. Apg. 2, 1; 3, 1 2c.), andererseits ihrem spezifisch christlichen (oder neutestamentlich motivirten) Andachtsbedürfnisse durch tägliche gottesdienstliche Zusammenkünfte (Apg. 2, 42. 46) Genüge geleistet. Eine besondere kultische Auszeichnung wurde, und zwar zuerst wol in paulinisch-heidenchristlichen Kreisen (vgl. 1 Kor. 16, 2 mit Apg. 20, 7), dem ersten Wochentage dadurch zu Teil, dass verlängerte (vgl. Apg. l. c.) und durch das Sammeln von Liebesgaben (1 Kor. l. c.) besonders ernst und feierlich gestaltete Vereinigungen zu gemeinsamer Andacht an ihm gehalten wurden. Die *μία τῶν σαββάτων* wurde so zur *κυριακὴ ἡμέρα* — ein Name, der zuerst Apok. 1, 10, sowie dann bei Ignatius ad Magn. c. 9 (*μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες*) begegnet. Dagegen bezeichnet der Heide Plinius in seinem bekannten Berichte an Trajan ihn nur als einen „bestimmten Tag" (Ep. X, 96: . . . quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere etc). Der Verfasser des Barnabasbriefs aber nennt ihn den „rechten Tag" und hebt als Grund für seine festliche Begehung seitens der Christen ausdrücklich Christi Auferstandensein an diesem Tage hervor, unter gleichzeitiger Miterwänung seines erstmaligen Erscheinens bei den Jüngern (vgl. Joh. 20, 26), sowie seiner Himmelfart; vgl. Luk. 24, 51; Mark. 16, 14 (Barnab. Ep. c. 15: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς*). Unter dem Namen „Sonntag" begegnet uns der Tag des Herrn zuerst bei Justinus Martyr, der diese Bezeichnung „Tag des Helios" mit dem doppelten Hinweis einerseits auf die Erschaffung des Lichts am ersten Schöpfungstage Gen. 1, andererseits auf das Hervorgehen Christi (der Sonne der Gerechtigkeit" Mal. 3, 20; vergl. Luk. 1, 78) aus der dunklen Grabesnacht rechtfertigt (Apol. I, 67: *Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη*). Seit Justin häufen sich die Erwänungen des Herrntages als des Wochenfestes der Christen immer mehr; vgl. noch Justin Dial. c. Tryph. c. 138; Theophil. Ant. ad Autol. II, 17; Dionysius v. Korinth bei Eus. H. E. IV, 22; auch die besondere Schrift Melitos von Sardes über den Gegenstand (erwänt von Eus. H. E. IV, 26 als *ὁ περὶ κυριακῆς λόγος*), sowie Tertullians Abwehr der heidnischen Beschuldigung, als huldigten die Christen, wenn sie den Sonntag als Freudentag begingen, einer religio Solis (Apologet. c. 16).

Über die Art der festlichen Begehung des Sonntags im nachapostolischen Zeitalter erfaren wir durch den letztgenannten Schriftsteller, dass man das Fasten sowie das knieende Beten an ihm, als einem Freudentage, vermied (Tert. de cor. mil. 3: Die dominico ieiunium nefas ducimus vel de geniculis adorare). Die erste dieser beiderlei Äußerungen sonntäglicher Freude (*εὐφροσύνη*, Barnab. l. c.) erwänen auch Can. apost. 65 (wo Sonntagsfaster, seien sie Geistliche oder Laien, mit kirchlichen Strafen bedroht werden), Epiphanius (Expos. fidei c. 22), sowie verschiedene Konzilienbeschlüsse des 4. Jarhunderts (Conc. Gangr. c. 370, can. 18; Conc. Carth. 398, c. 64). Des Stehens beim sonntäglichen Gebete gedenkt auch schon Irenäus (Fragm. de Paschate: *τὸ δὲ ἐν κυριακῇ μὴ κλίνειν γόνυ, σύμβολόν ἐστι τῆς ἀναστάσεως· . . . ἐκ τῶν ἀποστολικῶν δὲ χρόνων ἡ τοιαύτη συνήθεια ἔλαβε τὴν ἀρχήν*), sowie weiterhin Conc. Nicaen. can. 20; Constitt. app. II, 59 u. s. f. — Wenn Tertullian einmal auch Vermeidung werktäglicher Arbeiten als zur Sonntagsfeier der Christen gehörig hervorhebt, so motivirt er das, entsprechend dem Freudencharakter des Tages, nicht etwa alttestamentlich-gesetzlich (unter Verweisung auf Sabbathgebote wie Exod. 20, 8 f.; 31, 13 ff.), sondern spezifisch neutestamentlich, mit Gründen christlicher Zweckmäßigkeit und

Wolanständigkeit (De orat. c. 23: Die dominico non ab isto tantum [scil. a genuflectendo], sed omni anxietatis habitu et officio carere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus). Diese Auffassung des Sonntags als um seiner selbst willen und nicht etwa wegen der alttestamentlichen Sabbathordnung mit Arbeitslosigkeit zu begehenden Tags bleibt noch mehrere Jarhunderte hindurch in Geltung. Noch ein Konzil zu Laodicea von 363 bleibt bei der milden Forderung, dass man sich „möglichst der Arbeit enthalten" solle, stehen (σχολάζειν εἴγε δύναιντο οἱ Χριστιανοί). Ja noch bis ins 6. Jarhundert hinein behält diese gelindere, von der Idee einer „Substitution" des Sonntags für den Sabbat des A. Bundes gänzlich unberürte Auffassung des Tags des Herrn angesehene und einflussreiche kirchliche Vertreter; vgl. das Concil. Aurelian. von 538, wo es als judaisirend (ad judaicam potius quam ad christianam observantiam pertinens) verurteilt wird, wenn man meine, man dürfe Sonntags weder reiten noch faren, weder Malzeiten berichten, noch sich selbst oder das Haus schmücken u. s. f.

Die erste gesetzliche Verordnung zur Beförderung der Sonntagsruhe und Sonntagsfeier erließ Konstantin d. Gr. Aber auch dieses erste polizeiliche Sonntagsgesetz vom J. 321 stützte sich nicht auf alttestamentliche Sabbathgebote (wie etwa Gen. 2, 2, oder Exod. 20, 8), sondern darauf, dass der dies Solis geheiligt und festlich ausgezeichnet werden müsse; der Zusammenhang der Verordnung mit des Kaisers synkretistischem Helioskultus ist unverkennbar. Wie dieses erste konstantinische Sonntagsgesetz zunächst nur den Gerichten und den städtischen Gewerben Stillstand am ersten Wochentage gebot, so fügten zwei spätere Verordnungen auch das Verbot aller die Andacht störenden militärischen Übungen hinzu (Eus. de vit. Const. IV, 18—20). Strengere Satzungen ließen die späteren christlichen Kaiser folgen. Valentinian untersagte gerichtliche Beitreibung von Schulden an Sonntagen (368). Theodosius d. Gr. widerholte dieses Immunitätsgesetz zu Gunsten des christlichen Feiertags, dieses „dies Solis, quem dominicum rite dicere maiores", und brandmarkte jeden Übertreter desselben als einen non modo notabilis, verum etiam sacrilegus (Cod. Theodos. VIII, tit. XII, 2). Auch die Aufsürung von Schauspielen am Sonntage der Christen untersagte bereits der ältere Theodosius im J. 386 (Cod. Th. XV, tit. V, 2), und der Jüngere fügte dem 425 ein gänzliches Verbot irgendwelcher Teilnahme an sonntäglichen Cirkus- oder Theatervorstellungen hinzu; selbst die Feier des kaiserlichen Geburtstages müsse vom Sonntag hinweg verlegt werden, damit dessen andächtige Ruhe nicht gestört werde (ib. XV, tit. V, 5). Ein abermaliges Schauspielverbot im Interesse der Sonntagsheiligung ließen 469 die Kaiser Leo I. und Anthemius ausgehen; mit strengen Strafen werden darin alle Teilnehmer an „obscönen" Theater-, Cirkus- oder Amphitheater-Vorstellungen bedroht (Cod. Just. l. III, tit. XII, 11). — Ein Gesetz zur Sicherstellung der Gefangenen wider allzu harte Behandlung und insbesondere zur Gewärung gewisser sonntäglicher Erleichterungen und Erquickungen (bestehend in besserer Narung, in einem Bad rc.) an dieselben hatte schon Honorius 409 erlassen (Cod. Just. I, tit. IV, 9). Änliche Verordnungen brachte die Kirchengesetzgebung des Abendlandes; ein Konzil zu Orleans 549 befahl allsonntägliche Visitation der Gefängnisse durch einen Archidiakon oder Propst, um nach den Bedürfnissen der Gefangenen zu sehen und gegen inhumane Behandlung derselben einzuschreiten (Labbei Concill. Coll. IX, p. 134). — Von Wichtigkeit ist noch ein die Sonntagsheiligung betreffendes besonders strenges Synodaldekret von Maçon aus dem J. 585. Dasselbe bedroht Bauern und Sklaven, welche am Sonntage Feldarbeiten tun würden, mit Prügelstrafen (gravioribus fustium ictibus), Gerichtsbeamte, welche die Sonntagsruhe verletzen würden, mit Verlust ihrer Stellen, sowie Kleriker im gleichen Falle mit sechsmonatlicher Einsperrung und Degradation. Allein trotz dieser gesetzlichen Schroffheit findet sich auch hier noch keine direkte Übertragung alttestamentlicher Sabbathgebote auf das christliche Gebiet. Der Sonntag soll in der bezeichneten strengen Weise gefeiert werden als Auferstehungstag, der uns Widergeburt und Sündenfreiheit gebracht hat (quae nos denuo peperit et a peccatis omnibus liberavit);

nur nebensächlicherweise wird berürt, daſs er als ein Gegenbild des Ruhetags des A. Bundes zu betrachten und demgemäß änlich wie dieser von Arbeit frei zu erhalten sei (Conc. Matiscon., bei Labbe l. c., IX, 947). — Auch sämtliche Kirchenväter bis um eben diese Zeit, Gregor den Großen noch mit eingeschlossen, motiviren ihre Manungen zur Heilighaltung des Sonntags nicht altteſtamentlich-sabbatharisch, mittelst Zurückgehens aufs dritte mosaische Gebot, sondern neutestamentlich. „Der Sabbath bedeutet Ruhe, der Sonntag aber Auferstehung", lehrt Augustin (in Ps. CL), und: „Unser wahrer Sabbath ist der Herr Jesus Christus selbst", schreibt Gregor d. Gr. den Römern (Ep. XIII, 1).

Erst seit der Karolingerzeit dringt die Idee einer Substitution des Sonntags für den altteſtamentl. Sabbath im christlichen Abendlande zur Herrschaft durch und wird demgemäß die Begründung aller die Sonntagsfeier betreffenden Vorschriften mit dem Sabbathgebot des Dekalogs allgemein üblich. Alkuin (Homil. XVIII post. Pentecost.) bemerkt über den Sabbath der Juden ausdrücklich: cuius observationem mos Christianus ad diem Dominicum competentius transtulit. Und Karl d. Gr. (787) leitet eine Reihe strenger Verordnungen zugunsten der Sonntagsheiligung mit der charakteristischen Formel ein: Statuimus secundum quod et in lege Dominus praecepit (Cap. Car. M. c. 80; Conc. Mogunt. 813, c. 37; vgl. Heylin, History of the Sabbath, II, 5). Von da an beherrschen sabbatharische Grundsätze die Sonntagsgesetzgebung durchs ganze Mittelalter hindurch. Änlich auch im Morgenlande, wo schon Leo d. Isaurier mit besonders scharfen Arbeitsverboten für den Sonntag vorgegangen war, und wo Leo VI. d. Philosoph (884) die älteren, von Konstantin d. Gr. herrürenden Sonntagsgesetze als zu lax außer Kraft setzte, ihnen strengere „gemäß dem, was der heil. Geist und die von ihm geleiteten Apostel bestimmt hätten", substituirend (Constit. 54, bei Heylin l. c.).

Von dieser judaisirenden Sonntagstheorie und -praxis wandte im Reformationszeitalter die deutsche evangelische Christenheit sich wider ab, um unter Luthers und Melanchthons Vortritt zur gelinderen und minder gesetzlichen Auffassungsweise des christlichen Altertums zurückzukehren. Luthers gr. Kat. (S. 401 Müll.) erklärt in Bezug auf die Ruhe und gottesdienstliche Auszeichnung des Feiertags der Christen: „Solchs aber ist nicht also an die Zeit gebunden, wie bei den Juden, daſs es müſste eben dieser oder jener Tag sein, denn es ist keiner an ihm selbs besser denn der ander; sondern sollt wol täglich geschehen, aber weil es der Hause nicht warten kann, muſs man je zum wenigsten einen Tag in der Woche ausschießen. Weil aber von Alters her der Sonntag dazu gestellet ist, soll mans auch dabei bleiben lassen, auf daſs es in einträchtiger Ordnung gehe und Niemand durch unnötige Unordnung ein Neuerung mache". Und Art. 28 der Augsb. Konfession (S. 67 M.) protestirt ausdrücklich wider die sabbatharische Substitutionstheorie: Nam qui iudicant, Ecclesiae auctoritate pro sabbatho institutam esse diei dominici observationem tanquam necessariam, longe errant. Scriptura abrogavit sabbathum, quae docet omnes ceremonias Mosaicas post revelatum evangelium omitti posse (etwas abweichend der deutsche Text: „vnd ist nicht die Meinung, daß solche Feier auff Jüdische Weise müssen gehalten werden, als sey die Feier an ihr selbst ein nöthiger Cultus im Neuen Testament, sondern sollen umb der lar willen gehalten werden"). Änliche zum Teil noch schärfer gefaſste Vota in den Schriften Luthers, Brenz's, Chemnitz's (bes. Exam. Conc. Trid., P. IV, 211 sq.). In praxi wurde dabei doch zum Teil recht streng verfaren; beispielsweise hielt der Stralsunder Superintendent Joh. Freder († 1562, bekannt durch seinen Streit mit Knipstrow über die Handauflegung bei der Ordination) eifrig darauf, daſs am Sonntage keine Hochzeiten gehalten würden und griff 1549 seinen Kollegen Alexander Dume (schottischer Abkunft, aber vom ref. zum luth. Bekenntnisse übergegangen, Pastor an St. Jakobi in Stralsund, gest. 1554) heftig an, als derselbe auf Grund der freieren Sonntagstheorie die Erlaubtheit sonntäglicher Hochzeitsfeiern zu verteidigen wagte (Kosegarten, Geschichte der Univ. Greifswald, I, 195). Wie hier, so traten auch sonst noch im lutherischen Kirchengebiete des Reformationsjarhunderts extreme

Ansichten und Grundsätze in Betreff der Sonntagsfeierfrage einander gegenüber. Wider eine in Böhmen, Mähren und Ungarn hervorgetretene Sabbathariersekte, deren Rückkehr zu buchstäblicher Befolgung des alttest. Gebots der Sabbathfeier auch Luther mehrfach gerügt hat (z. B. Enarr. in Gen. IV, 46; X, 31; Brief wider die Sabbathseier, E. A. 31, 416) *), erhob sich Casp. Schwenckfeldt 1532 mit einer Schrift: „Vom christl. Sabbath und Unterschied des A. und N. Testaments", worin er eine ziemlich extrem mystische Feiertagstheorie entwickelte. Nur der „geistliche Sabbath, so man mit dem Herzen von Sünden feiert", sei ein rechter Sabbath; den Sabbath heiligen heiße nicht „von der Arbeit leiblich still stehen und müßig gehen, sondern kein Böses tun, von Sünden abstehen und den alten Menschen feiern lassen von allen seinen Werken". Lediglich als Symbol von Christi Auferstehung sei der Sonntag bedeutsam, er verpflichte zu keiner bestimmten äußeren Art von Feier; „Christus hat den Samstag den Juden aussabbathizirt und mit seiner Auferstehung einen neuen Feiertag herfürer bracht, deß Symbolum ist der Sonntag ꝛc.". Zu änlicher spiritualistischer Verflüchtigung jeder äußeren Sonntagsfeierpflicht neigte Valent. Weigel („Der Christ machet ihm kein Gewissen, er lässet sich nicht dringen; nach dem inneren Menschen ist er frei und ungefangen ꝛc."; Pred. am 17. p. Trin., in d. Kirchen- und Hauspostille, Neustadt 1618, S. 275), wärend Joh. Arnd mehr mit der kirchlich traditionellen Auffassung harmonirte und zwischen dem alttest. Sabbath als „jüdischem Kirchengesetz" und dem Feiertage der Christen als einer von Gottes Weisheit gegebenen Ordnung, die man nicht brechen dürfe, unterschied (Katechismuspredigten, zum 3. Gebot [1770], S. 96).

Im reformirten Kirchengebiete herrschte ursprünglich die nämliche evangelisch-freie und doch maßvolle, das antinomistische Extrem vermeidende Auffassung der Sonntagsfeier, welcher die luth. Symbole Ausdruck geben. Selbst Calvins strengen Strafgesetzen wider die Sonntagsschänder in den Ordonnances ecclésiastiques liegt nicht etwa die sabbatharische Substitutionstheorie zu Grunde. Die Conf. Helv. II, 24 erklärt ausdrücklich: Observationi Judaicae et superstitionibus nihil hic permittimus; neque enim alteram diem altera die sanctiorem esse credimus, neque otium Deo per se probari existimamus; sed et dominicam, non sabbathum, libera observatione celebramus". Derselbe mild evangelische Geist spricht aus den einschlägigen Ausfürungen der übrigen reformirten Bekenntnisse aus dem 16. Jarhundert, z. B. auch aus Heidelb. Kat. Fr. 103, wo zum 4. Gebot des Dekalog bemerkt ist: „Gott will erstlich, daſs das Predigtamt und Schulen erhalten werden und ich sonderlich am Feiertag zur Gemeine Gottes vleißig komme das Wort Gottes zu lernen, die h. Sakramente zu gebrauchen, den HErrn offentlich anzuruffen und das christlich almoß zu geben. Zum andern, daß ich alle Tage meines Lebens von meinen bösen werken feyere, den HErrn durch seinen Geist in mir würcken lasse und also den ewigen Sabbath in diesem Leben anfange". Erst im Schoße des schottischen und englischen Presbyterianismus bildete sich jene gesetzesstrenge Feiertagstheorie und -praxis aus, welche, von der Voraussetzung einer Substitution des Sonntags für den alttest. Sabbath aus, absolute Enthaltung von aller Arbeit und anhaltendes gottesdienstliches Feiern wärend der ganzen Dauer des Tages fordert. So die puritanische Westminster-Konfession, a. 21, 7: Dies dominicus est perpetuo ad finem mundi tamquam sabbatum Christianorum celebrandum etc.; ib. 8: Tunc autem hoc sabbatum Deo sancte celebratur, quum post corda rite praeparata et compositas res suas mundanas, homines non solum a suis operibus, dictis, cogitatis,

*) Über spätere Sabbatharierparteien der neueren Zeit vgl. außer dem Art. in Bd. XIII, d. Encykl. S. 166 (wo hauptsächlich nur die Southcottianer behandelt sind): Allg. ev.-luth. KZ. 1876, Nr. 11 (die Siebenbürgischen Sabbatharier Eössys und Pecsys um 1580—1612); J. Hunt, Hist. of Religions Thought in England etc. I, 135 sq. (der Puritaner Theoph. Brabourne unter Jakob I.); Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten in d. luth. Kirche II, 839 (Joh. Tennhardt,); M. Davies, Unorthodox London, L. 1872, p. 227 sq. (Bampfields Sabbatharier oder Seventh-Day-Baptists).

a recreationibus quoque ludicris quietem sanctam toto observant die, verum etiam in exercitiis divini cultus publicis privatisque ac in officiis necessitatis et misericordiae toto illo tempore occupantur". Änlich der Cat. maior der Westminstersynode bei Erklärung des 4. Gebots: „Sanctificandum est sabbatum s. dies Dominicus sancta per totum diem quiete etc. (bei Niemeyer, App. p. 73 sq.), sowie viele strengcalvinische Theologen Englands und der Niederlande bis ins 18. Jarhundert hinein; dabei auch Anglikaner wie Erzb. Sharp v. Canterbury (um 1700) und Vertreter der Schule des Coccejus, wie H. Witsius, welcher die Feiertagsheiligung als zu den sacramenta Paradisi gehörig, schon von den ersten Menschen geübt werden ließ. An Widerspruch gegen den puritanischen Feiertagsrigorismus fehlte es nicht, weder in anglikanischen, noch in presbyterianischen Kreisen. Wärend des ganzen 17. Jarhunderts nehmen die Sonntagsfeier-Kontroversen in Englands Theologie und Kirche kein Ende. Gegen ein Edikt Jakobs I., wodurch dem Volk gewisse Sonntagsvergnügen gestattet wurden, das sog. Book of Sports vom J. 1624, erhoben presbyterianische Theologen, wie Bownd, Brabourne, Peter Heylin (Verfasser der bereits oben erwänten History of the Sabbath), sich in heiligem Eifer, wärend Anglikaner wie Bischof White von Ely, Christopher Dow (1634) u. a. den königlichen Erlass zu rechtfertigen suchten. Unter den späteren Stuarts rief das Auftreten der Bampfield-Mumfordschen Sabbatharierſekte (seit 1671, — vgl. d. vor. S., Anm.) eine neue Kontroverse dieser Art hervor, wobei u. a. John Bunyan sehr milde, evangelisch freie Ansichten entwickelte. Eben damals war es, wo John Milton das erst nach seinem Tode bekannt gewordene Werk On Christian doctrine verfasste (herausgeg. durch Sumner, Cambr. 1825), worin er den in der Westminsterkonfession aufgestellten Grundsätzen ziemlich lieberale Ansichten gegenüberstellte, insbesondere es bestritt, dass die Sabbathfeier bereits im Paradiese Gesetz für die Menschen gewesen sei. Unter den Anglikanern derselben Zeit war es besonders John Spencer, der in seinem großen Werke De legibus Hebraeorum ritualibus (1685) für die freiere Ansicht eintrat (vgl. überhaupt John Hunt, History of Relig. Thought in England etc., I, 131. 194; II, 116. 310 etc.) — Verhandlungen änlicher Art beschäftigten teilweise auch die holländisch- und schweizerisch-theologischen Kreise jener Zeit; wie denn jene Witsiussche sabbatharische Paradiesestheorie u. a. durch J. H. Heidegger in Zürich († 1698), sowie durch verschiedene andere Coccejaner von der minder strengen Richtung (bes. Lampe 2c.) bestritten wurde. Ein damals hervorgetretenes antisabbatharisches Extrem bezeichnet die (an Schwenckfeldt Weigel, sowie an die engl. Sekte der Familisten um 1580 erinnernde) Sonntagstheorie Jean de Labadies und der Schurmannin: den Christen sei keinerlei Feier eines besonderen Tages vorgeschrieben, alle Werke eines Jüngers Christi seien Akte der Gottesverehrung; man brauche deshalb die alltägliche Arbeit am Sonntage nicht zu unterbrechen oder auszusetzen, vorausgesetzt, dass die rechte feiertägliche Gesinnung im Herzen vorhanden sei (Ritschl, Gesch. d. Pietismus in d. ref. Kirche, S. 229. 253. 269). Bis in Deutschlands lutherisch-theologische Kreise hinein lässt sich der Wellenschlag der durch den puritanischen und coccejanischen Sabbathsrigorismus erzeugten Streitverhandlungen verfolgen. Fecht (1688), Stryck (De jure sabbati, 1702), Zinzendorf u. a. verteidigten hier eine freiere, Spener, Buddeus, Walch 2c. eine strengere Sonntagsfeiertheorie (vgl. Th. Harnack, Prakt. Theologie II, 361 f.). Und auf englisch-theologischem Boden lebte der eine Zeit lang gleichsam schlafen gegangene Streit in der Epoche des Methodismus wider auf, hie und da extrem radikale Erscheinungen und Bestrebungen hervorrufend. So jenen Unitarier Edward Evanson um 1770, der in echt revolutionärer Opposition zur landesüblichen kirchlichen Sitte die labadistischen Grundsätze für weitere Kreise praktisch zu machen suchte: keinerlei Arbeit sei für den Sonntag zu verbieten; der Arme verliere durch die strenge Sonntagsruhe den ihm nötigen Arbeitsertrag; das Kirchgehen sei unnütz und geisttötend; es veredle weniger als die Beschäftigung mit schönen Künsten u. dgl. dies tun würde 2c. (Hunt l. c., III, 267).

Noch immer erscheinen die drei Hauptrichtungen, welche diese geschichtliche

Übersicht uns vorgefürt hat, die sabbatharisch-rigoristische, die extrem antisabbatharische, welche den Sonntag wie jeden andern Tag der Woche behandelt wissen will, und die im Geiste evangelischer Milde vermittelnde, nebeneinander vertreten und gelegentlich auch in theoretische Streitverhandlungen eintretend. Durch vorzugsweise strenge Handhabung der Sonntagsgesetze auf Grund presbyterianischer Theorie gehen Schottland und die neuenglischen Staten Nordamerikas allen übrigen Ländern voran. Sorgfältige Warung der sonntäglichen Ruhe gilt hier als zu den Grundrechten des Volks gehörig, die der Stat auf alle Weise zu schützen habe. Theologische Gegner jener überall auf das mosaische Gebot zurückgehenden Substitutionstheorie der Conf. Westm. gibt es wol kaum in den genannten Ländern. Doch hat das Sonntagsschulwesen, besonders in Nordamerika, teilweise einen mildernden Einfluss auf den Rigorismus der Sitte zu üben und einer allzu abstrakten Geltendmachung des Gebots der Arbeitsenthaltung woltätig entgegenzuwirken begonnen (vgl. Ph. Schaff, Bericht über das ev.-rel. Leben in Nordam., in den Verhandlungen der Ev. Allianzvers. zu Basel 1879, S. 146. 177 f.). In England ist daher auch der kräftig vertretenen positiv-religiösen Gegenwirkung gegen allzu mechanisch äußerliche Handhabung der Sonntagsgesetze wärend des letzten Jarzehnts eine antisabbatharische Strömung von mehr weltlicher, ja teilweise irreligiös-utilitaristischer Art zur Seite getreten. Die am 2. Juli 1875 durch ein Meeting im Westminster-Palace-Hotel ins Leben getretene „allgemeine Sonntags-Gesellschaft“ (Sunday-League) trachtet darnach, die Gestattung gewisser harmloserer Sonntagsvergnügungen für die Bevölkerung insbesondere größerer Städte zu erlangen; Museen, Aquarien, öffentliche Gärten, Bibliotheken etc. sollen gemäß den hie und da bereits erfolgreich durchgedrungenen Tendenzen dieses Vereins auch sonntäglich dem Publikum geöffnet werden etc. Radikaler tritt diese „Sunday-Sport“-Agitation (wie man sie orthodoxerseits, anklingend an das oben erwänte Gesetz Jakobs I., wol zu nennen pflegt) da auf, wo im Dienste sekularistischer Tendenzen und darwinistischer Aufklärungsbestrebungen öffentliche Vorträge an Sonntag-Nachmittagen durch Gelehrte wie Huxley, Tyndall, Carpenter etc. gehalten werden (vgl. Davies, Unorthod. London, p. 51 sq., desselben Heterodox London, vol. I, passim).

In Deutschland, wo die allgemeine Volkssitte statt an einem Zuviel, allenthalben an einem bedauerlichen Zuwenig der Sonntagsstrenge leidet, und wo gar manche seitens der Stats- und Militärbehörden wärend der letzten hundert Jare allgemach eingefürte Bräuche und Einrichtungen diesem praktischen Antinomismus direkten wie indirekten Vorschub leisten, ist neuestens von christlicher Seite vieles geschehen, um teils theoretisch die Notwendigkeit eines ernsteren Verhaltens auf diesem Gebiete darzutun, teils praktisch auf Schutz und Förderung der Sonntagsruhe durch die Statsbehörden etc. hinzuarbeiten. Besonders seit 1848, wo Wichern als Begründer und Hauptförderer der evang. inneren Missionsbestrebungen die Sonntagssache als primär wichtigen Faktor in sein Programm mit aufnahm und die Bildung einer der Angelegenheit speziell sich widmenden Kommission beim ersten „Kongreß f. innere Mission“ (zu Wittenberg, Sept. 1849) veranlasste, ist diese Bewegung auf erfreuliche Weise und nicht one manche praktisch wertvolle Ergebnisse zu liefern, in Gang gekommen. Eine Reihe von Verhandlungen größerer und kleinerer kirchlicher Versammlungen, sowie von Druckschriften hat seitdem teils der Aufdeckung der einschlägigen Notstände, teils dem Nachweise geeigneter Mittel zur Abhilfe obgelegen. Eine 1850 den Regierungsbehörden überreichte Denkschrift des preußischen Ev. Oberkirchenrats legte die religiöse, politische und soziale Bedeutung der christlichen Sonntagsfeier auf eindringliche Weise dar und forderte strengere Handhabung der bestehenden Sonntagspolizeigesetze, Beschützung der arbeitenden Klassen in ihrem Anrecht auf sonntägliche Ruhe und Sammlung, sowie vor Allem Vorangehen des States selbst mit dem Beispiel einer christlichen Sonntagsfeier in allen Zweigen des öffentlichen Dienstes. Änliche Forderungen gelangten bei den Verhandlungen des deutschen Ev. Kirchentags zu Stuttgart in demselben Jare zum Ausdruck; desgleichen in einer von den Ausschüssen dieses Kongresses zu Anfang 1851 erlassenen Ansprache an das deutsche Volk, worin

die übereinstimmenden Zeugnisse aus allen christlichen Ländern zu Gunsten ernster Sonntagsheiligung hervorgehoben, auf die Pflicht auch häuslicher Andachtsübung an Sonntagen hingewiesen und insbesondere vor den schädlichen Wirkungen eines sonntäglichen Wirtshauslebens gewarnt wurde. In änlichem Sinne begannen die Lokalmissionsvereine zalreicher Provinzen und Städte, Jünglings- und Gesellenvereine, Sonntagsschulvereine 2c. auf Förderung der Feiertagsheiligung hinzuwirken. Ein Verein von 52 Großgrundbesitzern der preußischen Provinzen Sachsen, Brandenburg und Pommern erließen einen Aufruf an die Rittergutsbesitzer und größeren Landwirte, um auf Abstellung der sonntäglichen Feldarbeit, auf Freigebung hinreichender Zeit an die Taglöhner zur Bestellung ihrer eigenen Ländereien u. dgl. m. zu dringen. Ein zur Förderung eben dieser Bestrebungen dienendes „Monatsblatt für Sonntagsheiligung, Stadtmission 2c." von Mann und Walther, begründet 1850, ging allerdings schon 1853 wider ein; doch geschah auch von seiten der christlichen Presse wärend der fünfziger und sechziger Jare ungemein viel, um die öffentliche Aufmerksamkeit auf den Gegenstand zu lenken und die Wichtigkeit kräftiger Unterstützung der ihm geltenden Bemühungen darzutun. Die betreffende Litteratur ist eine fast unübersehbare; sie schließt, neben einer Reihe wertvoller Erzeugnisse des Auslandes in deutscher Bearbeitung (wie u. a. des Sozialisten Proudhon Schrift: „Die Sonntagsfeier betrachtet in Hins. auf öffentliche Gesundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben", a. d. Französ., Ratibor 1850; Justin Edwards, Gründe für eine würdige Sonntagsfeier, Barmen 1850; „Die Perle der Tage" [Preisversuch einer Gärtnerstochter; a. d. Engl. durch J. Wentz, Stettin 1850; auch Hamb. 1850]; „Die Fackel der Zeit" von W. Farquhar, Basel bei Marriot; Wilson, Der Tag des HErrn 2c., Gotha 1861) auch manches belangreiche deutsche Originalwerk in sich. Hervorhebung verdienen u. a.: Alex. Beck, Der Tag des HErrn und seine Heiligung, Schaffhausen 1856; Liebetrut, Die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes im N. Bd., Hamburg 1851; Biernatzki, Was ist seit dem J. 1848 zur Wiederherstellung der christlichen Sonntagsfeier in Deutschland geschehen? Hamb. 1856; Wilhelmi, Über Feiertagsheiligung, Halle 1857; W. Kröcher, Vier Vorträge über Sonntagsheiligung, Berlin 1864; Schröter, Die Sonntagsentheiligung und das Verbrechen, Düsseldorf 1876. Mehrere dieser Monographieen gelten speziell der Zusammenstellung des Geschichtlichen über den Sonntag; so Wetzel, Ueber den Ursprung der christlichen Sonntagsfeier, 1874; E. Haupt, Der Sonntag und die Bibel (aus Schäfers Monatsschrift, vgl. u.), 1878; Th. Zahn, Geschichte des Sonntags, Hannover 1878.

Nachdem wärend der sechziger Jare ein gewisses Ermatten der die Sonntagsheiligung förderndn Bestrebungen sich bemerklich gemacht hatte, nahmen dieselben seit etwa 1874, im Zusammenhang mit verschiedenen sonstigen Maßregeln kirchlicher Gegenwirkung gegen den sog. Kulturkampf, einen neuen Aufschwung. Der 1875 zu Dresden gehaltene Kongreſs für innere Mission handelte eingehend über das Thema (Referate von Kögel und Niethammer). In Deutschland wie in der Schweiz bildeten sich zalreiche Vereine zu kräftiger Förderung der Sache, die sich zu einem „Internationalen Kongreſs für Beobachtung der Sonntagsruhe" zusammenschlossen. An der Spitze des schweizerischen Zweigs dieser Gesellschaft wirkt Alexander Lombard, an der des deutschen wirken mehrere Vorkämpfer der inneren Missionssache, namentlich Hofprediger (jetzt Gen.-Superintendent) W. Baur mit rürigem Eifer. Als periodisches Organ dient dem ersteren Zweige ein in Genf (4mal järlich) erscheinendes Bulletin dominical, samt den jeweilig nach Abhaltung der internationalen Kongresse publizirten „Akten" (vgl. die des zweiten Kongresses zu Bern und Genf, 1880). Für Deutschland dienen die beiden Jorurnale für das innere Missionsbereich: die Hamburger „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause" als älteres Blatt (seit 1845), sowie Th. Schäfers „Monatsschrift für innere Mission, Diakonie, Diasporapflege 2c." (seit 1877 ff.) auch den Sonntagsbestrebungen als Organe (vgl. die in den Flieg. Blättern 1876, 1878 und 1879 enthaltenen Berichte über die ersten Versammlungen jenes internationalen Kongresses; desgl. in der Schäferschen Monatsschrift die Aufsätze

von Bourwieg: „Was ist seit 1848 zur Beförderung der Sonntagsheiligung in Deutschland geschehen? [1877, S. 328 ff.]; von Haupt [a. a. O.]; von Brösel: „Die Schweizer Gesellschaft für Sonntagsheiligung [1878, S. 228 ff.]. Durch die Tätigkeit jenes internationalen Kongresses hat die Bewegung auch anderen Ländern sich mitzuteilen begonnen; so ist 1883 in Paris ein Comité zur Förderung der Angelegenheit für das protestantische Frankreich gegründet worden, welches durch Versammlungen, Traktatenverbreitung, Preisausschreiben u. dgl. zu wirken sucht (vgl. Allg. ev.-luth. KZ. 1884, Nr. 17, S. 406). Zwischen dem auf die altreformirte Tradition zurückgehenden Rigorismus mancher Vorkämpfer der Sonntagssache und den Vertretern jener evangelisch-freieren Grundsätze, wie sie die Augustana und Luthers Katechismus entwickeln, haben sich hie und da auch im lutherischen Kirchengebiete Kontroversen entsponnen. Doch gesellt sich den von letzterer Seite her zum Ausdruck gebrachten Theorieen von freierer Richtung ein praktisch-antinomistisches Element kaum irgendwo zur Seite. Auf Begründung ernsterer Traditionen in der die Feiertagsheiligung betreffenden Volkssitte, auf Verminderung sonntäglicher Feld- und Handarbeit, auf Einschränkung des Handelsverkehrs an Sonn- und Festtagen, auf Ausdehnung der Sonntagsruhe von Post-, Eisenban- und Telegraphenbeamten xc. zeigt, ungeachtet mancher theoretischer Differenzen, das gemeinsame Bestreben Aller sich gerichtet (vgl. Haupt und Zahn a. a. O. als Vertreter der freieren luth.-symbolischen Sonntagstheorie, sowie die durch ihre Schriften hervorgerufenen Verhandlungen [zwischen Asmis, Kawerau xc.] in der Evang. KZ. 1878, S. 116. 178. 286. 595 ff. 701 f.).

Außer der im Obigen angefürten Litteratur sind noch zu vergleichen:

a) in historischer Hinsicht: H. Bartel, De stato die veterum Christianorum, Viteb. 1727; J. G. Abicht, De sabbato Christianorum, ib. 1731; D. H. Arnoldt, De antiquitate diei dominici, Regiomont 1754; J. B. Albert, De celebratione sabbati et diei dom. inter veteres et recentiores, Viteb. 1772; C. C. L. Franke, De diei dominici apud vett. Christt. celebratione, Hal. Sax. 1826 [die drei letztgenannten Schriften abgedruckt in Volbedings Thesaur. commentationum, I, 1826]; G. B. Eisenschmidt, Gesch der chr. Sonn- u. Festtage, 1793; Binterim, Denkwürdigkeiten der christl.-kath. Kirche, V, 1, K. 4; Probst, Kirchl. Disciplin der drei ersten Jarhunderte, III, 1; Hessey, Bampton Lectures on Sunday; A. Barry, Art. „Lords day" in Smiths und Cheetams Dictionary of Chr. Antiquities II (Lond. 1880).

b) in praktisch-ethischer und sociologischer Hinsicht: Uhlhorn, Über die Sonntagsfrage in ihrer socialen Bedeutung, Leipz. 1870; Brösel, Das Recht des Arbeiters auf den Sonntag, Leipz. 1876; P. Niemeyer, Die Sonntagsruhe vom Standpunkt der Gesundheitslehre, Berl. 1876 (auch ders.: Der Sonntag vom hygiein. Standpunkt aus betrachtet, Heidelb. 1880); M. Rieger, Staat und Sonntag, Frankf. a. M. 1877; Rohr, Der Sonntag vom socialen und sittl. Standp., Bern 1879; W. Baur, Der Sonntag und das Familienleben, 1879. — Vergl. Sartorius, Lehre v. d. hl. Liebe, III, 1, 196—246; Hengstenberg, Über Förderung der Sonntagsfeier, Ev. KZ. 1851, Nr. 41—48; Harnack, Prakt. Theol. I, 355 ff.; Vilmar, Th. Moral II, 224 ff. und Collegium, bibl., I, 136 ff.; Lehmann, Die Werke der Liebe, Vorträge über das Arbeitsgebiet der inneren Miss., 2. Aufl., Leipz. 1883, 161 ff. **Zöckler.**

Sonntagsschulen. Es gibt deren von verschiedener Art. Man kann etwa solche mit spezifisch religiöser Tendenz, solche, die als Surrogat für die Wochenschule dienen sollen, und die bloß realistischen für technische und Gewerbzwecke, zur Fortbildung für Handwerker u. s. w. unterscheiden. — Sie kommen zuerst auf katholischem Boden vor in Oberitalien. Hier ist noch im Jarhundert der Reformation Karl Borromeo (1538—84) der Stifter solcher Schulen für den Unterricht armer Kinder gewesen, und es sollen noch heute in der Lombardei und im Venetianischen einige Hundert Sonntagsschulen mit mehreren Tausend Schülern bestehen. Etwas später begegnen wir in deutsch-protestantischen Territorien gesetzlich eingefürten Sonntagsschulen, die doch wol nichts anderes als durch den oder die Parochiallehrer in der Schule abzuhaltende sonntägliche Ka-

techismuslehren gewesen sind. — Für uns kommen hier besonders die der neueren Zeit angehörigen religiösen Sonntagsschulen in Betracht, in denen die Tätigkeit freier Vereine im Dienst der „inneren Mission“ ein weites Feld gefunden hat. Ihre Heimat ist bekanntlich England, wie sie denn auch hier und in dem ganzen weiten Gebiet des angelsächsischen Stammes, in den brittischen Inseln und Kolonieen (Canada, Westindien, Ostindien, Capland, Australien) und in den nordamerikanischen Freistaten die größte Verbreitung, aber auch in Frankreich, Holland, Deutschland und neuerdings auch in der Schweiz, in Skandinavien u. s. w. Eingang gefunden haben. Die erste Anregung zu denselben gab der Buchdrucker und Zeitungsredakteur Robert Raikes zu Gloucester, der, ein frommer christlicher Menschenfreund, durch das Erbarmen mit einer verwilderten Jugend bewogen, im Jare 1780 die erste Sonntagsschule eröffnete, um in derselben arme Kinder im Lesen und Gottes Wort zu unterrichten, und zunächst durch seinen Vorgang, dann auch seit 1783 durch die Presse in dem von ihm herausgegebenen „Gloucester journal“ zur Nachfolge in dieser Arbeit aufforderte. Bei seinem Tode (5. April 1811) wurden die Sonntagsschüler in England und Wales schon nach Hunderttausenden gezält. Seitdem hat das Sonntagsschulwesen zunächst in Großbrittanien und Irland immer mehr einen großartigen Aufschwung genommen und ist als eine höchst populäre Sache in fortwärender Zunahme begriffen. Große Gesellschaften sorgen für Einrichtung von Schulen, für Herstellung von Schullokalen, für Ausbildung der Lehrer, für Lehrmittel, Bibliotheken, Herausgabe von Jugendschriften, Zeitschriften u. s. w., besonders in England schon seit 1803 die interkonfessionelle Sunday School Union und seit 1843 die episkopalistische Church of England S. S. Institute; die wesleyanische Methodistenkirche und die Quäker haben ihre eigenen Sonntagsschulen; auch die Unitarier und die Freidenker bleiben nicht zurück (unitarische S. S. Association seit 1834); den englischen Sonntagsschulen treten die schottischen sabbat schools zur Seite; in Irland machen katholische Sonntagsschulen den evangelischen Konkurrenz. In den vereinigten Staten hat die Sonntagsschulbewegung, die sich schon um 1790 dahin verpflanzte, diejenige des Mutterlandes noch überflügelt. Aus dem Bestreben, die Freunde der Sache zu einem gemeinsamen Wirken zu vereinigen, ist hier im J. 1824 die Americain S. S. Union hervorgegangen, die ihren Sitz in Philadelphia hat und das Werk in amerikanisch-großartiger Weise betreibt; schon im Stiftungsjare arbeiteten in ihr 1100 Hilfsvereine mit 88000 lauter freiwilligen Lehrern und über 590,000 Schülern; sie unterhält auch Sonntagsschulmissionäre, die besonders die entlegenen Territorien des Westens und Südens durchziehen, um neue Schulen zu gründen, die vorhandenen zu besuchen u. s. w. Einen Zweig derselben bildet seit 1864 die foreign S. S. Association mit dem Sitz in Brooklyn, die sich die Ausbreitung der Sonntagsschulen in allen Teilen der Welt, besonders auf dem Kontinent von Europa, zum Zweck gesetzt hat, deren Begründer und Präsident, der Kaufmann Albert Woodruff, schon seit 1862 auf widerholten Reisen in Europa erfolgreiche Propaganda für dieselbe machte. Bei der im Jare 1880, wo der Geburtstag der christlichen Sonntagsschulen in solenner Weise besonders in England begangen wurde, aufgenommenen Statistik wurden in dem vereinigten brittischen Königreich über 500,000 Lehrer und $4^1/_2$ Millionen Schüler derselben und in den nordamerikanischen Freistaten über 7 Millionen Schüler gezält.

Im Ganzen befanden sich

in Europa	550,201	Lehrer	5,333,813	Schüler
in Amerika	934,750	„	7,124,454	„
in den übrigen drei Weltteilen	19,872	„	223,000	„
Summa	1,504,823	„	12,681,267	„

In den engl.-amerik. Sonntagsschulen beschränkt sich der (bei den Episkopalen wol auf mehrere Vor- und Nachmittagsstunden ausgedehnte) Unterricht, an dem sich Personen aller Stände, vom hohen Statswürdenträger bis zum Tagelöhner, von der vornehmen Dame bis zum Fabrikmädchen, als freiwillige Lehrer beteiligen, mit

Gesang und Gebet verbunden, in der Regel grundsätzlich auf Lesen und biblische Geschichte oder sonstige religiöse Belehrung. Sie verfolgen im allgemeinen den Zweck kirchlicher Erziehung der Jugend (die häufig aus der Schule in die Kirche und wol auch aus oder nach der Kirche wider in die Schule gefürt wird), bei den Dissenters auch wol den methodistischer Bekehrung und dienen zugleich als würdige Sonntagsbeschäftigung nicht bloß für die Kinder, sondern auch für die Lehrer. One Frage hat die bekannte Strenge der englich-amerikanischen Sonntagsfeier an der großen Verbreitung der Sonntagsschulen in den beiden genannten Ländern einen wesentlichen Anteil, wärend dieselben zugleich einem entschiedenen Bedürfnisse da entgegenkommen, wo kein Schulzwang existirt *), wo es auch nicht selten an einem regelmäßigen Religionsunterricht in den Schulen und einem geordneten Katechumenen- und Konfirmandenunterricht seitens der Prediger fehlt und mithin die Sorge für die religiöse Jugendbildung vielfach den Familien oder dem Zufall überlassen bleibt. — In Deutschland, wo die Sache der Sonntagsschulen seit 1864 infolge persönlicher Anregung durch den oben genannten Amerikaner Woodruff einen neuen Aufschwung genommen hat und in manchen Kreisen mit Vorliebe gepflegt wird (1880 zälte man 11,000 Lehrer und 213,000 Schüler), sind sie durchgängig auf den Zeitraum einer Stunde beschränkt und weniger schulmäßig als gottesdienstlich eingerichtet, daher auch schon vorgeschlagen wurde, sie nicht mehr Sonntagsschulen, sondern Kindergottesdienste zu nennen. In dieser Weise unseren Verhältnissen und Bedürfnissen angepaſst und zweckmäßig geleitet, werden sie sehr segensreich wirken als Ergänzung des Schul- und Katechumenenunterrichts und als Ersatz für Jugendgottesdienste, wo es an denselben oder an öffentlichen Kinderlehren sonst fehlt, oder indem sie wie in der Schweiz neben der Kinderlehre für die noch nicht in diese eingetretenen Kinder gehalten werden. Ob sie indes auf allgemeine Verbreitung bei uns zu rechnen haben, oder man nicht doch am Ende darauf zurückkommen wird, mehr in Anschließung an das bei uns schon Vorhandene die Zwecke der Sonntagschule zu verfolgen, bleibt noch die Frage. Jedenfalls soll man sich hüten, das Gute, was wir haben, zu verkennen, und wie von unklaren Enthusiasten geschieht (z. B. Bröckelmann, Unser rechtlicher Name, Sonntagsschulen und Kindergottesdienste, Berlin 1882) den geordneten Schul- und kirchlichen Unterricht gegen die Sonntagsschulen herabzusetzen — sogar mit Anwendung banaler Phrasen von Zwang und Freiheit u. dgl.! Das heißt doch nur die Sache gerade bei den aufrichtigen Freunden der Kirche kompromittiren.

In den letzten beiden Jarzehnten ist auch bei uns eine reiche Sonntagsschullitteratur entstanden, sodaſs wir nicht wider wie bei der Abfassung unseres Artikels für die erste Ausgabe der Encyklopädie bloß auf Notizen und Nachrichten in Kirchenzeitungen und Zeitschriften angewiesen waren. Als Hilfsmittel zur Orientirung nennen wir: Zur Geschichte der Sonntagsschule, in Wicherns fliegenden Blättern, Jahrg. 1846, Nr. 9; Tiesmeyer, Die Praxis der Sonntagsschule, Bremen 1874; R. Koenig, Beiträge zur hundertjährigen Geschichte der Sonntagsschulen, Monatsschrift für innere Mission, 3. Bd., Gütersloh 1883, S. 161 ff. — Über den Stifter der Sonntagsschule vgl. Alfred Gregory, Rob. Raikes, journalist and philantropist, London 1880; R. Koenig im Daheim, XVI. Jahrg., S. 635 f. **Mallet.**

Sophronius. Unter diesem Namen ist zunächst ein Zeitgenosse und Freund des Hieronymus erwänenswert, von dem De viris illustr. cap. 134 gesagt wird: Vir apprime eruditus laudes Bethlehem adhuc puer et nuper de subversione Serapis insignem librum composuit; de virginitate quoque ad Eustochium et vitam Hilarionis monachi opuscula mea in Graecum eleganti sermone transtulit, psalterium et prophetas, quos nos de Hebraeo in Latinum vertimus. Hier-

---

*) In England ist er jetzt seit 1870 eingefürt und zwar hauptsächlich auch auf Drängen der Sonntagsschulfreunde.

nach zu schließen war Sophronius ein Grieche, welchen Hieronymus ums Ende des 4. Jarhunderts mutmaßlich in Palästina kennen lernte und der außer eigenen Schriften auch mehrere von diesem letzteren sowie einen Teil der lateinischen Übersetzung des A. Testaments ins Griechische übertrug, ein Geschäft, zu welchem der lange Aufenthalt des Hieronymus im Orient leicht Anlass geben konnte. Sonstige Nachrichten über die Person des Sophronius sind nicht vorhanden. Merkwürdig aber ist ein Streit über die noch vorhandene griechische Version des Werkes De viris illustribus. Diese nahm schon Erasmus in seine Ausgabe des Hieronymus mit der kurzen Erklärung auf: Vertit hunc librum Graece Sophronius, cujus mentionem facit inter reliquos Hieronymus, nec sane infeliciter. Ex quo permulta restituimus exemplar emendatum ac vetustum nacti. Nachher ist dieselbe in J. A. Fabricii Biblioth. ecclesiastica, 1718 abgedruckt worden. Einigen Kritikern schien jedoch das Produkt verdächtig; besonders nahm Js. Vossius an dem schlechten Griechisch und den zalreichen Fehlern der Übersetzung Anstoß, ja er äußerte die Vermutung, Erasmus werde sich wol selber das Vergnügen eines solchen griechischen Exercitiums gemacht haben, da er nicht einmal sage, woher er sein vorgeblich altes Exemplar erlangt. Damit fand jedoch Vossius um so weniger Glauben, da sich ergab, dass schon Suidas jene Version mehrfach und fast mit denselben Worten citirt, also gekannt haben muss. Am gründlichsten ist Vallarsi in seiner Ausgabe des Hieronymus auf die Sache eingegangen. Er behauptet mit Recht, dass jene Version keineswegs unbrauchbar oder apokryphisch heißen dürfe, weist aber auch nach, dass sie an seltsamen Missverständnissen im einzelnen leide und Einschaltungen aus griechischen Schriftstellern enthalte, die sich ein Zeitgenosse und Freund des Hieronymus schwerlich erlaubt haben würde. Auch durch die Gräcität wird warscheinlich, dass der Verfasser ein Späterer war und sich dabei einer an manchen Stellen verderbten Abschrift des lateinischen Originals bediente. So werden z. B. cap. 22 die Worte in deliciis habuisse mit *μεταξὺ τῶν αἰδιλικίων ἐσχηκέναι* widergegeben, anderwärts wird ein comparavit, d. h. contulit, mit *ὠνήσατο* übersetzt. Auch eine Epistola ad Paulam et Eustochium, die sich lateinisch bei Hieronymus findet, ist demselben Verfasser beigelegt worden. — Vergl. bes. Cave, De scriptt. eccl. p. 236; Fabric., Bibl. eccles. p. 11; Vallarsii, Opp. Hieron. ed. alt. II, p. 2, pag. 818; Fabric., Bibl. Gr. ed. Harl. IX, p. 158; Schroeckh, Kirchengeschichte Bd. 11, S. 132; Zöckler in seiner Schrift über Hieronymus S. 385 ff. lässt diese Sache unerwänt.

Ein anderer Sophronius versetzt uns in den Anfang der monotheletischen Streitigkeiten (s. d. Art. Bd. X, S. 792). Der vermittelnde Vorschlag des Kaisers Heraklius hatte unter anderen Orten auch in Alexandria Eingang gefunden, woselbst Cyrus, 630 Patriarch daselbst, nach vorheriger Rücksprache mit dem Kaiser und dem Patriarchen Sergius von Konstantinopel, sich für diese Ansicht, also für die Behauptung einer einzigen gottmenschlichen Wirkungsweise in Christo erklärte. Es gelang ihm, auf diese Weise viele Monophysiten seiner Gegend zu gewinnen. Doch fand er einen Gegner in dem Mönch Sophronius aus Damaskus, einem Gelehrten oder Sophisten, wie er genannt wurde, der an den Konsequenzen des Dogmas von Chalcedon streng festhalten wollte. Dieser beschuldigte den Cyrus, dass er unter dem Vorwande des Friedens eine neue Häresie in die Kirche einschleppe. Zwar reiste auch er mit dem Cyrus nach Konstantinopel, unterredete sich mit dem Sergius und wurde von ihm bewogen, sich den Ausdruck *θεανδρικὴ ἐνέργεια* gefallen zu lassen, übrigens aber auf den Folgerungen zu Gunsten einer in Christo anzunehmenden Zweiheit nicht weiter zu bestehen. Als aber Sophronius im Jare 634 zum Patriarchen von Jerusalem erhoben worden, ließ er sich nicht mehr einschüchtern. Sein Cirkularschreiben, gerichtet an Sergius und den römischen Bischof Honorius, den jener ins Interesse gezogen hatte, enthält eine umständliche dogmatische Darlegung, es wird auseinandergesetzt, dass nur die strenge Unterscheidung der beiden Naturen dem Glauben und Dogma entspreche, und dass aus ihr auch die Unterscheidung zweier Wirkungsweisen mit Notwendigkeit hervorgehe. Sophronius forderte, dass man

sich aller Konzessionen an die Monophysiten enthalte, und schickte zum Zweck dieser Verhandlungen einen Legaten an Honorius von Rom. Diese Schwierigkeiten veranlasste bekanntlich den Kaiser, mit einem neuen dogmatischen Erlass, der ἔκθεσις von 638, vorzugehen. Zwei Jare vorher war Jerusalem von den Sarazenen erobert worden, bei welcher Gelegenheit Sophronius den Christen freie Religionsübung auswirkte. — Die genannte ausfürliche Epistola encyclica nebst den zugehörigen Berichten findet sich bei Harduin, Acta Conc. III, p. 1258. 1315 (Concil. oecum. VI. act. 11 et 12). Außerdem wird das Buch des Johannes Moschus: Pratum spirituale (λειμὼν πνευματικός), lateinisch in Rosweydii Vit. Patr. Lugd. 1617, griechisch in Front. Duc. Auctuar. II. p. 1057 und Coteler. Monum. eccl. Gr. II, p. 341, einigemal, wie von Johannes Damascenus (de imagin. orat. 1), auch unter dem Namen des Sophronius citirt. Vielleicht war es von diesem dem Moschus gewidmet oder von beiden verfasst. Einige andere Schriften des Sophronius sind handschriftlich vorhanden oder lateinisch edirt. Vgl. Cave, De script. eccl. p. 451; Walch, Gesch. der Ketzereien, IX, S. 17. 37. 115 ff.; Neander, Kirchengesch. III. S. 248. — In dem Menologium Graecorum (Urbini 1727) wird dieser Sophronius unter dem 11. März als Heiliger aufgefürt.

Ein dritter Sophronius, möglicherweise mit dem ersten identisch, wird bei Phot. bibl. cod. 5, als Verfasser eines liber pro Basilio adv. Eunomium erwänt. — Endlich findet sich derselbe Name noch einigemal unter den Patriarchen von Alexandrien und Konstantinopel. Vgl. Fabric. Bibl. Graec. IX, p. 158 sq. ed. Harl. **Gaß.**

Sorbonne, die, zu Paris, anfangs ein bescheidenes Konvikt oder Collège für Ausbildung künftiger Geistlicher, verschwisterte sich so innig mit der theologischen Fakultät der Universität und gewann im Laufe der Zeit eine solche Bedeutung, dass sie in der gemeinen Volks- und Literatensprache mit dieser Fakultät, manchmal sogar mit der Universität selbst verwechselt wurde. — Schon Ende des 12. Jarhunderts bestanden mehrere solche Collèges für Scholaren, die in denselben Wonung und Kost genossen, sowie Aufsicht und Beihilfe zum gedeihlichen Besuch der öffentlichen Schulen, die im Cloître Notre Dame, zu Sainte Geneviève, Saint Victor, Grand Pont (Pont au change), Clos Mauvoisin (rue du Fouarre), Clos Bruneau (rue Jean de Beauvais) gehalten wurden. Die Zal der Studirenden wuchs bedeutend, als im Anfang des 13. Jarhunderts die Universität korporative Organisation erhielt, und zwei Mönchsorden, die Dominikaner (Jacobins genannt, von ihrem ersten, in der rue S. Jacques gelegenen Kloster) und die Franziskaner (Cordeliers) Lehrstüle in der Hauptstadt errichteten. Die Not war groß für viele Jünglinge; Versuchungen und Unordnungen aller Art noch schlimmer. Da fasste ein Doktor der Theologie, Robert, geboren 1201 in Sorbon (nahe bei Rethel, Bistum Rheims), der aus niedrigem Geschlecht, Kanonikus in Cambrai, dann in Paris, und Kaplan des Königs Ludwig IX. geworden war, den Gedanken, wenigstens einigen Schülern die Mühseligkeiten zu ersparen, deren bittere Erfarung er wol selbst gemacht hatte. Vielleicht wollte er zugleich dem wachsenden Einfluss der Bettelmönche entgegentreten; denn unter seinen Gehilfen finden wir den Kanonikus von S. Quentin, Kaplan des Königs, Wilhelm von S. Amour, wolbekannt durch seinen Eifer gegen die neuen Orden, dem er in der Schrift de periculis novissimorum temporum, 1256, einen kräftigen Ausdruck gab. Das Werk wurde vom Papst verurteilt; das störte aber nicht die Verbindung des Verfassers mit Robert, der, wenn kein bedeutender Denker, doch ein freimütiger Charakter war. Er hatte sich an den König gewendet, dessen Zutrauen er genoss, und gemäß einer Urkunde vom Jare 1256, gewärte ihm Ludwig IX. „in vico Coupe-gueule (Bezeichnung einer abgelegenen und deshalb berüchtigten Straße) ante palatium Thermarum“ ein Haus und Stallungen, „ad opus scholarium qui ibi moraturi sunt“. Bald erlaubte man den Bewonern des Collège beide Enden der Straße Nachts zu schließen; später wurde ihr der Name vicus de Sorbonia gegeben. Nicht nur hatten sich mehrere Prä-

laten am Werk beteiligt; die römische Kurie erwies ihr Wolwollen. Alexander IV., 1259, und Urban IV., 1261, billigten die Stiftung als nützlich für Religion und schöne Wissenschaften, und empfahlen sie der Freigebigkeit der Bischöfe, Äbte und Laien; Clemens IV. regelte die Beziehungen der Genossenschaft zur Kirche.

Die erste Einrichtung war auf 16 Jünglinge berechnet, je vier aus jeder der vier Nationen, in die sich die Professoren und Schüler verteilten, nämlich France, Picardie, Normandie und Angleterre (letztere, später Allemagne, umfaßte auch Schottland, Ober- und Niederdeutschland). Schon nach einigen Jaren wurden fünf neue Plätze für flämische Pfleglinge gestiftet, und andere suchten Aufnahme auf eigene Kosten. So wie die Franziskaner und Dominikaner für ihre Zöglinge Lehrer der Theologie hatten, gab auch Robert den seinigen welche: außer dem oben genannten Wilhelm von S. Amour, der nach mehrjäriger Verbannung 1263 wider lehren durfte, Odon von Douai, Laurent l'Anglais, dann Gérard von Rheims, Géraud von Abbeville, Raoul von Courtray, Regnaud von Soissons, Godefroy Desfontaines, Henri von Gand, Pierre von Limoges, Odon von Castres, Siger von Brabant, Poncard und Arnould von Hasnède. Ihre Gesinnung war die der Zeit, die dahin strebte, die Theologie mit der Philosophie zu versönen und zu einigen, und dabei doch die Theologie in ihrer orthodoxen Reinheit und herrschenden Stellung zu bewaren. Ein so glänzender Verein tüchtiger Lehrer zog schnell viele Zuhörer an und hob das Ansehen der neuen Anstalt. Als im Jare 1270 die verschiedenen Fakultäten sich jede einen eigenen Versammlungsort wälten, die juristische im Clos Bruneau, die des Arts in der rue du Fouarre, wurde die Wonung unserer Genossenschaft der Hauptsitz der theologischen Fakultät, was um so leichter geschah, als diese Genossenschaft Mitglieder aus allen Nationen zälte. Die Fakultät konnte wol anderswo eine Sitzung halten, tat es aber nur sehr selten; und hauptsächlich dieser Umstand sollte bald, one dass das Jar könnte bezeichnet werden, die Verwechselung der Sorbonne mit der theologischen Fakultät in der öffentlichen Meinung bewirken. Der Bischof gab seinerseits ein Zeichen des Zutrauens, indem er die im Cloître Notre Dame bis dahin gehaltenen Vorlesungen über Theologie in die Lokale der Sorbonne verlegte; im Jare 1271 kaufte Robert ein geräumiges, seinem Collège anstoßendes Grundstück, um den Teil der Schule des Cloître Notre Dame aufzunehmen, in dem die Knaben für theologische Studien vorbereitet wurden. Diese zweite Anstalt, Collège de Calvi oder Kleine Sorbonne genannt, war für 500 Schüler berechnet. Durch diesen Zuwachs trat die Congregatio in nähere Verbindung mit der Faculté des Arts; eine wichtige Erweiterung, da dieser Fakultät und dem aus ihrem Schoß gewälten Rektor der Universität vorzüglich die Verwaltung der Collèges und der Universität gehörte. Als im Jare 1274 Robert starb, war seine Stiftung schon hoch über die Hoffnungen gewachsen, die sein nüchterner Sinn mag gefasst haben. Vor seinem Tode hatte er dem Collège seine zinsfreien Güter vermacht, und die anderen einem Freunde, dem Kanonikus und später Kardinal Geoffroy von Bar, der sie der Stiftung übergab, wol mit seinen Absichten vertraut. Zugleich hatte Robert für Fortsetzung des Wolergehens der Congregatio pauperum magistrorum studentium in theologica facultate, durch weise Statuten gesorgt.

Eine eigentliche Quelle des hohen Ansehens und des damit verbundenen Einflusses der Sorbonne auf Schule, Kirche und Stat, ebenso wie auf Theologie und Philosophie, liegt in dem Umstande, dass an die in ihren Gebäuden wonenden Lehrer sich eine bedeutende Anzal von Doktoren und Bacheliers des Hauses als bleibende Gäste anschlossen. Da sie zu einer festen Gesellschaft in demselben Geiste und zu denselben Zwecken sich ausbildeten und diese Zwecke mit ebensoviel Hingebung als Gelehrsamkeit verfolgten, standen sie in Allem wie ein Mann. Dieser Geist des Hauses breitete seine Wirkung aus, nicht nur durch die in verschiedenen Ländern zerstreuten ehemaligen Schüler, sondern auch dadurch, dass mehrere Doktoren sich speziell dem Studium der cas de conscience widmeten und infolge dessen Anfragen aus allen Teilen Europas zuströmten.

Die im Hause wonenden unterschieden sich in zwei Klassen: die Gäste und die eigentlichen Glieder. Die hospites, ceux de l'hospitalité, waren dem Hause affiliirt, aber demselben nicht einverleibt; sie hatten keinen Teil an der Verwaltung, aber genossen eine herzliche Gastfreundschaft und konnten die reichen Bildungsmittel des Hauses benutzen. Um hospes zu werden, mufste man Bachelier sein, eine These, die Robertina hieß, verteidigt haben und in drei Abstimmungen die Mehrheit der Stimmen erlangen. Sobald der hospes den Doktorgrad erhielt, mufste er, wenn er nicht in die Klasse der socii aufgenommen wurde, die Anstalt verlassen, behielt aber den Titel: Docteur de la Maison de Sorbonne *).

Um Socius zu werden, hatte man noch eine Vorlesung über Philosophie zu halten und sich zwei Abstimmungen zu unterwerfen. Die Socii waren etwa 36 an der Zal; jeder hatte sein eigenes Zimmer; die Bemittelteren bezalten eine Summe, die für den Unterhalt der Ärmeren, Socii bursales, bestimmt war. Aber es herrschte unter allen die vollständigste Gleichheit: Omnes sumus sicut socii et aequales. Die Verwaltung lag in den Händen der Genossenschaft, die ihre verschiedenen Beamten wälte und sich regelmäßig den ersten jedes Monates versammelte; man besitzt noch, auf der Nationalbibliothek und in den Archives, die Protokolle der Sitzungen bis zur Aufhebung des Collège, 1792. Der erste Vorsteher, der Proviseur, regierte das Allgemeine und die äußeren Verhältnisse, den Verkehr mit der Welt, mit der Universität, mit allen Autoritäten; er war der Universität zwar untergeordnet, aber von so bedeutendem Ansehen, dafs keiner seiner Stellung zu nahe trat; anfangs aus den Professoren, bald aus den vornehmsten der Prälaten gewält, gab er Schutz und Glanz jedem Mitgliede des Hauses, dem Hause, seinen Wünschen und seinen Leistungen. Die Wal eines so hohen Würdenträgers mufste, laut der Bulle von Clemens IV., die Bestätigung des Archidiakonus und des Kanzlers von Notre Dame, der Doktoren der Theologie, der Dekane der juristischen und medizinischen Fakultäten und der Prokuratoren der vier Nationen erlangen. Vier Seniores, unter den älteren Mitgliedern gewält, hatten die schwierigeren Angelegenheiten zu besorgen und die Erhaltung der alten Gebräuche zu bewachen. Der Prior, unter den jüngeren Mitgliedern jährlich gewält, war mit den laufenden Geschäften beauftragt. Sodann kamen die Professoren, der Prokurator, der Bibliothekar u. s. w. Von den übrigen Schulen empfingen diese und jene ihre Professoren der Philosophie immer aus den Mitgliedern der Sorbonne.

Organisation, Disziplin, Stundenplan der Sorbonne wurden so sorgfältig angelegt, eingehalten und nach reiflicher Beobachtung modifizirt, dafs von nun an jedes neuerrichtete Collège so viel als möglich nach diesem Muster sich gestaltete. Seine in 38 Artikel formulirten Statuten, beinahe noch die von Robert, findet man bei Buläus, Histor. Univ. Paris Tom. III, 223. 420. Die hohe Wissenschaft, auf welche die Sorbonne hielt, war die der Zeit, die Theologie. Auf diese, unter ihrer reinsten, d. h. kirchlichsten Form, zielt in der Sorbonne Alles hin, mehr als in allen übrigen Collèges. Die philologischen Studien waren bis ins 14. Jarhunderts auf die lateinische Sprache beschränkt. Wie es mit der Kenntnis der anderen Sprachen bestellt war, darüber belehrt uns eine Stelle des ersten Katalogs der Bibliothek, wo es von einer Handschrift heißt: liber quidam in graeco vel arabico vel hebraico (s. J. Matter, Pièces rares, p. 14 sq.). Erst seit das Konzil von Vienne verordnete, dafs für die griechische, hebräische, chaldäische und arabische Sprache je zwei Lehrstüle zu Rom, Bologna, Salamanca und Oxford errichtet werden sollten, was nicht schnell und nicht streng

*) Es waren noch drei andere Klassen von Doktoren: die Docteurs de la maison de Navarre, von dem von Jeanne de Navarre 1304 gestifteten Collège (jetzt Ecole polytechnique); die Docteurs religieux, die den Mönchsorden angehörten; endlich die Ubiquisten, die weder Religieux noch den zwei Collèges affiliirt waren. Aber alle vier hießen Docteurs en Sorbonne, da sie dort ihre Soutenance bestanden und ihren Titel erworben hatten.

befolgt wurde, bekamen die Zöglinge der Sorbonne dann und wann Gelegenheit, mit diesen Sprachen, bekannt zu werden. Nur von Zeit zu Zeit fanden sich dazu Professoren, und nur wenige Schüler benutzten die sich darbietende Bereitwilligkeit derselben. Noch im Jare 1458 machte im akademischen Kreise das Anerbieten eines Gelehrten, Griechisch zu lehren, einiges Aufsehen, wurde von der Facultas artium freudig begrüßt und mit einem järlichen Gehalt von 100 Thalern beehrt. Lateinische Grammatik ward in der Sorbonne beständig geübt, nicht aber Rhetorik, deren Wideraufblühen erst auf das der Wissenschaften überhaupt folgte. Erst unter Nikolaus von Clemengis, der dem Collège de Navarre angehörte, erstand sie wider in schöner Gestalt. — Die Logik und Dialektik hingegen nahmen in der Propädeutik die größte Aufmerksamkeit in Anspruch. Jedoch erscholl schon damals die seitdem so laut gewordene Klage, dass sowie die Schüler ihren leichten Vorrat von Kenntnis der Grammatik und Logik erworben, sie alsbald den nützlichen Studien zuliefen. Im ganzen waren vier Jare der Logik, Naturkunde und Philosophie gewidmet. Im Hause sollte eine kurze Logik, nicht die Summae oder die gedehnteren Lehrhefte, welche immer in der Theologie so große Bedeutung hatten, sondern die kürzeren Paragraphen, die Summulae, wie sie für die Zeit verfasst worden, eingeübt werden. Hierauf sollte die alte Logik folgen, d. h. wol nicht die der Alten, sondern die herkömmliche, aus den aristotelischen Schriften zusammengelesene. Es geschah dies im Hause oder in den öffentlichen Vorlesungen. Und somit sollten die Zuhörer der Facultas artium zuletzt im Stande sein, die Schriften oder die Bücher über die Natur (von Aristoteles) und die eigentliche Philosophie, zu der auch Mathematik und Astronomie gehörten, zu fassen. Aber diese Verordnungen wurden wenig befolgt, da die künftigen Geistlichen zur Theologie eilten, wie ihre Gefärten zu den nützlichen Studien. Nur als Dienerin der Theologie war die Philosophie geachtet. — Auch für das Studium der Theologie, das gewönlich sieben Jare dauerte, bald aber auf eine geringere Zeit herabgesetzt wurde, waren die Statuten dem ersten Anschein nach genügend. Es sollten die biblischen Texte und die Dekrete der Konzilien als die reinsten Quellen zum Grunde gelegt werden; aber die dogmatischen Lehrbücher nahmen die meisten Stunden weg, und Roger Baco klagt, dass man zu Paris nicht den heiligen Texten, sondern den Sentenzen die erste Stelle gebe. Übrigens waren die Vorlesungen meistens den Baccalaren überlassen; die Magistri hatten sich die Predigt und den Vorsitz bei den Disputationen vorbehalten. Mit der Zeit geizte man nicht. Nach vier bis sieben Jaren Philosophie, nach fünf bis neun Jaren Theologie, wurde eine der Thesen, die Sorbonique, vom Kandidaten allein, one Präses, von sechs Uhr morgens bis 6 Uhr abends, nur die kurze Mittagserfrischung abgerechnet, ununterbrochen verteidigt. Aber nicht bloß von Sorbonisten, sondern von Gelehrten aus allen Schulen wurde sie zur Schau gestellt. Sie war von dem berühmten magister abstractionum Fr. Mairon ersonnen; daher ihr anderer Name certamen maironicum. So selten waren die Handbücher, dass die meisten Scholaren nichts anderes besaßen als die diktirten Hefte. Jedoch befleißigten sich die meisten Collèges Bibliotheken anzulegen, und unter den ersten trug Robert Sorge, seinen Scholaren nützliche Bücher zu verschaffen; seine eigene, ziemlich reiche Sammlung ging mit seinem Vermögen an die Genossenschaft über, und es wurde bald ein frommer Gebrauch, nicht nur unter den Socii, sondern auch unter den Freunden des Hauses, ihm Handschriften zu schenken, oder, was öfter der Fall war, zu vermachen; die Sorbonne erhielt so eine bedeutende, berühmte Bibliothek. Der Name des Woltäters war auf der letzten Seite des Buches geschrieben. Die Sammlung war in zwei Niederlagen verteilt; in der erstern, magna libraria, befanden sich die libri cathenati, und eine Verordnung von 1321 bestimmt, dass de omni scientia et de libris omnibus in domo existentibus saltem unum volumen, quod melius est, ponatur ad cathenas in libraria communi, ut omnes possint videre, etiamsi unum tantum sit volumen, quia bonum commune divinius est quam bonum unius. Erst im Jare 1615 wurden die Ketten abgeschafft. Die libraria parva war für die Doubletten bestimmt und für die Bücher, die nicht jeder lesen durfte.

Daſs die Theologie in ihrer ganzen Reinheit oder Orthodoxie nach den Konzilien und Vätern vorgetragen würde, darauf hielt die Sorbonne ganz besonders. So wie die Pariser Universität hierüber in der Kirche wachte, so wachte die Sorbonne in Paris. Offiziell gehörte diese Bewachung dem Diözesan, der auch bisweilen die in den Schulen vorgetragenenen Irrtümer censirte, z. B. über die Causa prima, die Essentia causae primae, die Geomantia und Necromantia. Offiziös wurde sie gerne von der Sorbonne ausgeübt. Doch ist hier wol zu unterscheiden. Wenn die Geschichte sagt, daſs die Sorbonne öffentlich zur Verteidigung der Lehre auftrat, so ist nicht das Collège und nicht die in demselben wonhafte Société der Sorbonne, sondern die in den Gebäuden sich versammelnde theologische Fakultät zu verstehen. Die Pariser Universität beschickte Kirchenversammlungen mit Doktoren aus der theologischen Fakultät, nicht die Sorbonne tat es, selbst da nicht, wo der populäre Sprachgebrauch die Sorbonne nennt. Dasselbe gilt, wenn von Delegationen oder vom Einschreiten der Sorbonne bei politischen Versammlungen die Rede ist. — Aber im Grunde ist es doch meistens die eigentliche Sorbonne, wo die gelehrtesten und wachsamsten Theologen wonen, welche das Auge, den Mund und die Feder der theologischen Fakultät, ja selbst der Universität leitet. Sie ist es z. B., die durch ein Sendschreiben an die Bischöfe zur Abschaffung des Narrenfestes mant. Sie stellt sich mehr als einmal der Erhebung des Peterpfennigs, sowie der Inquisition entgegen. Sie, nicht die Universität, ist es, welche troß des Widerstands der Handschreiber, Illuminirer u. s. w. die ersten deutschen Buchdrucker Ulrich Gering, Michel Friburger und Martin Krantz aus Mainz (1469), beruft und in den Gebäuden des Collège die erste Presse einrichten läſst. Dagegen war es die Universität, die für die Lehre der Franziskaner über die unbefleckte Empfängnis 1387 sich erklärte, doch wol unter Anleitung der Sorbonne. Bei den Konzilien erschien die Sorbonne im Namen der Universität und in der Person ihrer ausgezeichnetsten Doktoren, besonders in der Zeit des päpstlichen Schisma und in der Zeit der versuchten Kirchenreformen. Der Kardinal Peter d'Ailli war socius der Genossenschaft; Gerson hatte seit dem vierzehnten Jare im Collège de Navarre studirt, war aber Schüler d'Aillis, Nicolas de Clemenge befreundet. In diesen frommen und edeln Repräsentanten der Pariser Universität erscheint auch der Geist der Sorbonne, ein ernster, behutsamer, etwas ängstlicher Geist, der einen Mittelweg suchte zwischen Obskurantismus und verwegene Neuerungssucht, den Anmaßungen der Päpste und der ungelehrten Bettelmönche widerstand und Hus auf dem Konzilium von Konstanz preisgab, ein Geist änlich dem, den wir später bei einer andern, ebenfalls in Frankreich einfluſsreichen Genossenschaft finden, die Congrégation de S. Sulpice.

Diese Gesinnung erklärt uns das Verhalten der Sorbonne im 16. Jarhundert. Für die Reformation hatte sie kein Verständnis. Zwar trat bei den dadurch erregten Kämpfen die theologische Fakultät in den Vordergrund*); sie selbst verurteilte im April 1521 verschiedene aus Luthers Schriften gezogene Sätze. Hingegen übernahm das Parlament die Rolle, Melanchthons Beantwortung der Pariser Censur zu verbrennen und die Universität, weil sie der Verbreitung des „Libells" nicht gesteuert hatte, zu größerer Wachsamkeit zu manen. Ebenfalls der Sorbonne lato sensu gehört eine ganze Reihe von änlichen Schritten an, gegen Berquin, Lefèvre d'Etaples und Erasmus (wegen der Kolloquien und der Paraphrase), Michel Cop (wegen seiner als Rektor gehaltenen „calvinischen Rede"), die neuen Prof. des Griech. und Hebr. am Collège de France (es möge das Parlament ihnen verbieten, die hl. Schrift nach dem Hebräischen und Griechischen zu erklären one Erlaubnis der Universität), gegen das Gutachten oder die 12 Artikel von Melanchthon, die der König selbst ihr mitteilte, gegen Dumou-

*) Als bei Einberufung des Konzils von Trident die Universität sich nicht regte und der Kardinal de Lorraine, Supérieur de Sorbonne, mit 40 Geistlichen nach Trident abging, schickte die theologische Fakultät 12 ihrer Doktoren mit.

lins Schrift über die päpstliche Gewalt (Commentarius ad edictum Henrici II, 1551); so auch das Glaubensdekret vom 18. Januar 1543, das der König in ein Edikt verwandelte, und das von ihr verfasste Verzeichnis der censirten Bücher von 1544. Hingegen wurde die Censur aller neu erscheinenden Bücher den höheren Fakultäten der Universität übertragen. Doch beauftragte das Parlament schon im Jare 1562 aufs neue die theologische Fakultät, ein Verzeichnis der von ihr mit Censur belegten Bücher herzustellen und zu veröffentlichen. Selbst die Schriften von angesehenen Bischöfen wurden diesmal in den Index eingetragen. Im folgenden Jare versammelte der Rektor die Deputirten der Universität in der Sorbonne, um beim Parlament gegen ein Toleranzedikt einzukommen, das der König den rebellischen Häretikern zum großen Nachteil der Universität und der christlichen Republik zu gewären gesonnen sei. Als im Jare 1566 der bewunderte Volksredner, Professor des Collège de Navarre René Benoit, eine Übersetzung der Bibel mit einer warmen Empfehlung der Verbreitung der heiligen Schrift in der Volkssprache ausgab, witterte, nicht mit Unrecht, die Sorbonne eine Importation von Genf; das Werk wurde zur Unterdrückung verurteilt und der Verfasser aus der theologischen Fakultät ausgeschlossen. Er blieb es, bis er unter Heinrich IV. retraktirte, um als ältester Doktor das Dekanat übernehmen zu können. Indes muss doch anerkannt werden, dass die Sorbonne dies alles zwar im Verband mit der Kirche getan, aber nicht als ihre blinde Dienerin, sondern als Dienerin der angenommenen Lehre, wie sie dieselbe verstand, und erste Verteidigerin der gallikanischen Rechte, wie sie dieselben liebte. Wie einerseits gegen alle protestantischen Bestrebungen, so kämpfte sie andrerseits gegen alle jesuitischen Übergriffe. Der Kardinal von Lothringen, Supérieur du Collège, de la Congrègation et Société de Sorbonne, aber nicht Dekan der theologischen Fakultät, hatte den Jesuiten bei Heinrich II. das Privilegium, in Paris ein Collège zu errichten, verschafft; aber das Parlament hatte bei der Prüfung der Sache dieselbe dem Gutachten des Bischofs und der Sorbonne, d. h. der theol. Fakultät, zugewiesen. Und diese, noch strenger als der Bischof, erklärte 1554 die neue Gesellschaft gefärlich für den Glauben, für den Frieden, für die monastische Disziplin. Ebenso freimütig beleuchtete und bestritt sie das sittenverderbliche Werk von Martin Becan, die Controversia anglicana de potestate regis et pontificis, 1612, obgleich die Königin Maria von Medicis ihr verboten hatte, mit demselben sich zu befassen. Mit gleicher Energie verfur sie 1625, sowie die Universität überhaupt, gegen das Werk von Santarel, Tractatus de Haeresi, das Vieles von Mariana wider vorbrachte, besonders die Lehre von der Bestrafung der Fürsten durch die richterliche Gewalt der Päpste. Im Jare 1626 trat sie gegen das in Sprache und Grundsätzen die allgemeine Moral so schwer beleidigende Buch von Franz Garasse auf, la Somme théologique.

Leider wurde mehrmals die Sorbonne in stürmische Bewegungen hineingerissen. Die Sitten der Zeit gestatteten ihr nicht, der Politik, selbst bei manchen Auftritten in den Straßen, fremd zu bleiben. Der Bund der Ligue wurde in ihren Mauern gestiftet, genärt, erhalten. Wärend der Unruhen dieser langen und blutigen Intrigue war sie ein blindes Werkzeug in den Händen der Guisen. Die Sorbonne entband die Untertanen des Königs Heinrich III. ihres Eides; ihre Prediger lehrten Widerstand, selbst mit Königsmord verbunden, im strafbarsten Taumel; sie erklärte Heinrich IV., den nach dem Gesetze legitimen Erben der Krone, derselben unwürdig wegen Häresie, und verlustig wegen boshafter Verstockung. Wie sie früher Sorbonne Bourguignonne, anglaise, geheißen hatte, so folgen die Spitznamen Sorbonne guizarde oder espagnole und Sorbonne ultramontaine, düstere Perioden in ihrer Geschichte bezeichnend.

Jedoch die Zeiten wurden wider besser, und es schien, als sollte dem alten Ruhm ein neuer Glanz hinzugefügt werden. Im Jare 1706 hatte der 22järige Bischof von Luçon, Richelieu, um Aufnahme als hospes und socius zugleich gebeten, und die Societät „habita ratione ejus dignitatis episcopalis" hatte in die Supplikation eingewilligt. Richelieu, als er Kardinal und Premier Ministre geworden war, entschloss sich, die alten baufälligen Gebäude des Collège auf eigene

Kosten zu erneuern. Es wurde alles niedergerissen, mehrere neue Grundstücke angekauft und am 26. März 1627 der Grundstein des stattlichen, noch jetzt bestehenden Baues gelegt. Jedoch war das Mauerwerk noch nicht vollendet, als Richelieu starb, 1642; da die Erben sich weigerten, ihre Pflicht zu erfüllen, vermittelte das Parlament 1660 einen Vergleich, kraft dessen die Sorbonne in Besitz der Bibliothek des Ministers kam, einer reichen Sammlung, die der gewaltige Machthaber sich auf seine Art gebildet hatte; so war unter anderem die Bibliothek der Stadt La Rochelle durch Konfiskation angeeignet worden.

Von der Versuchung, an einer politischen Agitation teilzunehmen, war keine Sprache mehr unter Ludwig XIV. Es war eher dem Hofe angenehm, dass die Sorbonne die Freiheiten der gallikanischen Kirche verteidigte und den 8. Mai 1663 die sechs Sätze dem König überreichte, die gleichsam die Vorläufer der berühmten 4 Propositions von 1682 bildeten. Jedoch als Ludwig XIV. Forderungen aufstellte, die die herkömmliche Lehre gefärdeten, erwies sich der alte Sinn, und von 128 Doktoren fanden sich nur 49 bereit, die vom König beliebte Bulle Unigenitus 1713 one allen Protest anzunehmen.

So stand noch zu Anfang des 18. Jarhunderts die Sorbonne als wissenschaftliches Organ der Kirche und Hüterin des reinen Glaubens. Bei Peter des Großen Anwesenheit in Paris brachte sie 1717 einen jener Vereinigungsversuche der römischen und der griechischen Kirche in Vorschlag, die schon so oft unternommen worden und den der Fürst wol aufnahm, der sich aber, wie alle seine Vorgänger, zerschlug, und zwar gleich nach einem zwischen der Sorbonne und dem russischen Klerus gewechselten Schreiben. Im Jare 1768 besuchte Christian VII. von Dänemark die Sorbonne, wonte einer kurzen Disputation bei, kam in die Bibliothek, und da man auf seine Frage, ob eine dänische Bibel da sei, eine negative Antwort gab, versprach er, eine zu schicken.

Wärend die glänzende Stellung in herkömmlicher Weise fortdauerte, war doch schon seit längerer Zeit die Sorbonne der neuen Richtung der Geister entfremdet und eine Reihe von Tatsachen gab immer mehr ihre Isolirung kund. Im Jare 1624 erwirkte sie bei dem Parlament, um der von der neueren Philosophie angebanten Forschung die Türe zu schließen, einen Beschluss, der bei Androhung körperlicher Züchtigung, ja bei Todesstrafe verbot, irgendwie gegen die approbirten Auktoren zu lehren, wobei sie immer die Schriften des Aristoteles im Auge hatte. Dieser Beschluss wurde aber bald abgeschafft. — Descartes beugte sich fein vor der Sorbonne und unterwarf sein freies Schaffen ihrem Gutdünken; dessenungeachtet stieß die Sorbonne seine Lehre zurück. Aber bald rühmten die angesehensten Denker des Landes, Malebranche, P. Mersenne, P. Lamy, Arnauld, Nicole, Fénelon, Bossuet, die Leistungen des geächteten Philosophen. — Im Kampfe zwischen den Jesuiten und Jansenisten hätte gern die Sorbonne, ihrer Tradition gemäß, eine mittlere Stellung eingenommen. Der ungestüme Geist Antoine Arnaulds duldete es nicht, und er wurde 1656 von der Sorbonne ausgeschlossen. Achtzig Doktoren zogen es vor, aus der Versammlung auszutreten, denn die Verurteilung Jansens und Arnaulds zu unterschreiben. Auf Arnaulds Anregung ergriff Pascal die Feder. Seine Provinciales (Oktober 1656 bis März 1657) galten hauptsächlich der Lehre der Jesuiten; aber die im Streite von verschiedener Seite aufgebrachten Subtilitäten waren mit einer Schärfe gegeißelt, die die Würde der theologischen Fakultät gewaltig erschütterte. — Als im Jare 1671 die Universität auf Begehren der medizinischen Fakultät eine Erneuerung der Edikte von 1624 von Lamoignon, dem Präsidenten des Parlaments, forderte, verfertigte der Dichter Boileau, sonst ein Freund der Sorbonne, der sein Bruder angehörte und mit deren Dekan Morel er selbst wol stand, ein Arrêt burlesque donné en la Grand' Chambre du Parnasse, das von ganz Paris gelesen, beklatscht wurde; Fr. v. Sévigné schreibt (6. Sept. 1671), dass sie das Stück „parfait" findet. Das Urteil, gesprochen gegen une inconnue nommée la Raison, qui aurait entrepris d'entrer par force dans les écoles de philosophie, galt besonders den Medicinern und Astronomen; die Sorbonne war darin nicht genannt; aber da unter anderem auch die „entités, identités, virtualités, eccéités

et autres pareilles formalités scotistes hergestellt werden en leur bonne fame et renommée, wurde auch die Scholastik, d. h. die Theologie, von diesem Spott getroffen. — Viel direkter waren die Angriffe Voltaires. Nicht nur ließ er 1751 eine wo nicht von ihm selbst ausgearbeitete, doch ausgefeilte Schrift erscheinen, mit dem ominösen Titel: Le Tombeau de la Sorbonne (Oeuvres de Voltaire par Beuchot t. XXXIX, p. 534), wo erzält wurde, wie eine These des Abbé de Prades (wol der Verfasser der Flugschrift) von der theologischen Fakultät zuerst öffentlich angenommen, dann von derselben verurteilt worden sei, weil die Idées innées von Descartes bei ihrem Auftreten als die verderblichste Häresie verworfen, jetzt als die Stütze der Religion gegenüber der Lehre von Locke und Condillac von der Sorbonne betrachtet würden. Die Zeitgenossen gaben der Schmähschrift nicht mehr Bedeutung, als sie verdiente. Aber Voltaire, in seinen unzäligen Briefen, Romanen, Schriften aller Art, ist unermüdlich an Stichwörtern gegen Theologie, Doktoren, Sorbonne. Um den Ton zu kennen, reicht es hin die Prophétie de la Sorbonne (Beuchot XLIII, p. 558) und den Artikel Théologien im dictionnaire philosophique zu lesen. Nun war aber Voltaire das hochgefeierte Vorbild für eine Menge von Litteraten.

Die Stellung der Sorbonne zur Wissenschaft der Zeit und den Tendenzen des Jarhunderts wurde mit jedem Tage schwieriger bis zu dem ihrer Auflösung durch die Dekrete von 1789 und 1790, welche nicht das Institut, aber Einkünfte und Gebäude der Sorbonne mit allen übrigen Collèges und mit der ganzen Universität, wie alles kirchliche Eigentum der Nation übergab. Am 5. April 1792 war das Institut selbst aufgehoben. Die Manuskripte der Sorbonne, gegen 2000 an der Zal, darunter die eigenhändig geschriebenen Homilien von Robert, kamen auf die Bibliothèque nationale. Die gedruckten Werke wurden an verschiedene Sammlungen der Hauptstadt (Bibliothèque Mazarine u. s. w.) verteilt.

Allbekannt ist die jetzige Bestimmung der sogenannten Sorbonne, d. h. der dem öffentlichen Schatze anheimgefallenen Gebäude: sie ist der Hauptsitz der Académie de Paris und enthält die Wonungen für den Rektor und seine Bureaux, mehrere Professoren und Dekane, eine jüngst gegründete Bibliothèque de l'Université und Hörsäle für drei Fakultäten, Théologie, Lettres und Sciences, die daselbst ihre Vorlesungen und Prüfungen halten. Der Minister des öffentlichen Unterrichts teilt järlich im größten der Säle die Preise des Concours général aus. Noch steht Richelieus Grabmal als Zierde der Kapelle. Bedeutende Vergrößerungen der Gebäude sind in neuerer Zeit beschlossen worden.

Nicht ganz verschwunden ist in ihren Räumen jede Spur des alten Zusammenwonens von Theologie, Philosophie und Sprachwissenschaft, auch vielleicht nicht ganz der ehemalige Geist, der in jeder dieser Wissenschaften herrschte; doch gehören jetzt Gestalt und Form der beiden letzten unstreitig mehr dem 19. Jarhundert als irgend einem anderen an. Allzubekannt, um hier mehr als angedeutet zu werden, ist die Rolle, welche nicht nur in den wissenschaftlichen, sondern auch in den politischen und religiösen Umwandlungen der Zeit drei hervorragende Professoren, Guizot, Cousin, Villemain, von 1817 bis 1830 gespielt haben, nach Vortritt von Laromiguière und Royer Collard, nur mehr noch als diese in die socialen Verhältnisse und Bestrebungen des Tages eingreifend, die Schüler den Lehrern wie in den berühmtesten Zeiten oft mit Anregung vorangehend. Eine gleiche Rolle, wie die Sorbonne, hat früher keine andere Schule in Europa gespielt; für Politik, Kirche und Stat hat sie vielleicht zu viel, für Philosophie, Theologie, Wissenschaft überhaupt vielleicht zu wenig im Vergleich mit Stellung und Mitteln geleistet. Über die Frage, wie man in der geistigen Welt zu einem hohen Einflusse gelangt und wie man denselben verliert, gibt keine andere gelehrte Anstalt mehr Licht, als die Sorbonne.

Man sehe: Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis. 6 Bände in Folio, Paris 1665 u. ff. (von der Sorbonne mit Censur belegt); Crevier, Histoire de l'université de Paris; Paris 1761, 7 vol. 12° (geht auch nur bis 1600 und ist dem vorhergehenden Werke entnommen); Duvernet, Histoire de la Sorbonne,

dans la quelle on voit l'influence de la Philosophie sur l'ordre social, Paris 1790, 2 vol. 8° (viel Deklamation); Dubarle, Histoire de l'université de Paris, 1844, 2 vol. 8°; Maldonat et l'univ. de Paris au VI. siècle, par le R. P. Prat., Paris, 1856, 8°; Bergier, Dictionnaire de Théologie, unter dem Art. „Sorbonne" (in der Encyclopédie méthodique, Paris 1790, t. III); Ch. Jourdain, Index chartarum pertin. ad hist. univers. Paris., Paris 1862, in fol.; von demselben eine Fortsetzung des Werks von Duboulay bis Ende des 18. Jarhunderts, Paris 1862—1864; A. Franklin, La Sorbonne, 2. éd., Paris 1875, in 12° (behandelt besonders die Geschichte der Bibliothek). **Matter.**

Soter, nach Hegesipp (bei Eusebius h. e. IV, 22) und Irenäus (adv. om. haer. III, 3, 3), Nachfolger des römischen Bischofs Anicet. Sein Episkopat begann nach Eusebius (h. e. IV, 19) im achten Jare der Regierung des Marcus Aurelius und erstreckte sich (nach V, 1) bis in das siebzehnte Jar desselben. Der Katalogus Liberianus gibt die Dauer auf neun Jare, drei Monate und zwei Tage an. Lipsius (Chronol. der römischen Bischöfe S. 186) berechnet unter Bezweifelung der Angabe des Eus., dass sein Episkopat 166 oder 167 begonnen und 174 oder 175 geendet habe. Bekannt ist von Soter nur, was sich aus dem Bruchstücke des Briefes des korinthischen Dionysius an Soter (bei Eusebius h. e. IV, 23) ergibt. Darnach sandte Soter, eine altüberkommene Sitte der römischen Gemeinde befolgend, der Gemeinde in Korinth eine Unterstützung und begleitete diese Gabe mit einem Briefe erbaulichen Inhalts. Der Brief des Dionysius ist das Antwortschreiben. Nach einer, freilich sehr späten Nachricht, ist Soter einer der frühesten litterarischen Gegner des Montanismus (Praedest. 26: Scripsit contra eos librum s. Soter, papa urbis et Apollonius, Ephesiorum antistes. Contra quos scripsit Tertullianus, presbyter Carthaginiensis).

Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. Rom. p. 9; Langen, Geschichte der röm. Kirche 1881, S. 152 ff. **Hauck.**

Soto (Franziskus), **Dominikus de**, der Son armer Eltern, geboren im Jare 1494 in Segovia, erhielt seinen ersten Unterricht in seiner Vaterstadt. Sein Vater, ein Gärtner, hatte ihn Anfangs dazu bestimmt, die Gärtnerei zu erlernen; doch die Fähigkeiten des Knaben und dessen Lust zum Lernen veranlassten ihn, für die weitere Bildung des Sones zu sorgen. Da er nicht im Stande war, den Unterhalt des Sones zu bestreiten, musste dieser in dem Dorfe Ochando als Sakristan eintreten. Nach längerer Dienstzeit, wärend welcher Franziskus immer wissenschaftliche Beschäftigung suchte und sich fortbildete, gelang es ihm endlich, die Universität zu Alcala zu beziehen, wo er besonders unter der Leitung des Thomas von Villanova studirte. Dann besuchte er die Universität zu Paris, wo er sich mit Philosophie und Theologie beschäftigte und promovirte. Im Jare 1520 kehrte er nach Spanien zurück und trat in Alcala als Lehrer der Philosophie, zugleich auch als siegreicher Gegner des dort geltenden Nominalismus auf. In dieser Zeit beschäftigte er sich mit der Abfassung seiner Commentarii in Aristotelis Dialecticam (Salman. 1544; auch später oft wider gedruckt), Categorias (Venet. 1583) und Libros VIII physicorum (Salman. 1545), wie auch der Summulae (Salm. 1575). Plötzlich fasste er den Entschluss, dem Klosterleben sich zu widmen; zunächst wollte er in Montserrat Mönch werden, dann aber begab er sich nach Burgos, wurde Dominikaner (1524), legte Profess ab (1525) und nahm nun statt seines Taufnamens Franziskus den Namen **Dominikus** an. In Burgos lehrte er Philosophie und Theologie, bis er seit 1532 als theologischer Lehrer in Salamanca auftrat, wo er neben Johannes Victoria und Melchior Canus die scholastische Theologie vertrat. Im Jare 1545 wurde er vom Kaiser Karl V. zum Teilnehmer am Konzil zu Trident ernannt. Hier übte er einen bedeutenden Einfluss, fungirte in den vier ersten Sitzungen zugleich als Vertreter seines Ordens, in den beiden folgenden als Stellvertreter des neu erwälten Dominikaner-Generals, Franziskus Romeo; auch trug er wesentlich zur Abfassung der Bestimmungen bei, welche in der 5. und 6. Sitzung aufgestellt wurden. Als Wortfürer der thomistischen Schule fand er in Ambrosius Ca-

tharinus, dem Vorkämpfer des Scotismus, einen eifrigen Gegner. Ihr Streit drehte sich namentlich um die Frage, ob die römische Kirche eine Ungewissheit der Gnade lehre (wie Soto dies behauptete), oder ob die certitudo gratiae gemäß ihrem Lehrbegriffe anzunehmen sei (so Catharinus); ferner um die Lehren von der Erbsünde, von der Kraft des Willens nach dem Falle, von der Rechtfertigung, Prädestination, den Werken der Ungläubigen, der Residenzpflicht der Bischöfe jure divino. Diese Streitfragen fürten den Dominikus zur Abfassung der wider Catharinus gerichteten Schriften: De natura et gratia Lib. III. ad synodum Tridentinam, Ven. 1547 (Antw. 1550), und Apologia, qua episcopo Minorensi de certitudine gratiae respondet D. S. Ven. 1547; wärend jener ihm seine leidenschaftlich gereizten Disceptationes super quinque articulis (Rom. 1552) entgegensetzte. Bei der Verlegung des Konzils von Trident nach Bologna (1547) kehrte Soto an den Hof Karls V. zurück. Der Kaiser ernannte ihn jetzt zu seinem Beichtvater sowie 1549 zum Erzbischof von Segovia; doch lehnte Dominikus diese Auszeichnung ab, ja er legte selbst sein Amt als Beichtvater nieder, ging (1550) in das Kloster zu Salamanca zurück und wurde hier Prior. Um diese Zeit verfasste er, im Gegensatze zum Protestantismus, Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos (Antw. 1550, Salm. 1552). Auch griff er damals im Auftrage Karls V. schlichtend in den Streit zwischen Sepulveda und Las Casas (s. den Art. Bd. VIII, S. 424) über die Behandlung der Indianer ein. Nachdem er jenes Priorat zwei Jare lang verwaltet hatte, übernahm er wider ein theolog. Lehramt zu Salamanca. Als weitere Schriften erschienen hier von ihm De ratione tegendi et detegendi secretum praelectio theologica (1551); Annotationes in Joh. Feri Franciscani Moguntinensis commentarios super evangelium Johannis (1554). Nach vier Jaren ging er wider in das Kloster zurück, übernahm nochmals das Priorat und starb am 15. Novbr. 1560. Außer verschiedenen minder Wichtigem verfasste er noch die Schriften: De justitia et jure, l. VII, ad Carolum Hispaniae principem, Salm. 1556; In quartum librum Sententiarum Commentaria s. de sacramentis. T. I, Salm. 1557; T. II, 1560. Auch hinterließ er einen ungedruckten Kommentar über das Evangelium Matthäi, eine Abhandlung De ratione promulgandi Evangelium und In primam partem S. Thomae et in utramque secundam Commentarii. Vgl. Bibliotheca Hispana s. Hispanorum auct. Nicolao Antonio, Romae 1672, T. I, p. 255—258; Fleury, Hist. eccl. l. 142, n. 74; Sarpi, Gesch. des Trid. Concils, deutsch v. Rambach, II, 205. 281. 406. 443 ff.

Neudecker† (Zöckler).

Soto, Petrus de, ist ebenso bekannt, wie Dominikus Soto durch seinen Ruf theologischer Gelehrsamkeit, ferner durch seine schriftstellerischen Arbeiten und durch seine Feindschaft gegen den Protestantismus und gegen die Reformation überhaupt, der er in Deutschland und England mit Eifer entgegentrat. Geboren zu Cordova, trat er als Son vornehmer Eltern im Jare 1519 zu Salamanca in den Orden der Dominikaner. Allmählich verbreitete sich von ihm der Ruf ungewönlicher Gelehrsamkeit, namentlich in der scholastischen Theologie, in der er sich zum strengen Thomismus bekannte. Kaiser Karl V. erhob ihn zum geheimen Rate und zum Beichtvater, sein Orden aber wälte ihn zum Vikar der niederdeutschen Provinz. Als solcher kam er mit Karl nach Deutschland; doch trat er hier aus dem Dienste des Kaisers und übernahm dafür die Stelle eines Lehrers der Theologie an dem vom Kardinal Otto Truchseß von Waldenburg, Bischof von Augsburg, in Dillingen neu errichteten Seminar. Hier schrieb er im Sinne seiner Kirche und gegen die Reformation seine Institutiones christianae (Aug. Vind. 1548); dann Methodus confessionis s. doctrinae pietatisque Christianae epitome, Dill. 1553. Ferner ein Compendium doctrinae catholicae, Antw. 1556, und einen Tractatus de institutione Sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt s. Manuale clericorum, Dill. 1558, — letzteres, eine Art Pastoraltheologie, das Hauptwerk Sotos, welches noch geraume Zeit nach seinem Tode in Ansehen blieb. Wegen seiner Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis nomini illust. ducis Wurtembergensis oblatae per ejus legatos con-

cilio Tridentino, Antw. 1552, geriet er mit Brenz (s. d. Art. Bd. II, S. 605) in einen Streit, der ihn noch zu der Schrift: Defensio catholicae confessionis et scholiorum circa confessionem ducis Wurttemb. nomine editam adversus prolegomena Joanni Brentii, Antw. 1557, veranlaßte. Hier in Dillingen kam er auch mit dem Kardinal Polus (s. d. Art. Bd. XII, S. 87) in Berürung. Später ging er mit Philipp II. von Spanien nach England, wo ihn die Königin Maria zur Widereinfürung des Katholizismus verwendete und als Lehrer der Theologie nach Oxford berief. Der Tod Marias fürte ihn 1558 nach Dillingen zurück; drei Jare später berief ihn Pius IV. nach Trident, um an dem wider zu eröffnenden Konzile teilzunehmen. Er folgte dem Rufe und sprach in dem Konzile namentlich für die Einsetzung der Hierarchie und die Residenz der Bischöfe jure divino, für den sakramentalen Charakter der Priesterweihe und die Notwendigkeit des durch den Bischof zu vollziehenden Weiheaktes. Soto starb noch wärend der Dauer des Konzils am 20. April 1563. Vergl. Bibliotheca Hispana s. Hispanorum aut. Nicol. Antonio, Romae 1672, T. II, p. 193 sq.; auch Hergenröther, Allg. K.-G., 2. Aufl. 1879, II, S. 417. **Neudecker† (Zöckler).**

Southcote s. Sabbatharier Bd. XIII, S. 166.

Sozomenos s. Sokrates und Sozomenos oben S. 403.

Spalatin, Georg, eigentlich Burkhardt, war geboren am 17. Januar 1484 zu Spalt (daher Spalatinus), unweit Nürnberg, im heutigen Bezirk Mittelfranken, wo sein Vater das Handwerk eines Rotgerbers betrieb und ein kleines Haus besaß*). Mit 13 Jaren gaben ihn die Eltern nach Nürnberg, wo er die Schule zu St. Sebald besuchte. Aber schon nach zwei Jaren, also erst 15 Jare alt, bezog er die Universität Erfurt und wurde bereits in demselben Jare 1499 daselbst Baccalaureus. Wie weit er damals schon mit den gleichzeitig daselbst studirenden Humanisten bekannt wurde, steht dahin. Sein hauptsächlichster Lehrer war der treffliche Humanist Nicolaus Marschalk, dessen Amanuensis er wurde, und den er, als Marschalk i. J. 1502 nach der neugegründeten Universität Wittenberg übersiedelte, dorthin begleitete. Sogleich bei der ersten Wittenberger Promotion erhielt er die Würde eines Magisters, scheint aber wie sein Lehrer, mit dem er in Briefwechsel blieb, sehr bald Wittenberg wider verlassen zu haben**). Jedenfalls studirte er im Jahre 1505 wider in Erfurt und zwar hauptsächlich Jurisprudenz, indem er zugleich in einer dortigen Patrizierfamilie als Hauslehrer fungirte. Schon 1502 war er von seinem Lehrer an Mutian empfohlen worden, und so finden wir ihn denn im engsten Verkehr mit der ganzen Poetenschar, einem Eobanus Hessus, Crotus rc., die in dem Canonicus von Gotha ihr Haupt sahen. Mutian, der sich des jungen Mannes väterlich annahm (ego sum illi [Spalatino] quasi pater), gab ihm als Wappen den Storch, das Sinnbild der Liebe und Freundschaft (Krause, Eob. Hessus I, 44). Das lärmende Treiben der Genossen scheint aber dem jungen, auf das Beschauliche gerichteten Gelehrten nicht sonderlich zugesagt zu haben, auch Mutian erkannte, dass daselbst nicht sein Platz

---

*) Dasselbe (?) wurde anfangs 1521 verkauft. So möchte ich aus dem Briefe Scheurls an Spalatin vom 10. Februar 1521 schließen. Vergl. Scheurls Briefbuch von Soden und Knaake II, 121 f. Gegen E. Engelhardt, Spalatin S. 2, steht fest, dass die Familie desselben dort noch ansässig, Spalatins Bruder daselbst verheiratet war.

**) Nach Seelheim, Georg Spalatin (Halle 1876) „in demselben Jare"; Spalatins kurze Autobiographie (schon von Hortleder IV, 23 benutzt), auf die ich mich hinsichtlich der Chronologie im Obigen hauptsächlich stütze, ist hier nicht ganz klar: Eodem anno (1502) commendatus sum literis Praeceptoris mei Doctoris Marscalci Thuringii summo viro Doctori Conrado Mutiano Rufo Gothensium Canonico. Audit Erphordiae Jure consultos M.D.V. Daß er aber nicht erst 1505, sondern schon vor Marschalk Wittenberg verlies, ergibt der Brief des Marschalk an Spalatin bei Beehr, Rerum Meclenburgicarum ed. Kapp, Lips. 1741, pag. XLV, in welchem Marschalk die Gründe seines Fortgangs auseinandersetzt.

sei. Er verschaffte ihm eine Stelle in dem nahe gelegenen Kloster Georgental als Lehrer der jüngeren Mönche, nachdem er wol schon vorher die Pfarrei Hohenkirchen erhalten. Im J. 1508 wurde er von demselben Weihbischof, Joh. von Laasphe, der Luther ordinirt, zum Priester geweiht. Damals las er auch, wie er in seiner Selbstbiographie erzält, die Bibel zum ersten Male durch, die er sich in Erfurt für einen (?) Goldgulden gekauft hatte (empta aureo). Nur widerstrebend, im Gefüle, der Aufgabe nicht gewachsen zu sein, hatte er die Stelle angenommen, und das Gefürchtete trat ein; man schrie im Kloster über den „Poeten“, indessen, gestützt auf Heinrich Urbanus, einen Insassen des Klosters, der gleichfalls zu dem Erfurter Kreise gehörte, bald auch vom Abte gern gesehen, hielt er aus. Eine Hoffnung, an eine Nürnberger Schule berufen zu werden, die er in einem Briefe an Pirkheimer ausspricht (VII. Cal. Sept. MDVIII bei Heumann, Doc. litt. 234), zerschlug sich. Bald darauf, nachdem die Verhandlungen schon 1508 begonnen hatten, im Jare 1509, fürte ihn eine Empfehlung Mutians an den kurfürstlichen Hof, wo er die ehrenvolle Aufgabe erhielt, die erste Erziehung des nachmaligen Kurfürsten Joh. Friedrich, der mit fünf Altersgenossen von Adel unterrichtet wurde, zu übernehmen (Tentzel, Suppl. hist. Gothanae, I, 104. 120). Der Umstand, dass er neben einem alten, in alter Methode befangenen Manne, zu wirken hatte, wärend er mit dem Eifer der Jugend, der selbst einem Mutian zu weit ging, für die neue Wissenschaft (Nosti mores Spalatini: siquis uno dicterio laedat eius studia, hunc statim ipsum gravissimis verbis accusat et suam quasi iniuriam deplorat. Mutian. ad Urbanum bei Tentzel, Suppl. I, 109) und ihre Weise, wol auch mit allzugroßer Strenge eintrat, brachte ihm manche Verdrießlichkeiten, sodass die Freunde Mühe hatten, den fortwärend über die Intriguen am Hofe Klagenden festzuhalten und ihn oftmals zur Geduld manen mussten. Der Kurfürst bezeugte ihm indessen seine Zufriedenheit, und schon damals ließ er sich von Spalatin Übersetzungen aus lat. Schriftstücken anfertigen, wodurch dieser später so großen Einfluss erlangen sollte. Im Herbst 1511 siedelte er nach Wittenberg über, um neben dem Magister Egbert Ridhart bei den Prinzen Otto und Ernst von Braunschweig-Lüneburg, Neffen des Kurfürsten, welche die dortige Universität bezogen, als Mentor zu fungiren. Zu gleicher Zeit erhielt er ein Kanonikat in Altenburg. Sein Verhältnis zum kurfürstlichen Hofe wurde dadurch nicht gelöst, auch war sein ständiger Aufenthalt in Wittenberg nur von kurzer Dauer.

Der Kurfürst konnte den vielseitig gebildeten Gelehrten, von dessen Liebenswürdigkeit, Gefälligkeit und tiefer Bildung selbst Hofleute wie der Kanzler Degenhard Pfeffinger (Tentzel, Supp. I, 265) entzückt waren, kaum noch entbehren. Im Herbst 1512 ernannte er ihn zu seinem Bibliothekar (praefectus bibliothecae ducalis, vgl. Scheurls Briefbuch I, 105), eine Stellung, die ganz seinen Neigungen entsprach und zu der er um seiner schon damals sehr ausgebreiteten Korrespondenz willen wie wenige andere geeignet war. Den Liebhabereien seines Kurfürsten entsprechend (vgl. Th. Kolde, Friedrich der Weise Erlangen 1881, S. 19) waren es zuerst die Schriften des Joh. Regiomontanus, des „Fürsten unter den Astronomen“, die er zu erwerben suchte (Scheurls Briefb. I, 105 ff.). Aber alsbald entfaltete er in seinem Amte eine große Tätigkeit, er knüpfte im Auftrage seines Herrn nach allen Seiten hin litterarische Verbindungen an, so u. a. mit Aldus Manutius in Venedig, und verfolgte mit besonderem, wol von seinem Verkehr mit Marschall herrürenden Interesse das Aufkommen einer neu entstehenden historischen Litteratur, sammelte auch in jenen Jaren schon das Material zu seinen zalreichen chronikalischen Werken. Je mehr und mehr gewann er das Vertrauen seines Fürsten. Äußerlich in der Stellung eines Hofkaplans, Hofpredigers und Sekretärs, ward er bald der vertrauteste Rat Friedrichs des Weisen. Er besorgte seine Korrespondenzen, übersetzte die lateinisch einlaufenden Schreiben ins Teutsche, las ihm die „neuen Zeitungen“ vor, d. h. das, was die Freunde und Bekannten aus aller Welt über die Zeitläufte, Großes und Kleines, in bunter Mischung ihm schrieben. Da war nichts, was der Kurfürst nicht mit ihm besprach, sei es, dass es die inneren Angelegenheiten des Landes, den Dienst am Hofe, die Besetzung der Pfarrstellen, die Neuerwerbung kostbarer Reliquien, die Bittschreiben der Bedrängten

betraf, seien es die Verhältnisse im Reiche und in Rom. Vor allem aber waren es die Universitätsangelegenheiten, die alle durch seine Hand gingen. In Kurzem war der kleine Mann mit dem hellblonden Har, dem freundlichen, feinen, leicht errötendem Gesichte (Scheurls Briefb. I, 85), one es zu wollen, eine der einflussreichsten Personen bei Hofe geworden. Das wuſste man bald in Rom ebensogut als in Wittenberg. Wer etwas erreichen wollte, wandte sich an Spalatin. Und es begreift sich bei dem oben geschilderten Verfaren, wenn es des Sekretärs Aufgabe war, dem Kurfürsten Auszüge zu machen u. s. w., wie viel auf diese Persönlichkeit ankam.

Eben dadurch ist seine Tätigkeit von kaum übersehbarer Wichtigkeit für die Sache Luthers geworden. Daſs die beiden schon in Erfurt als Studenten mit einander näher bekannt geworden waren, beruht lediglich auf einer unerwiesenen Voraussetzung und ist um so weniger anzunehmen, da Luther jedenfalls nicht zum Mutianischen Kreise gehört hatte. Aller Warscheinlichkeit nach haben sie sich erst wärend Spalatins Aufenthalt in Wittenberg kennen gelernt und des letzteren für Freundschaft so sehr empfängliche Natur muſs sogleich in einzigartiger Weise von Luthers Persönlichkeit hingenommen worden sein. Denn bei aller peinlichen Bedenklichkeit des Gelehrten, des Theologen, des Hofmannes, die er auch Luther gegenüber, zumal wo es sich um Äußerliches und Formelles handelte, hervorzukehren verstand, wurde er doch je mehr und mehr in seine Banen gezogen, beugte er sich in ehrerbietiger Scheu vor dem gewaltigen Geiste, one seinem Fluge folgen zu können.

Er war Priester, aber es ist charakteristisch, daſs wir von seinen theologischen Studien nirgends etwas erfaren, und es steht dahin, ob die früher erwänte Lektüre der hl. Schrift nicht bloß einem humanistischen Interesse entsprang. Das Priestertum war sicher zunächst nur die Versorgung für den brotlosen Humanisten und Poeten. Von theologischen Neigungen wuſste man nichts; was die Freunde an ihm rühmten, war die seltene Harmonie von reichem Wissen und großen Tugenden (huic homuncioni concentus multarum literarum et magnarum virtutum contigit. Mutian. ad Herebordum. Tentzel suppl. I, 205). Man lobte seine leidlichen Verse, das Interesse für Reuchlin, den Zorn gegen die Cölner Barbaren und freute sich seiner steten Bereitschaft, für die gute Sache einzutreten und seinen Fürsten dafür zu gewinnen: kurz nach allem, was wir hören, war Spalatin in jener ersten Zeit lediglich Humanist, dabei ein Meßpriester wie andere auch, der weitherzig genug mit einem Mutian, einem Heinrich Urbanus, Crotus Rubianus und den anderen Spöttern des Erfurter Kreises auf dem besten Fuße stand, die dafür seine incomparabilis gravitas und sanctimonia vitae ehrten. Erst durch den engen Verkehr mit Luther wurde das anders. Jetzt wurde auch Spalatin auf ein wirkliches Studium der heiligen Schrift geführt, in die er sich mit emsigem Fleiße vertiefte. Seine Briefe an Luther sind uns fast sämtlich verloren, aber aus Luthers Antworten können wir noch entnehmen, wie er sie studirte, wie er bald an diesem, bald an jenem Punkte haften blieb und nicht ruhte, bis er durch die Gelehrsamkeit des Wittenberger Freundes, dessen Worte er bald als Evangelium hinnahm, zur Klarheit gekommen war. Noch ehe der große Kampf begann, hatte er sich daran gewönt, in Luther seinen Gewissensrat, den Berater in allen Dingen zu sehen. Dadurch bestimmte sich sein Verhalten in der Folgezeit. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daſs, was hier nicht im einzelnen verfolgt werden kann, bei seiner einzigartigen Vertrauensstellung am kurfürstlichen Hofe das persönliche Verhältnis Spalatins zu Luther von der größten Tragweite für die ersten Jare der beginnenden Reformation war. Er war es, der den Kurfürsten dafür interessirte, der ihn über die Wittenberger Verhältnisse unterrichtete, Luthers Bücher vorlas, übersetzte, auf das Christliche ihnen hinwies, die Unchristlichkeit der Feinde Luthers wie das Lob aller Gebildeten ins rechte Licht setzte; er ist es sicherlich gewesen, der freilich unter stetem Einflusse Luthers den Kurfürsten nach und nach in jene Stellungnahme hinüberleitete, die es ihm möglich machte, bei aller Betonung der Unverletzlichkeit der kirchlichen Autorität doch seinen hochverehrten Professor als einen unrechtmäßig

verurteilten in seinen Schutz zu nehmen u. s. w. Die Aufgabe, vor der sich der friedfertige Beamte des friedliebendsten bedächtigsten Fürsten gestellt sah, war riesengroß. Und das Ungestüm des Freundes, dem das Leisetreten, das höfische Abwägen jeden Wortes, die so wol gemeinten Warnungen, die ihm Spalatin zukommen lassen musste, zuweilen unerträglich waren, machte ihm die Sache nicht leicht. Er war doch schon zu lange am Hofe, um sich nicht immer wider die Frage vorzulegen, die für Luther gar nicht existirte: was soll daraus werden? Er tat sein möglichstes, den Freund zu besänftigen, zurückzuhalten, ihn immer wider durch praktische Aufgaben, zu denen er die Anregung gab, vom Kampfe abzulenken. Dabei überschaute er doch, worüber Luther klagte, nur immer das Nächstliegende. Der innere Zusammenhang der von ihm über alles geschätzten Predigt des Evangeliums mit den Kämpfen, die Luther erwuchsen, war ihm noch im Jare 1520 nicht völlig aufgegangen. Die fromme, schüchterne Gelehrtennatur schreckte vor jeder ernsten Verwicklung zurück, wie sein Kurfürst. (Vgl. Th. Kolde, Martin Luther Gotha 1884, I, 243 ff.). Auf seinen Einfluss sind die kleinen Inkonsequenzen Luthers in den ersten Jaren, seine Erbietungen zum Frieden, wo kein Friede mehr möglich war und er selbst an keinen mehr glaubte, zurückzufüren. Fast jedesmal, wenn eine neue Streitschrift Luthers erscheinen sollte, geriet er in Sorge und warnte vor ihrer Herausgabe; hinterdrein, nachdem er sie gelesen, war er oft der Erste, der, hingerissen von Luthers geistesmächtigem Worte, ihren Ruhm nach außen verkündigte oder sie gar durch Übersetzungen weiteren Kreisen zugänglich machte.

Fast mit allen wichtigeren Ereignissen der Reformationszeit ist Spalatins Name verbunden. Im Jare 1518 begleitete er den Kurfürsten auf den Reichstag nach Augsburg und leitete dort die Verhandlungen mit Cajetan ein, wie er die Unterhandlungen mit Miltiz vermittelte. Ebenso finden wir ihn in des Kurfürsten Begleitung auf der Reise zur Kaiserwal und zur Krönung Karls V., wie auf dem Reichstage zu Worms. Wärend Luthers Aufenthalt auf der Wartburg besorgte er dessen Korrespondenz und Verkehr mit den Wittenbergern. War seine Stellung zwischen Luther und dem Kurfürsten schon wärend der Jare 1517 bis 1521 eine schwierige gewesen, so noch mehr, als man in Wittenberg wirklich mit Reformen anfing, und Luther, wärend Spalatin noch immer für seinen Kurfürsten nach neuen Reliquien suchen lassen musste, stürmisch die Aufhebung des Wittenberger Stifts mit seinem Reliquien- und Ceremoniendienst zu fordern anfing und die Stiftsherren schließlich anging, selbst gegen den Willen des Fürsten das öffentliche Ärgernis aus dem Wege zu räumen (vergl. Th. Kolde, Friedrich der Weise, Erlangen 1881, S. 33 ff.). Indessen gelang es ihm wol, nach und nach den Fürsten zu evangelischer Anschauung und Lebensfürung auch in dieser Beziehung herüberzufüren, und wie sehr Spalatin selbst endlich im Jare 1525 überzeugt war, dass nunmehr mit der Reformation Ernst gemacht werden müsste, ergibt sein letztes Schreiben an Friedrich den Weisen vom 1. Mai 1525, in dem er den Kurfürsten unter Verweisung auf die Schrift, die dies der Obrigkeit zur Pflicht mache, auffordert, allenthalben in seinen Landen die abgöttischen und gotteslästerlichen Gottesdienste abzutun (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 69), und wenige Monate später übermittelte er in einem Schreiben an Kurfürst Johann vom 1. Okt. 1525 den folgenschweren Wunsch Luthers: „das E. C. G. aller Pfarren güter in Jren furstentumben zu sich nemen, vnd die pfarrer prediger Caplan und dergleichen Kirchen diener douon bestellenn.“ (Ebenda S. 70 f.)

Auch nach dem Tode Friedrichs des Weisen, dem er bis in die letzten Stunden tröstend zur Seite stand, und der seinem treuen Diener in seinem Testamente ein sehr bedeutendes Legat verschrieben hatte, blieb Spalatin im Hofdienste, doch trat insofern eine große Veränderung in seinem Leben ein, als er fortan seinen ständigen Wonsitz in Altenburg nehmen durfte, was ihm um so lieber sein mochte, als er schon das Jar vorher um mancherlei Mißhelligkeiten willen, die vielleicht mit den Wittenberger Vorkommnissen zusammenhingen, den Hofdienst verlassen wollte, sodass Luther ihn nur schwer unter Hinweis auf den kranken Kurfürsten darin zu halten vermochte. In Altenburg sollte er nicht nur sein Kanonikat

wirklich ausüben, sondern auch die durch den Weggang des Wenceslaus Link erledigte Pfarrei bekleiden. Am 13. August 1525 hielt er daselbst seine Antrittspredigt. Da er schon früher, wenn auch vergeblich, seine Mitkanoniker mit ernsten Worten zur Reformation des Altenburger Stifts aufgefordert hatte und damit natürlich als erster Prediger der Stadt nicht aufhörte, so begreift es sich, daſs es jetzt zu schweren Konflikten kommen muſste, die dadurch verschärft wurden, daſs er am 19. November desselben Jares in die Ehe trat, und das Stift ihn darauf hin seiner Stelle und Pfründe für verlustig erklärte. Nur mit Hilfe der weltlichen Gewalt konnte er sich darin behaupten und nach und nach die Reformation in Stadt und Stift durchfüren.

Übrigens muſste er jeden Augenblick eines fürstlichen Rufes gewärtig sein. Schon 1526 hatte er den Kurfürsten Johann auf den Reichstag nach Speier zu begleiten. Ganz besonders nahmen ihn aber die Visitationen in Anspruch, so zuerst im Januar 1526 im Amte Borna (vgl. Burkhardt, Gesch. der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen, Leipzig 1879, S. 10), dann im Frühjar 1527 im Kurkreise, wo er nach Angabe seiner Selbstbiographie an Stelle des ursprünglich zum Visitator ansersehenen Hieronymus Schurff trat. Und gerade als Visitator bewärte sich sein durch den Hofdienst geschulter praktischer Sinn, sodaſs er immer wider dazu berufen wurde, so 1528 mit Musa und Starschedel für Meißen nnd Voigtland (vgl. Wagner, Georg Spalatin und die Reformation der Kirchen und Schulen in Altenburg S. 110 ff.), 1529 im Sommer für den thüringischen Saalkreis (Burkhardt 82 ff.) und so oftmals. Und so weit wir sehen, sind seine Berichte die ausfürlichsten und eingehendsten, und war die Mehrzal der Visitatoren geneigt, nur die rein kirchlichen und religiösen Verhältnisse in Betracht zu ziehen, so gebürt Spalatin das Verdienst, insonderheit auch für die Neugestaltung der äußeren, durch den Fortfall so vieler stiftungsmäßigen Einkommen überaus zerrütteten Parochialverhältnisse, in die seine Briefe einen reichen Einblick gewären, mit großer Unermüdlichkeit gewirkt zu haben, wobei er, zumal als die Stellung der Visitatoren in der Form von Superattendenten nach und nach eine ständige geworden war, mit vielen Widerwärtigkeiten zu kämpfen hatte.

Im Jare 1530 finden wir ihn auf dem Reichstage zu Augsburg tätig (ubi Spalatinus quamvis uxori abiens pollicitus non plus VII hebdomades abfuturum ad XVIII hebdomades abfuit, so schreibt er in seiner Autob.), später in Begleitung des Kurprinzen auf der Reise zur Wal König Ferdinands nach Köln, 1532 auf dem Tage zu Schweinfurt. Ebenso wurde er von Kurfürst Johann Friedrich zu allen wichtigen Statsaktionen zugezogen, so zu den Verhandlungen, die zu dem Frieden von Cadan im Jare 1534 fürten. Im Jare 1535 reiste er mit ihm zur Belehnung nach Wien, 1538 wurde er zu den Verhandlungen mit dem Kardinal Albrecht von Brandenburg über das Burggrafentum Magdeburg berufen u. s. w., ganz abgesehen davon, daſs er bei so wichtigen Beratungen wie über die Konzilsfrage auf dem Tage in Schmalkalden im Februar 1537 nicht fehlen durfte. Nachdem er schon im Jare 1537 das kleine Gebiet des Herzogs Heinrichs von Freiburg visitirt und reformirt hatte, ward ihm im Jare 1539 nach dem Tode des Herzogs Georg mit anderen der Auftrag zu teil, nunmehr in den albertinischen Ländern zu visitiren.

Auch mit der Universität Wittenberg hatte er sein Leben lang die engsten Beziehungen. Schon frühe, 1518, gehörte er zu den für die Universität angestellten Reformatoren und Visitatoren, in späteren Jaren scheint er allein die Aufgabe gehabt zu haben, järlich drei- bis viermal nach Wittenberg zu reisen und über die in Erfüllung ihrer Amtspflichten häufig sehr lässigen Wittenberger Herren an den Kurfürsten Bericht zu erstatten. Seine darauf bezüglichen Gutachten und Berichte mit ihren Angaben über die gehaltenen Vorlesungen, Gehaltsverhältnisse 2c., sowie Vorschlägen über Neubesetzung von Professuren bieten das reichste Material für die leider noch immer nicht geschriebene Geschichte der Universität Wittenberg. Die Sorge für die Wittenberger Universitätsbibliothek (die vielfach identisch mit der kurfürstlichen erscheint), hat er wol niemals, troß der

vielen Geschäfte, die zeitweilig auf ihm lasteten, ganz außer acht gelassen, und im Jare 1533 wurde ihm die spezielle Oberaufsicht über dieselbe von neuem übertragen *), und seiner Fürsorge ist es zu danken, dass so mancher Schatz aus den Klosterbibliotheken erhalten blieb. Mit den Wittenberger Freunden, speziell mit Luther, blieb er so in stetem Verkehr, und Luther blieb seine Zuflucht in allen schwierigen Gewissensfragen, die den im Alter immer ängstlicher werdenden Mann nur zu häufig quälten.

Seine Ehe mit Katharina Heidenreich oder Streubel, von der er noch in späteren Jaren mit Dank gegen Gott schreibt: unicam, talem eiusmodi, quam diceres ad ingenium Spalatini natam, factam, war eine sehr glückliche. Ihr entstammten zwei Töchter, um deren wie um seiner Frau Zukunft er sich in den letzten Jaren seines Lebens freilich allzusehr absorgte, was um so unverständlicher ist, als seine eigenen Aufzeichnungen ihn als einen für damalige Verhältnisse recht wolhabenden Mann erscheinen lassen. Es gab manches in seinem Amt als Pfarrer und Superintendent, was den alternden Mann, über dessen Reizbarkeit es zu mancherlei Streitigkeiten mit dem Altenburger Rate kam, den Lebensabend verbitterte, sodass Luther mehrfach schlichtend und versönend eintreten musste. Seine Stimmung wurde immer düsterer, schließlich (1544) verfiel er in Schwermut, wobei die Sorge über einen schweren Ehefall, den er nach der Meinung der Wittenberger nicht richtig entschieden hatte, mitgewirkt haben mochte. Mündlich und schriftlich suchte Luther zu trösten (vgl. de Wette IV, 639), ebenso Melanchthon (C. Ref. V, 481. 487). Der Kurfürst sandte ihm wolwollend seinen Leibarzt Ratzeberger. Aber die Kraft war gebrochen. Wärend er noch bis zuletzt tätig zu sein versuchte, besonders auch im Interesse der Gesamtausgabe von Luthers Werken (vgl. Th. Kolde, Analecta Lutherana, p. 397 sqq.), siechte er dahin. Am 16. Januar 1545 ist er im Glauben an seinen Erlöser gestorben. In der Bartholomäikirche in Altenburg hat man ihn beigesetzt.

Seine Schriftstellerei war eine quantitativ sehr bedeutende, ein beinahe vollständiges Verzeichnis seiner gedruckten Werke und Manuskripte — nicht weniges befindet sich noch ungedruckt auf der Bibliothek zu Gotha und im Archiv zu Weimar — hat Schlegel mitgeteilt in seinem Buche Historia vitae Theologi Politici Georgii Spalatini etc., Jenae 1693.

Mit Vorliebe hat er sich in Übersetzungen auch von Schriften Luthers und Erasmus' versucht und hat so zu deren Verbreitung beigetragen. Originell ist er doch nur in seinen zalreichen historischen Schriften, die sich insonderheit mit der Geschichte des sächsischen Hauses beschäftigen, wozu schon Friedrich der Weise die Anregung gegeben hatte; eine Besprechung derselben (die nicht hierher gehören würde) bei Ad. Seelheim, Georg Spalatin als sächs. Historiograph, Halle 1876. Sehr wertvoll sind darunter seine die Zeitgeschichte betreffenden Arbeiten, von denen manches, aber längst nicht alles für die Geschichtsforschung nutzbar gemacht worden ist, so sein Chronicon et Annales bei Mencken, Scriptores rerum germanicarum tom. II, seine leider verstümmelt abgedruckten deutschen Annalen herausgeg. von Cyprian 1718, dann sein Leben Friedrichs des Weisen in „Georg Spalatins histor. Nachlass und Briefen aus den Originalhandschriften, herausgegeben von Neudecker und Preller, Jena 1851, 8°" (einziger Band) und manche einzelne Schriftstücke, die Ereignisse, bei denen Spalatin selbst zugegen gewesen, behandeln, die man hier und da in Sammelwerken abgedruckt findet oder die noch des Abdruckes harren. Eine sehr wichtige Geschichtsquelle für die Gelehrten- und Lokalgeschichte der Reformationszeit bietet aber sein außerordentlich großer Briefwechsel (vergl. über seine Schreibseligkeit schon das Urteil Mutians: Non tam crebras frequens pluuia guttas habet quam multiuagas ad amicos litteras missittat Spalatinus. Nullus dies

*) MD. XXXIII Princeps illustrissimus Elector Saxoniae Dux Johannes Fridericus me denuo praefecit Bibliothecae in arce sua Wittenbergensi locupletandae. Eo enim anno coepit augere bibliothecam libris ut aliis et alibi, ita graecis et hebraeis apud Venetos emptis (Autobiographie).

est, imo ne hora quidem, qua non sexcentas nunc Lipsiam nunc Witteburgam nunc extrorsum nunc laeuorsum mittat. (Tentzel, Suppl. I, 84.) Fast auf allen Archiven Deutschlands finden sich Briefe von oder an ihn, die meisten auf dem Archiv zu Weimar (eine leider nicht sehr genaue Abschrift von vielen derselben von Neudecker auf der Bibliothek zu Gotha). Daſs dieselben in so großer Zal vorhanden sind, verdanken wir wol der Fürsorge des Kurfürsten Johann Friedrich, der Spalatins litterarischen Nachlaſs sogleich nach seinem Tode an sich nahm, aber auf Rechnung derselben Fürsorge werden wir auch die Vernichtung der Briefe Spalatins an Luther zu schreiben haben, die bis auf ganz wenige unbedeutende sämtlich verloren sind.

Jedoch nicht in seinen Schriften oder in großen Taten ist Spalatins Bedeutung zu suchen, sondern darin, daſs er in großer Zeit auf einen verantwortungsvollen Platz berufen, nicht one manche Selbstverleugnung sich Größerem dienstbar gemacht hat, und es liegt etwas Wares darin, wenn ein römischer Schmäher Spalatins, Wolfgang Agricola, ihm später (1580) die Behauptung unterschob: „Wenn ich nicht gewesen wäre, nimmermehr wäre es mit Luther und seiner Lehre so weit gekommen“, eine Äußerung, die freilich bei einem Manne von der Bescheidenheit Spalatins undenkbar ist.

Eine Biographie Spalatins gibt es noch nicht; da er überall hinter anderen zurücktritt, fragt es sich, ob sie, aus dem Rahmen der Reformationsgeschichte losgelöst, überhaupt möglich wäre. Die Durchforschung seines Briefwechsels wäre dazu erste Bedingung. Im 7. Bande von „Leben der Altväter der luther. Kirche, herausgegeben von M. Meurer (Leipzig und Dresden 1863“), hat E. Engelhard Spalatins Leben in der diesem Sammelwerke eigenen Weise erzält. Die mehrfach herangezogene kurze Autobiographie, eine chronikalische Zusammenstellung der wichtigsten Vorkommnisse seines Lebens, findet sich abschriftlich in der Neudeckerschen Sammlung auf der Bibliothek zu Gotha. **Theodor Kolde.**

Spalding, Johann Joachim, protestantischer Theolog und Kanzelredner des 18. Jarhunderts, geb. 1. November 1714 zu Triebsees in Schwedisch-Pommern, † 22. Mai 1804 in Berlin. — Seine Familie stammte aus Schottland, von wo sein Urgroßvater 1625 nach Mecklenburg eingewandert war. Sein Vater, Johann Georg S., war Rektor an der Schule, später Prediger in Triebsees, seine Mutter die Tochter eines Predigers Joachim Lehment. Den ersten Unterricht empfing er von seinem Vater. „Obgleich“, sagt er selbst, „die erste Einpflanzung der Gottesfurcht und des Christentums bei mir nicht von allem Knechtischen frei war, so drückten sich doch die Empfindungen von Gott und dem Gewissen schon frühe sehr stark in mein Herz, und ihnen habe ich es neben der beistehenden und bewarenden Gnade des Herrn zu danken, daſs keine herrschende Ruchlosigkeit bei mir hat statthaben können.“ In diesem Selbstbekenntnis haben wir den Schlüssel zu dem ganzen langen Leben des Mannes, das offen und klar vor uns liegt, one heftige Stürme, wenn auch nicht one vorübergehende Anfechtungen und Kämpfe. Mit einem älteren Bruder besuchte er die Schule zu Stralsund, seit 1731 die Universität Rostock. Hier war es damals mit dem theologischen wie philosophischen Studium mangelhaft bestellt: die Philosophie wurde aristotelisch-scholastisch, die Theologie gedächtnismäßig nach J. Fr. Königs theologia positiva acroamatica, das homiletische Studium in unfruchtbarer Weise betrieben; Wolfische Philosophie, Unionismus und Pietismus waren die Richtungen, gegen welche gekämpft und vor denen gewarnt wurde. Dennoch regten sich in Spalding schon jetzt Zweifel gegen die herrschende Orthodoxie: „der socinianische Lehrbegriff dünkte ihm nicht unwarscheinlich“. Noch nicht 19 Jare alt, muſste er eine Informatorstelle bei einem Landedelmann annehmen, die er aber bald wider verließ. Er zog sich in das väterliche Haus zurück und machte mit den Schriften von Chr. Wolf, Bilfinger, Canz nähere Bekanntschaft: hier fand er soviel Licht und Überzeugung, wie fast nirgends. Eine zweite Informatorstelle, die er 1734 in Greifswalde annahm, brachte ihn in Verbindung mit dortigen Professoren, besonders mit M. Ahlwardt († 1791), der eben seine philo-

sophischen Vorlesungen eröffnet hatte. Er fing an, am Wolfianismus irre zu werden; da ihm aber die Rüdigerschen Grundsätze, nach denen A. docirte, zu künstlich und verwickelt schienen, kehrte er doch bald wider zur alten Fane zurück. Die folgenden Jare (1735 ff.) verbrachte er teils zu Hause als Hilfsprediger seines Vaters, teils auf dem Lande als Hauslehrer in mehreren adeligen Familien, beschäftigte sich auch nebenher mit litterarischen Arbeiten (bigae quaestionum metaphysicarum 1736), mit Journallektüre, Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen, Beiträgen für verschiedene Zeitschriften 2c. In Halle, wohin er sich 1745 als Begleiter eines jungen Herrn von Wolfradt begab, schloss er sich besonders an den Wolfianer J. S. Baumgarten (R.-E. II, 159) an; in Berlin, wo er 1745—46 eine zeitlang die Geschäfte eines Gesandtschaftssekretärs bei dem schwedischen Gesandten Herrn von Rudenschöld versah und nahe daran war, die Theologie mit einer diplomatischen Karriere zu vertauschen, lernte er den Hof- und Domprediger A. F. W. Sack (s. d. Artikel Bd. XIII, 203 ff.) kennen, der ihm sein Vertrauen schenkte und durch seinen Ernst und Milde einen woltätigen Einfluss auf ihn übte. Aber auch zu den Dichtern Gleim und Chr. E. v. Kleist trat er um jene Zeit in freundschaftliche Beziehungen (vgl. Spaldings Briefe an Gleim, Frankfurt und Leipzig 1771, 8°). Nachdem er 1747 in seine Heimat zurückgekehrt war, um seinen kranken Vater zu pflegen und im Predigtamt zu unterstützen, fasste er in den Nächten, die er an dessen Krankenbette zubrachte, den Entschluss, im Gegensatz gegen den damals von Berlin aus sich verbreitenden Materialismus, insbesondere gegen La Mettries Schrift l'homme machine (1748), seine „Gedanken über die Bestimmung des Menschen" aufzusetzen. Die Schrift erschien zu Greifswalde 1748, erlebte rasch hintereinander neue Auflagen (1749. 1751. 1754 2c.; 13. Aufl. mit Zusätzen vermehrt 1794), wurde 1750 von Formey, 1752 von Pfeffel, 1776 noch einmal von der Königin Elisabetha Christine von Preußen, der Gemalin Friedrichs II., ins Französische, 1765 von J. M. Heinze (u. d. T. Soliloquium h. e. quo consilio genitus sit homo deliberatio, mit einer lat. Dedikation Spaldings an die Königin von Schweden) ins Lateinische übersetzt. Die kleine Schrift hat Spaldings schriftstellerischen Ruhm begründet (vgl. die Inhaltsangabe bei Sack a. a. O.). Er selbst will in dem Beifall, den sie in Deutschland wie im Auslande fand, nur einen Beweis davon erkennen, „wieviel Gewalt eine gewisse Einfalt und Warheit der Gesinnungen und des Ausdruckes noch immer auf die Gemüter der Menschen hat; denn one Zweifel würden Unzälige ebensogut schreiben und noch mehr Lob verdienen können, wenn sie nicht mit Aufopferung dieser ihnen vielleicht zu geringen Eigenschaft gekünstelt und scharfsinnig sein wollten". Damit hat Spalding selbst das richtige Wort über sein schriftstellerisches Verdienst gesprochen. Es bestand darin, in einer Zeit, die mit der kirchlichen Orthodoxie bereits gebrochen hatte, die allgemeinen sittlichen Warheiten dem Verständnis der Gebildeten nahe gelegt zu haben, mit Verzicht freilich auf tiefere philosoph. oder theol. Begründung. In dieser Popularisirung der Philosophie waren die Engländer vorangegangen, nach deren Muster Spalding sich bildete und von denen er einige Schriften übersetzte (z. B. Shaftesburys Sittenlehre 1745, desselben Untersuchung über die Tugend 1747, Fosters Betrachtungen über die natürliche Religion 1751—53). — Nachdem indessen sein Vater gestorben, erhielt Spalding 1749 nach Ablehnung verschiedener Anträge das Pastorat zu Lassahn in Pommern, das er „mit aller Treue seines Herzens zu füren" bemüht war. Freilich gelang es ihm nicht, „in dem Maße, wie er es wünschte, der Gemeinde zu Erlangung christlicher Erkenntnisse und Gesinnungen nützlich zu sein": die Verschiedenheit seines neologischen Standpunktes von dem noch ganz orthodoxen seiner Zuhörer, die an die alte „Kanzelsprache" gewönt waren, machte ihn anfangs befangen und hinderte ihn, „in dem vertrauten Ton des Umganges" zu reden, den er für den zuträglichsten hielt. Dennoch erhielt er vielfältige Beweise der Liebe, des Vertrauens und der Anerkennung selbst von Leuten aus der unteren Volksklasse, und das freute ihn mehr als aller gelehrte Ruhm (so der Dank einer alten Frau, „dass sie aus seinen Predigten so gut vernehmen könnte, wie es mit dem Christentum recht sein müsste"). Sein Amt gewärte ihm Muße

zu litterarischen Arbeiten und zu einer regen Korrespondenz mit seinen Berliner Freunden. Er wandte sich auch jetzt besonders der englischen, deistischen und antideistischen Litteratur zu. So übersetzte er eine anonyme Schrift aus dem Anfang des 18. Jarhunderts: The principles of Deism fairly states 1754—55, mit einem Anhang von „drei Briefen, den Streit über Religion betreffend", die später auch in französischer Übersetzung in Braunschweig erschienen; 1756 folgte eine Übersetzung von Butlers Analogy unter dem Titel „Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem Laufe der Natur". — Von Lassahn wurde Spalding 1757 als erster Prediger und Präpositus nach Barth berufen. Seine Amtstätigkeit fiel in die Zeit des siebenjärigen Kriegs, von dem auch das schwedische Vorpommern 1757—62 heimgesucht wurde. Die besonders von Mecklenburg aus sich verbreitende pietistische Richtung, welche nach Art der Halleschen Schule auf den „Bußkampf" abzielte, veranlasste ihn, seine „Gedanken über den Wert der Gefüle im Christentum" zu Papier zu bringen. Diese Schrift, die zuerst 1761 erschien und bald nacheinander mehrere beträchtlich erweiterte Auflagen erlebte (1764. 1769. 1775. 1784), hatte die Absicht, die waren religiösen Gefüle von den falschen und erkünstelten zu scheiden; der Maßstab, den er dabei anlegt, ist wesentlich der moralische: nicht Gefülserregungen verlangt das Christentum, sondern nur „das Bewusstsein richtiger Gesinnungen, die sich in einem guten Verhalten gegen Gott und Menschen tätig beweisen". Der Religionsbegriff Spaldings ist der einseitig moralische der Aufklärungszeit: „Religion haben", sagt er in einer späteren Schrift, heißt: „in dem geglaubten Weltbeherrscher die höchste Tugend verehren, ihr nachstreben und sich zuversichtlich ihres Urbildes freuen". — In welch hoher Achtung Spalding schon damals auch im Auslande stand, zeigt der Besuch, den er im Mai 1763 von drei Schweizer Jünglingen, Johann Kaspar Lavater, Heinrich Füßli und Felix Heß erhielt, welche auf J. G. Sulzers Rat die Reise zu ihm unternahmen, um drei Vierteljare seines näheren Umgangs zu genießen (vergl. R.-E. VIII, 495; über die Motive der Reise s. die Lebensbeschreibungen Lavaters und Allg. D. Biogr. Bd. XVIII, S. 784). So verschieden auch Lavater und Spalding ihrem ganzen Wesen nach waren, besonders in Betreff der Wertschätzung der religiösen Gefüle, so blieben sie doch von dieser Zeit an Freunde, die einander hochschätzten, da sie sich Eins wussten in dem Streben, ihr Zeitalter durch Hinweisung auf die höchsten Güter von dem Versinken in Gemeinheit zu bewaren. Am 1. März 1764 traten die Jünglinge nach schwerem Abschiede von ihrem väterlichen Freunde die Rückreise nach der Schweiz an. Noch in demselben Jare aber verließ auch Spalding seine pommersche Heimat, um nach Ablehnung mehrerer anderer Berufungen einem Rufe nach Berlin zu folgen als Propst, erster Pastor an der Nikolai- und Marienkirche und königl. preußischer Oberkonsistorialrat. Mit großer Schüchternheit trat er seine neue Stelle an. Seine Predigten fanden bald vielen Beifall, besonders bei Gebildeten, auch bei Hofe, insbesondere der Königin, deren Beichtvater er war, wärend freilich der König den „Pfaffen" Spalding ebenso wenig als den „Juden" Mendelssohn in die Berliner Akademie aufnehmen wollte. Mehr als zwanzig Jare lang war sein Ruhm als Kanzelredner ein ungeteilter; auch Goethe hörte ihn bei seinem Besuch in Berlin am 17. Mai 1778. Gedruckt sind von ihm viele einzelne Predigten und Gelegenheitsreden, z. B. über das Glück des häuslichen Lebens, von der Einigkeit in der Religion, von der Demütigung vor Gott, von dem was erbaulich ist, von dem herrschenden Verderben in der Welt, Gedächtnispredigten auf König Friedrich II., auf die Prinzessin von Preußen, auf Bruhn, Süßmilch u. s. w., sowie mehrere Predigtsammlungen, z. B. Berlin 1763; 2. A. 1768; 3. A. 1775; Neue Predigten, 2 Thle., Berlin 1768. 1784; Festpredigten 1792; Predigten bei außerordentlichen Fällen gehalten, Frankfurt 1775; vergl. die Charakteristik derselben nebst Auszügen bei Sack, Geschichte der Predigt S. 73 ff. Unter den Arbeiten des Oberkonsistoriums, bei denen sich Spalding beteiligte, sind zu nennen der 1765 herausgekommene neue Anhang zu dem Porstschen Gesangbuch: Lieder für den öffentlichen Gottesdienst, an dessen Redaktion jedoch sein Kollege

Dieterich den meisten Anteil hatte; ferner die Visitation und Neuorganisation des Berliner und Kölnischen Gymnasiums, dessen Direktor dann seit 1766 Büsching wurde; Beratungen über nützliche Einrichtung der theologischen Kollegien auf den Universitäten, wobei Spalding besonders auf Vorlesungen über Apologetik und theologische Encyklopädie drang; 1769 nahm er in speziellem Auftrag des Königs teil an den Verhandlungen über die Ehescheidungssache des damaligen Prinzen von Preußen, 1770 ff. an Beratungen über Änderungen des Gottesdienstes, die aber nur teilweise zur Ausfürung kamen. Seit 1766 stand ihm Büsching, seit 1768 W. A. Teller, dessen Berufung aus Helmstädt Spalding besonders betrieben hatte, als Kollegen im Oberkonsistorium zur Seite; aber auch mit dem reformirten Hofprediger A. F. W. Sack trat er in kollegiale, freundschaftliche und zuletzt verwandtschaftliche Verbindung, indem Sacks Son Fr. S. G. Sack, damals Prediger in Magdeburg, 1770 mit Spaldings einziger Tochter Johanna sich verheiratete. In demselben Jare lernte Spalding auf einer amtlichen Reise nach Magdeburg den Abt Jerusalem, J. S. Semler und einige andere gleichgesinnte Männer kennen — bei einer Zusammenkunft, die man im Publikum als eine förmliche Verschwörung der Aufklärungstheologen zur Abschaffung des kirchlichen Lehrbegriffs auffaßte. — Auf seine bisherigen Schriften ließ er 1772 diejenige folgen, die ihm durch ihren Titel sowol als durch ihren Inhalt die meisten Anfechtungen zugezogen hat: „Über die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung", zuerst Berlin 1772 anonym erschienen, dann mit des Verfassers Namen 1773, zuletzt in erweiterter Gestalt 1791. Weit entfernt, das christliche Predigtamt herabsetzen zu wollen, zeigt er vielmehr, wie wichtig und notwendig dasselbe sei und dass es darum mit der äußersten Sorgfalt verwaltet werden müsse; das eigentliche Geschäft des Predigers aber setzt er darein, dass durch den Unterricht in der Religion die Menschen teils beruhigt, teils gebessert und so in die Verfassung gesetzt werden, die zum Glückseligwerden nötig ist; daher verwirft er alle dogmatischen und verlangt ausschließlich moralische Predigten 2c. Diese Schrift, besonders die darin geforderte „gänzliche Weglassung theoretischer Religionslehren, d. h. insbesondere der Trinitäts-, Versönungs-, Rechtfertigungslehre aus der Predigt" rief scharfe Entgegnungen von verschiedenen Seiten hervor, z. B. von Oemler in Jena, Döderlein in Altorf, Ernesti in Leipzig, besonders aber von Herder, damals in Bückeburg (vgl. R.-E. Bd. V, 793), in seinen 1774 zu Leipzig erschienenen „funfzehn Provinzialblättern" (der Abdruck in Herders Sämmtlichen Werken, Tübingen 1808, Bd. X, 293 ff., gibt die Schrift nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt und hat gerade die polemischen Stellen, wodurch sich verschiedene Gelehrte beleidigt glaubten, weggelassen, s. die Vorrede des Herausgebers J. G. Müller S. VI ff.). Der sarkastische Ton, dessen sich Herder bediente, befremdete und schmerzte Spalding umsomehr, als sich Herder 1767 in den Fragmenten über die deutsche Litteratur sehr anerkennend über Spaldings Predigtweise ausgesprochen, auch ihm seine Schrift selbst mit einem überaus höflichen Brief übersandt hatte. Beide Schriften sind charakteristisch für die Theologie jener Zeit und die Forderungen, die man damals an den geistlichen Stand stellte: wärend Spalding diesen nur vom Zeitstandpunkte der „Nutzbarkeit" aus betrachtet und die Geistlichen zu bloßen „Depositären der öffentlichen Moral" macht, faßt Herder das Predigtamt als Amt Gottes, als Botschaft an Christi Statt, vergleichbar dem Beruf der Patriarchen, Priester, Propheten und Apostel. Der Konflikt wurde verschärft durch die unberufene Einmischung eines Dritten (warscheinlich Tellers). Später haben beide Männer sich miteinander zu verständigen gesucht: Herder milderte das Scharfe seiner Urteile in einem Briefwechsel mit Spalding (s. Sack in den Stud. und Krit. 1843, S. 90 ff.), und mit Recht macht Spaldings Son (Lebensbeschr. S. 94 ff.) darauf aufmerksam, wie sehr beide bei aller Verschiedenheit ihrer Organisation und Denkart doch in vielen Punkten sich berürten, daher sie auch viele gemeinsame Verehrer haben.

Das Streben Spaldings und anderer seiner Zeitgenossen, das Christentum der Zeitbildung möglichst gerecht zu machen, hatte seinen Grund in dem aufrichtigen Verlangen, es zu schützen gegen die Angriffe des frivolen Unglaubens, der

von England und Frankreich her zur Zeit Friedrichs II. auch über Deutschland sich verbreitet hatte. Man wollte das Wesentliche retten, indem man das vermeintlich Unwesentliche preisgab; man glaubte „das Christentum mit dem Zeitgeist zu versönen, indem man die Moral- und Vernunftreligion als die Hauptsache in demselben hervorhob, one seine positiven Lehren ausdrücklich zu bestreiten“. Um der absprechenden Freigeisterei und der von dieser zu befürchtenden Verderbung der Moralität entgegen zu treten, schien es vor allem nötig, über das Wesen der Religion sich zu verständigen, und zwar mit Vermeidung aller theologischen Schulpolemik. Dies fürte Sp. zur Abfassung seiner „Vertrauten Briefe, die Religion betreffend“, welche 1784 anonym in Breslau erschienen; eine zweite, von 5 auf 9 Briefe vermehrte Auflage folgte 1785, eine dritte mit dem Namen des Verfassers und mit einer Zugabe an Abt Jerusalem 1788; sie enthalten „eine schön geschriebene Unterhaltung mit einem Freunde über und wider die damalige Freigeisterei“ und sind auch kulturhistorisch interessant als ein anschauliches Bild von der damals in den höheren Ständen herrschenden Frivolität und religiösen Gleichgültigkeit. — Unterdessen war König Friedrich II. 1786 gestorben. Bald nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. trat in den kirchlichen Verhältnissen Preußens eine verhängnisvolle Wendung ein durch das Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788 (s. hierüber Sack, Verhandlungen über das Religionsedikt in der Zeitschrift für histor. Theologie, 1859, S. 17 ff.; und ebendas. 1862, S. 412 ff.). Auch Spaldings Wirksamkeit wurde davon aufs nächste berürt. Er beteiligte sich mit seinen Kollegen, den geistlichen Oberkonsistorialräten Büsching, Teller, Dieterich, Sack bei einer Eingabe an den König, in welcher sie diesem ihre Bedenken und Besorgnisse wegen des Edikts anzeigen: sie fürchten davon Gefar für die evangelische Freiheit, für das theologische Studium, für die Gewissensfreiheit der Prediger und Gemeinden, Verbreitung von Heuchelei, Erbitterung der Gemüter, Friedensstörung zwischen den beiden evangelischen Kirchen; sie reichen Vorschläge ein zu einer beruhigenden Deklaration des Edikts rc., werden aber mit allen ihren Anträgen schroff zurückgewiesen. Spalding selbst befürchtete nach dem strengen Ton des Edikts eine verketzerungssüchtige Beobachtung seiner Predigten und „wollte sich nicht gern der Gefar aussetzen, noch in seinem Alter vor ein schikanisirendes Inquisitionsgericht gezogen zu werden“. Er suchte um seine Entlassung vom Predigtamt nach und erhielt sie: am 25. Sept. 1788 hielt er seine bewegliche Abschiedspredigt, die gedruckt ist. Er zog sich von nun an ganz in das Leben der Familie zurück, dankte für das, was er in seinem langen Leben Gutes aus Gottes Hand empfangen hatte und in seinem ungewönlich hohen und glücklichen Alter noch immer empfing. Davon legt seine in Form eines Tagebuchs gefürte Selbstbiographie (herausgegeben Berlin 1804 von seinem Sone Georg Ludwig Spalding, Prof. am Berlinischen Gymnasium zum Grauen Kloster, vgl. Sack, Geschichte der Predigt S. 67; Schleiermachers Briefe Bd. IV, S. 609 ff.) das schönste Zeugnis ab; sie bildet die Hauptquelle für seine Lebensgeschichte. Spaldings letzte Schrift, die er im Drucke herausgab, ist: Religion, eine Angelegenheit des Menschen (erst anonym 1797, dann 1798 und mit Zusätzen vermehrt 1799) — gleichsam ein Testament des 82jährigen Greises, für ein solches Alter merkwürdig klar und kräftig gehalten, aber an sich schwächer und den Bedürfnissen der Zeit nicht mehr genügend, wie sich besonders zeigt bei Vergleichung dieser letzten Schrift Spaldings mit den fast gleichzeitig erschienenen, eine neue Geistesperiode ankündigenden Reden über die Religion seines jungen Berliner Kollegen und Hausfreundes Schleiermacher (vergl. über dessen Verhältnis zu dem Sack-Spaldingschen Kreis Schleiermachers Briefe I, 166; Dilthey, Leben Schleiermachers, I, 197 f.). Der von den angesehensten Männern seiner Zeit hochverehrte Greis, der sich zwar längst von aller Geselligkeit zurückgezogen hatte, zu dem aber ein zalreicher Familien- und Freundeskreis als zu seinem geistigen Mittelpunkt in patriarchalischer Pietät und Eintracht aufblickte, starb in einem Alter von fast 90 Jaren den 22. Mai 1804. Eine wolwollende Weisheit und aufrichtige Frömmigkeit, verbunden mit dem Bestreben, derselben einen möglichst klaren, einfachen, auch Andere überzeugenden Ausdruck zu geben, und

ein hoher, aber milder sittlicher Ernst, fern von künstlicher Feierlichkeit und gezierter geistlicher Würde war die Seele seines Lebens. „Wir wollen gut sein, dann werden wir es gewiss unter Gottes Fügungen gut haben“ — das war die Losung seines Lebens. „Auch seine Abweichungen von herkömmlichen Lehrmeinungen“ — sagt sein Son in den Anmerkungen zu seines Vaters Lebensbeschreibung S. 172 —, „weshalb er bald mit Beifall, bald in Verdammungsform zu den Aufklärern ist gezält worden, war nichts anderes als ein Zug seiner aufrichtigen Frömmigkeit, jener sein ganzes Wesen durchdringenden Redlichkeit, die durchaus Ernst macht aus dem, was sie unternimmt. Die Periode, in der Spalding öffentlich lehrte, bedurfte gerade eines Mannes in diesem Geist und Herzen. Um ihn zu hören, drängte sich jedesmal eine große Anzal in allen Ständen, von der verschiedensten Denk- und Gemütsart herzu; nicht durch die Gewalt hinreißender Redekünste, sondern durch die ruhig wirkende Kraft der Warheit zog er jedes nicht verwilderte Gemüt an. So war er durch Lehre und Leben ein fester Damm gegen die gewaltig strömende Flut eines irreligiösen, egoistischen Geistes, und gewiss war eine Woltat der Vorsehung darin zu erkennen, dass Spalding gerade in dieser Zeit und in Berlin eine so lange Reihe von Jaren hindurch gelehrt und gelebt hat. — Auch als er schon zurückgezogen war in die Stille des häuslichen Lebens, tat sein Anblick allen wol, die sich ihm näherten. Man konnte ihn nicht sehen, one in der Überzeugung gestärkt zu werden, dass der Gute auch der Ehrwürdigste und Glückseligste sei; man konnte ihn nicht verlassen, one in irgend einem Stücke besser geworden zu sein“.

Spalding war kein großer Theolog oder Philosoph, kein schaffender Geist, keine poetische oder spekulative Natur, aber auch kein Aufklärer, kein Rationalist oder Deist; aber er war ein Popularphilosoph und Populartheolog, der die göttliche Lehre des Christentums zum Zweck der Herzenserfarung und Willensbewegung dem gesunden Verstand, dem Gefül und Willen nahe zu bringen wusste, und so, wie man ihn genannt hat, der „Erbauer seiner Zeitgenossen“ geworden ist. „Seine Einwirkungen auf das Zeitalter sind“ — wie Schleiermacher treffend bemerkt — „eigentlich Rückwirkungen: Selbstbildung war immer sein nächster Zweck; was das Zeitalter anregte, prüfte er nach seinen Grundsätzen, um zur Klarheit darüber zu gelangen, und das war die Veranlassung seiner Schriften. Eben daraus erklärt sich auch der ungemeine Beifall, den seine Schriften sich erwarben durch die gefällige nnd reine Darstellung, und sein unleugbar sehr vorteilhafter Einfluss auf die Bildung unserer Sprache, besonders zur populären, sittlichen und religiösen Mitteilung. One sich einen Zweig der Gelehrsamkeit zu seinem Eigentum gewält zu haben und one als Künstler vor seinen Zeitgenossen auftreten zu wollen, wurde er einer der gebildetsten und gerne gelesensten Schriftsteller durch seinen Charakter, indem der rege Sinn für Harmonie und die innere Klarheit seines Wesens auch in seine Sprache sich ergoss“.

Quellen und Litteratur: Außer der schon genannten Autobiographie (Halle 1804, 8°) vgl. Schlichtegroll, Nekrolog 1806 (Leben Spaldings und seiner dritten Gattin geb. Lieberkühn); Schröckh, K.-Geschichte seit der Reformation, VIII, 138 ff.; Hirsching, histor.-litt. Handbuch, XII, 1, S. 298 ff.; K. G. Sack, Spalding als Schriftsteller in den theolog. Studien und Krit. 1864. IV; Ders., Geschichte der Predigt 1866, S. 73 ff.; Hagenbach, Vorlesungen über Kirchengeschichte, VI, 342 ff.; Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, III, 93 ff.; Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie S. 699 f.; Petrich, Pommersche Lebensbilder, Hamburg 1880, I; v. Zezschwitz, Praktische Theologie in Zöcklers Handbuch, III, 369 ff.; Rothe, Geschichte der Predigt S. 431 ff.

(Hagenbach †) Wagenmann.

Spangenberg, August Gottlieb, Mag. der Philosophie und Bischof der evg. Brüderkirche, wurde, einer altadeligen Familie entstammend, am 14. Juli 1704 geboren als der Jüngste unter den 5 Sönen Georg Spangenbergs, welcher als

Hofprediger zu Klettenberg, Inspektor der Grafschaft Hohenstein und designirter Consistorialrat für Hannover im Oktober 1713 verstarb. Der im 10. Jare verwaiste Knabe bezog 1714 das Pädagogium zu Ilefeld und 1722 die Universität zu Jena, um Jura zu studiren. Die äußerlich dürftige Lage, in welcher Spangenberg bis zu dem zuletzt genannten Zeitpunkt sich befunden hatte, wurde dadurch in Etwas gehoben, dass Buddeus ihn in sein Haus aufnahm, und von anderer Seite her ungesucht ein Stipendium für ihn beschafft wurde. Die religiöse Entwickelung des Jünglings verlief unter bedeutenden Schwankungen. Der allmählich in ihm reifenden Sündenerkenntis fehlte das notwendige Gegenstück, die Einsicht in die Gnadenoffenbarung Gottes in Christo. Bußfertige Zerknirschung wechselte mit erhebenden Heilserfarungen im Gebetsverkehr mit Christus. Das Bestreben, die mangelnde innere Ruhe in der Einsamkeit und in der Ausübung guter Werke zu finden, erwies sich als fruchtlos. Auch die Beschäftigung mit Joh. Gerhards Meditationen und mit den Schriften verschiedener Mystiker gewährte nicht den gesuchten inneren Frieden. Der Gedanke einer notwendigen Enthaltung von der öffentlichen Abendmalsfeier tauchte damals in Spangenberg auf und wurde durch den Verkehr mit änlich gesinnten Frommen in der Stadt genärt. Spangenberg musste sich aber bald überzeugen, dass dieser Verkehr ihn zu falscher Selbstbespiegelung und religiöser Heuchelei anleitete. Wie unzälige seiner Zeitgenossen unterlag er den Einwirkungen eines separatistischen Pietismus, aber das unterschied ihn von vielen, dass er das Haltlose und das Sittlich-Gefärliche dieser inneren Stimmung empfand und nach Gegenwirkung verlangte. Einst hörte er bei Buddeus als Hospitant die Bemerkung: Wer Theolog werden wolle, müsse sich auf Leiden um Christi willen gefasst machen; wer sich dazu nicht entschließen könne, möge davon bleiben. Diese Äußerung wurde für Spangenberg insofern höchst bedeutsam, als sie ihn veranlasste, das juristische Studium mit dem der Theologie zu vertauschen. Er hörte von nun an Buddeus regelmäßig und ging auf ein ernstliches Studium der h. Schrift und des lutherischen Katechismus ein, an Beiden seine innere Stellung prüfend. Schon jetzt wurden zwei Grundsätze, welchen er in seinem späteren Leben stets gefolgt ist, für seine theologische Denkweise constitutiv. Kinder Gottes, glaubt er, seien in allen Kirchen zu statuiren, und die eine Kirche Jesu Christi sei nicht in einer Teilkirche zu suchen, sondern überall da, wo Gläubige in der Christus- und Brudergemeinschaft stehen. Spangenbergs Stellung der kirchlichen Theorie und Praxis gegenüber blieb fortdauernd eine kritische; er verzichtete sogar völlig auf die Teilnahme am kirchlichen Abendmal. Dagegen trat er einem anfänglich von Buddeus angeregten christlichem Studentenverein bei, dessen Mitgliedern es hauptsächlich um die Bußerfarung zu tun war, „dabei man eine Angst über seine Sünden fülen müsse.“ Als Vereinsmitglied beteiligte er sich lebhaft an den Freischulen in den Vorstädten Jenas, und, nachdem er 1726 den Magistergrad erlangt hatte, begann er öffentlich zu lehren, one dass ihm jedoch aus dieser Tätigkeit innerliche Kräftigung erwachsen wäre. Der reichlich gespendete Beifall machte ihn ängstlich, und die denkende Verarbeitung der Lehrstoffe wirkte einseitig ermattend. Schließlich gab Spangenberg die Verbindung mit jenem Verein wider auf. Dagegen wurde er im Herbst 1727 mit einigen Abgesandten der mährischen Emigrantenkolonie zu Herrnhut bekannt. Er staunte damals über die Glaubenseinfalt jener Männer. Unmittelbar darauf entstand Spangenbergs Verbindung mit Zinzendorf; sie wurde jedoch erst im Juli 1728 für ihn bedeutsam. Die Anwesenheit Zinzendorfs in Jena veranlasste ihn nämlich dazu, jenem Studentenverein wider beizutreten, welcher von nun an eine dauernde Freundschaftsbeziehung zu Herrnhut unterhielt. Man beschloss — allerdings gegen Zinzendorfs Rat — ein förmliches „Collegium pastorale practicum“ zum Zweck freiwilliger Armen- und Krankenpflege zu errichten, dessen Präsidium Buddeus übernehmen sollte. Spangenberg entwarf die Statuten. Da Buddeus den Vorsitz nicht übernahm, riet Zinzendorf, man solle sich, wie früher, mit einer freien brüderlichen Verbindung „one menschlichen Schutz und Autorität“ begnügen. Dieser Versuch akademischer Gemeinschaftsbildung auf christlicher Grundlage fand

indessen ein frühzeitiges Ende, indem eine herzogliche Untersuchungskommission unter Leitung des Kirchenrats Cyprian aus Gotha denselben als „zinzendorfische Anstalt" charakterisirte und dadurch eine offizielle Auflösung des Vereins herbeifürte. Viele Mitglieder desselben hielten indessen gemeinsam die freundschaftlichen Beziehungen zu den Brüdern aufrecht, und Spangenberg namentlich befestigte sein Verhältnis zu ihnen durch mehrere Besuche, welche er (April 1730 und August 1732) in Herrnhut machte, sodass man ihn im März 1733 für die Neubesetzung des Oberältestenamts in Vorschlag brachte. Das Los entschied gegen ihn. Im Laufe der letzten Jare war die in Jena hochgeschätzte Lehrtätigkeit Spangenbergs in weiteren Kreisen bekannt geworden, durch ehrenvolle Anfragen schien sich der Weg zu noch einflussreicherer Wirksamkeit zu bahnen. Einerseits wünschte Zinzendorf den jungen Magister im Auftrag des Königs von Dänemark für eine reich dotirte theolog. Professor- und Hofpredigerstelle in Kopenhagen zu gewinnen — Spangenberg zog es vor, in Jena zu bleiben one Besoldung —, andererseits richtete Francke eine Privataufforderung „zur Gehülfenschaft am Waisenhause" in Halle an ihn. Die Korrespondenz beider Männer fürte schließlich zu der unter dem 18. März 1732 eingehenden offiziellen Anfrage, ob Spangenberg geneigt sei, als „Adjunkt der theolog. Fakultät und Aufseher des Schulwesens im Waisenhause zu Halle" einzutreten. Spangenberg kannte aus dem vorangegangenen Briefwechsel die streng abweisende Haltung Franckes gegenüber von allen separatistischen Erscheinungen, denen er sich doch innerlich verwandt fülte. Ferner war er davon überzeugt, dass man in Halle keine andere Auffassung des Christentums als die gegenwärtig dort herrschende dulden würde. Gegen Zinzendorf äußerte er: „Die Hallenser wollen keine anderen Bundesgenossen, als die nach ihrem System christianisiren." Durch die widerholten Aufforderungen Franckes und Baumgartens, sowie durch Zinzendorfs Rat bewogen, trat er jedoch Ende September 1732 in Halle ein. Die ersten Eindrücke waren offenbar ungünstige, denn im November schon äußert er sich in einer 4stündigen Unterredung mit Steinmetz dahin, man habe in Halle „die Spur verloren, Seelen zu gewinnen, zu erhalten und fortzufüren, und mache durch Tische, Stipendieen und Testimonieen den Leuten ein Compelle intrare." Steinmetz widersprach ihm nicht. Der entschiedene Beifall, welchen er als Prediger und Lehrer fand, vermochte nicht, seine vorwiegend kritische Stimmung zu ändern. So fand ihn Zinzendorf, als er noch in demselben Monat einen Reiseaufenthalt in Halle nahm. Man lasse, klagt ihm Spangenberg, das Wirtschaftliche zu sehr vorwalten, durch den Betstundenzwang bilde man Heuchler, man dringe mehr auf Enthaltung von Mitteldingen, als auf Reinheit des Herzens und lauteren Wandel. Gegen die Separatisten sei man unduldsam, und „affektire strenge Lehrreinheit." Wärend Spangenberg sich innerlich dem das Waisenhaus beherschenden Geist fremd fülte, gewann er ein lebhaftes Interesse an einem christlichen Bürgerverein, welcher sich in der Stadt gebildet hatte. Er begann an den Zusammenkünften desselben auf Einladung hin teilzunehmen. Als derselbe am zweiten Weihnachtstage 1732 eine gemeinschaftliche Abendmalzeit in der Form einer Agape abgehalten hatte, verbreitete sich in der Stadt das Gerücht, man habe ein Privatabendmal gefeiert. Spangenberg nahm daraus Veranlassung zu erkären, ein wares Abendmal sei allerdings nur dasjenige, welches „ein Häuflein Gläubiger unter sich genösse," und machte daraufhin den Versuch beim Pfarrer Martini in Glaucha, eine private Abendmalsfeier für den Verein zu erwirken. Bei dieser Gelegenheit scheint er zum ersten Mal gegen Zinzendorf, den er als Gegner alles Separatistenwesens sehr wol kannte, etwas von seinen Sonderneigungen geäußert zu haben. Zinzendorf erteilte ihm einen ernsten Verweis; man nehme auch in Herrnhut keinen Anstand, mit einem „vermischten Haufen" zum Abendmal zu gehen.

Am 30. Dezember 1732 wurde Francke von Spangenbergs Verhalten in Kenntnis gesetzt. Er vermied es, mit ihm persönlich zu verhandeln, sondern beschloss im Verein mit Freylinghausen, die Angelegenheit sofort den offiziellen Weg gehen zu lassen. Im Laufe des Januar 1733 hatte Spangenberg sich dreimal vor der Konferenz der Waisenhausdirektoren zu verantworten. Es handelte sich

um seinen Verkehr mit Separatisten und um seine Abendmalsauffassung. Zu einer klaren Entscheidung gelangte die Angelegenheit jedoch erst, nachdem bekannt geworden war, dass Spangenberg Brüder aus Herrnhut bei sich aufgenommen und wärend eines kurzen Besuchs in Ebersdorf das h. Abendmal gemeinschaftlich mit Zinzendorf gefeiert hatte. Daraufhin stellte man in Halle die Frage, ob ihm die öffentliche Predigttätigkeit noch fernerhin zu gestatten sei. Durch diese Wendung kam die ganze Angelegenheit vor den Richterstul der Fakultät, welche auf drei Konventen mit Spangenberg verhandelte. Zu den früher aufgestellten Anklagepunkten kam nun noch ein dritter hinzu, das Verhältnis des Mannes zu Zinzendorf und Herrnhut betreffend. Außerdem erhob man jetzt persönliche Beschuldigungen, welche unter andern den Vorwurf der „Singularität im Predigen" und der „affektirten Demut gegen gemeine Leute" enthielten. Spangenberg gegenredete wenig. Bezüglich des Abendmals fixirte er seinen jetzt in Etwas gemilderten Standpunkt dahin: „ein Gläubiger könne mit einer ungläubigen Menge das Abendmal mit Nutzen halten, dass er es aber müsse, wenn er in seinem Gemüt Widerspruch darüber hat, habe in der Schrift nicht Grund." Man stellte schließlich dem Angeklagten die Alternative: entweder solle er vor Gott Abbitte tun, sich unter die Vorgesetzten beugen und sich von Zinzendorf lossagen, oder man werde, falls er nicht vorzöge, Halle „in der Stille" zu verlassen, die Angelegenheit in einem Fakultätsbericht dem König zur Entscheidung vorlegen. In der Tat wurde ein von Francke verfasster Bericht am 27. Februar von der Fakultät acceptirt und nebst einem Gesuch um Spangenbergs Entlassung am 7. März an den König abgesandt.

Auf Grund einer am 2. April eingegangenen königlichen Kabinetsordre vom 31. März erfolgte am 8. April Nachmittags die militärische Ausweisung Spangenbergs aus Halle. Der Vertriebene empfand diesen Vorgang im Grunde als einen Akt der Befreiung; er hat zu keiner Zeit seines Lebens herb über denselben geurteilt.

Entscheidend wurde der Vorgang für das gegenseitige Verhältnis von Halle und Herrnhut. Dasselbe gestaltete sich in der Weise, dass zu dem sachlichen Gegensatz persönliche Feindseligkeit hinzutrat, welche auf lange hinaus den Annäherungsversuchen der Brüder nicht gewichen ist. Zinzendorf mochte das voraussehen. Sobald Spangenberg im Mai 1733 sich der Gemeine zu Herrnhut angeschlossen hatte, versuchte er es, dem neugewonnen Mitarbeiter eine öffentliche Erklärung abzunötigen, des Inhalts, dass nicht die Hallenser, sondern er, der Vertriebene, allein die Schuld des Zerfalls trage. Andernfalls, meinte Zinzendorf, könne die Wirksamkeit der dortigen Fakultät leicht gefärdet werden. Der Gemeinrat von Herrnhut durchkreuzte indessen diese Zumutung und erließ seinerseits eine auf den Vorgang bezügliche Erklärung, in welcher auf jede öffentliche Verteidigung Spangenbergs Verzicht geleistet wird, damit dem Reiche Christi kein Nachteil erwachse. Spangenberg hat wol absichtlich diese Erklärung in seinem Leben Zinzendorfs S. 797 abdrucken lassen. Nach 50järigem Dienst unter den Brüdern beurteilte der greise Bischof (1784) seinen Eintritt in ihre Gemeinschaft mit folgenden Worten: „Ich bekenne vor Gott, dass ich die Gemeinschaft mit den Brüdern für das Mittel halte, wodurch Jesus Christus mich bei der Warheit und dem rechtschaffenen Wesen erhalten hat, bis auf den heutigen Tag." Spangenbergs Entwickelung bietet einen deutlichen Hinweis darauf, dass die von Zinzendorf angeregte „brüderische" Bewegung mit der separatistisch-pietistischen Zeitströmung, sowie mit der spezifisch Hallischen Auffassung des Christentums nicht in Eins zusammengeworfen werden darf. Beide Erscheinungen verlaufen trotz aller gegenseitigen Beziehungspunkte zunächst völlig divergent. Spangenberg gelangte zur Ausgestaltung des ihm eigentümlichen christlich-evangelischen Charakters erst dann, nachdem er jener zwiefachen Art der Christentumspflege vollständig den Rücken gewandt und im Verkehr mit den Brüder neue Grundlagen für sein Glauben und Handeln gewonnen hatte. Die Lage der mährischen Brüder war 1733 eine unsichere. Wie die Schwenkfelder in der Lausitz schon ein Ausweisungsbefehl getroffen hatte, so konnte auch sie leicht ein änliches Schicksal ereilen. Da es Zinzendorf

darauf ankam, die Reste der „mährischen Kirche" zu retten und sie zugleich für den Dienst im Reich Gottes fruchtbar zu machen, faſste er den Plan, die Kolonisationspolitik der europäischen Seemächte zu benutzen, um den Schwenkfeldern sowol wie den mährischen Brüdern durch erneute Auswanderung ihren Fortbestand zu ermöglichen. Zugleich sollte dadurch den letzteren die Ausübung ihres inneren Berufs zur Missionsarbeit ermöglicht und gesichert werden. So erwuchs die Notwendigkeit, den Brüdern in Holland, England und Dänemark Eingang zu verschaffen, durch Vertragsabschlüsse ihre Kolonisation zu regeln, dieselbe an Ort und Stelle einzuleiten und durchzufüren. Damit ist die Aufgabe gezeichnet, welche Spangenberg in der ersten Hälfte seiner 60 Dienstjare innerhalb der Brüdergemeine zu erfüllen hatte. In Holland (1734), England (1735) und Dänemark (1735) erlangte er Freiheitsbriefe zur Anlegung von Brüderkolonieen in Suriname, in St. Georgien (Nordamerika) und auf St. Crux. Die Gründung und Leitung der amerikanischen Kolonie (1735) am Savannahfluſs übernahm er selbst, den Stand des Universitätstheologen mit dem des Farmers vertauschend. Im folgenden Jar 1736 fürte ihn sein Beruf auf den abgelegenen Hof eines Schwenkfelders in Pennsylvanien. Von hier aus suchte er Fülung mit den zalreichen hie und da im Urwalde angesessenen größeren und kleineren Separatistenvereinen und betrat als Missionär die angrenzenden Jagdgebiete der Indianer. Durch den Einfluſs einer noch unberürten Natur und zwangloser gesellschaftlicher Verhältnisse, da jeder sein „Meinungssystem" ungestört aufbauen konnte, wurde die Stimmung des Mannes freier und froher. Anderseits vertiefte und milderte sich sein Urteil in kirchlichen Dingen durch den neugewonnenen Einblick in die religiösen Bedürfnisse des Heidentums und in das Wesen jener kirchlichen Sonderbündler, das, one festgeordnetes Predigtamt und Sakrament, in seinen Konsequenzen zur Verwilderung fürte. Spangenberg empfahl Zinzendorf dringend, diesem Arbeitsgebiet seine Kraft zu widmen. Nachdem er 1736 die St. Thomasmisson im Auftrag des Bischofs Nitschmann amtlich visitirt und sodann einen längeren Aufenthalt in Deutschland genommen hatte, betrat er im Herbst 1741 den Boden Englands. Ein doppelter Zweck sollte hier erreicht werden. Es galt die begonnene Missionsarbeit finanziell zu sichern und im Lande selbst dem zunehmenden Freidenkertum durch Verkündigung des persönlichen Christusglaubens auf der Grundlage freier Gemeinschaftsbildung entgegen zu wirken. In der angegebenen Richtung handelte Spangenberg, indem er (1741) die „Societät zur Förderung des Evangelii unter den Heiden" gründete und (1742) den Brüdern durch einen vom Erzbischof Potter v. Canterbury erlangten Freibrief selbständigen Gottesdienst in London und anderen Orten ermöglichte. Wärend eines kurzen Aufenthaltes in Deutschland (1744) erhielt Spangenberg den Auftrag, als Bischof die Oberleitung des Brüdertums in Pennsylvanien zu übernehmen. Damit war sein zweiter Aufenthalt in Nordamerika eingeleitet. Er hatte die Fürung der durch Zinzendorfs Arbeit in Nordamerika (1742) entstandenen Gemeinen zu übernehmen, Reisepredigt und Seelsorge hie und da unter den Frommen im Lande zu üben und die begonnene Indianermission zu pflegen. Spangenberg unterzog sich diesen Aufgaben mit gewonter ruhiger Energie; sein Verhältnis zu Zinzendorf trübte sich aber in diesen Jaren. Jene Richtung einer mystischen Auffassung und Behandlung des Christentums, welcher der Fürer des Ganzen sich neuerdings angeschlossen hatte, teilte Spangenberg nicht. Vergeblich deutete er (1746) auf den inneren und äußeren Bankrott der Gemeinschaft hin, welcher zu drohen schien, wenn man das Leben des Christen in ein arbeitsloses, lediglich dem unbefangenen religiösen Genuſs dienendes Festspiel verwandelte. Es war eine Folge des gespannten Verhältnisses beider Männer, wenn Spangenberg von dem als Visitator in Nordamerika erscheinenden Joh. v. Watteville zur Niederlegung seines Amtes veranlaſst wurde. Er war damals „auf dem Sprunge, aus der Gemeine zu gehen." Er blieb aber und nahm nach seiner Rückkehr nach Europa an den eingehenden synodalen Beratungen teil, welche Zinzendorf damals mit seinen Mitarbeitern veranstaltete. Eine ganz neue Berufsaufgabe wurde ihm hier angedeutet, die des „Unitätstheologen," der zunächst den zallosen, teilweise berechtigten

Angriffen von orthodoxer und pietistischer Seite als „theolog. Apologet" Zinzendorfs entgegentreten sollte. Indem Spangenberg unter den obwaltenden Verhältnissen auf diese Gedanken einging, offenbarte er seine rein auf das Sachliche gerichtete, in hohem Grade opferfähige Natur in unverkennbarer Weise. Zugleich liegt aber auch von Seiten Zinzendorfs ein Vertrauensbeweis vor, aus welchem sich ergibt, daſs jene Männer befähigt waren, trotz der tiefgreifendsten Differenzen die Einheit der Grundüberzeugung in geschlossener Reihe zu betätigen. Auf dieser Tatsache beruhte die Möglichkeit einer Fortdauer der damals innerlich und äußerlich schwer bedrohten Unität.

Ehe indessen Spangenberg sich dauernd den heimischen Aufgaben widmete, veranlaſste ihn sein Beruf zu einem dritten Aufenthalt in Nordamerika (1751—1762), welcher hauptsächlich von Bedeutung wurde durch die vortrefflichen Maßregeln, die er ergriff, um das Brüderwerk im englisch-französischen Kriege gegen den Ansturm der aufständischen Indianer zu schützen. Ferner vermittelte er auf einer Reise nach Nord-Carolina (1759—1760), wärend welcher er 14 Wochen hindurch die winterlichen Schrecken der Wildnis zu ertragen hatte, den Ankauf des später „Wachau" genannten Landstrichs zu Kolonisations- und Missionszwecken. Bald nach Zinzendorfs Tode (1760) begann für Spangenberg die zweite Hälfte (1762—1792) seines Amtslebens, welche dem deutschen Brüdertum in der Heimat galt. Im Laufe seiner bisherigen Tätigkeit war er zu dem Manne herangereift, der sich befähigt zeigte, an leitender Stelle die Konsolidirung des Brüdertums in praktischer und theoretischer Hinsicht zu vermitteln. Noch 1733 in Kopenhagen hielt er an der separatistischen Forderung der Privatkommunion fest; doch andererseits konnte er auf der Reise dahin einem pietistischen Edelmanne bezeugen, daſs es Christi Sinn nicht sei, „die Leute auf der Folter zu halten." In ihm selbst war der Unfriede gewichen. Unter den zallosen Gefaren seines Berufslebens bewarte er eine ruhige Heiterkeit, deren Antrieb in einer vollaufgeschlossenen Erkenntnis der Liebe Gottes lag. „Es fällt kein Haar von meinem Haupte," erklärte er angesichts eines gewaltigen Seesturmes, dem das Schiff zu erliegen schien (1737), „one meines Vaters Willen, und was er meinetwegen für gut findet, es sei zum Leben oder zum Tode, das ist unverbesserlich gut." Der Grund dieses Vertrauens lag in dem unbedingten Glaubensanschluſs an den „Heiland," in welchem die Liebe Gottes allein sich offenbart hat. „Das ist mir sonnenklar, daſs nirgend eine ware und bleibende Ruhe zu finden ist, als in den Wunden Jesu. Wenn wir darin unsere Gnadenwal erblicken, dürfen wir froh sein." (Sp. 1740). Das religiöse Leben des Mannes verlief von nun an one wesentliche Schwankungen als ein stets vorhandenes freudiges Vertrauen zu der in Christo offenbaren Vaterliebe Gottes, das von einer ebenso stetig vorhandenen ernsten Bußstimmung begleitet wird. Die Form, in welcher die Bewegungen dieses Lebens sich äußern, ist diejenige des persönlichen Gebetsverkehrs mit Christus dem Heilande, der für Spangenberg so gut wie für Zinzendorf als der alleinige Träger aller göttlichen Heilsgüter und als Haupt der Gemeinde noch jetzt für den Gläubigen innerhalb derselben die Bedeutung des alleinigen Mittlers aller Heilserfarung hat. Daſs auch diese Glaubensweise befähigt ist, ein christliches Lebenswerk voll auszugestalten und den heiligen Adel der christlichen Persönlichkeit zu vollkommener Reife heranzubilden, erweist die warhaft bischöfliche Erscheinung Spangenbergs, welcher nach dem allgemeinen Urteil der Zeitgenossen ein klassisches Gepräge eigen war. Darauf beruht der tiefgehende, ebenso beruhigende wie aufbauende Einfluſs des Mannes auf seine Glaubensgenossen. Mild im Ausdruck, aber in der Weise sachlicher Energie mit beharrlichem Ernste und fast nie versagender Tatkraft, Besonnenheit und Klugheit mit kindlich-frohem Sinne verbindend, handelte er unentwegt im Interesse des Herrn, dem er sich als Jüngling zum Dienst gestellt hatte. Als Spangenberg jetzt (1762) endgültig in den von mannigfaltigen, vielfach einander widersprechenden Tendenzen beherrschten Kreis der leitenden Männer zu Herrnhut eintrat, ebnete sich bald nicht am wenigsten durch seinen persönlichen Einfluſs die Bahn, auf welcher die Unität zum Aufbau einer geordneten Verfassung gelangte. Spangenbergs Aufgabe

war eine dreifache. Als Mitglied und zumeist Vorsitzender hatte er auf 5 Synoden an der Herstellung dauernder Verfassungsverhältnisse mitzuarbeiten. Als Mitglied der Unitätsdirektion, welcher er bis an sein Lebensende angehörte, verlieh er in erster Linie dieser Behörde den ihr damals eigentümlichen Charakter. Einerseits bemüht, das eigentümliche Wesen der Unität zu erhalten und zu gestalten, unterhielt sie andererseits umfangreiche Beziehungen zur evangelischen Kirche. Mit 9 deutschen Universitäten stand sie in Korrespondenz. Als Kirchenvisitator gewann er Einfluss auf sämmtliche Lokalgemeinen; in besonderer Weise gilt das von den in der Lausitz gelegenen, in Bezug auf welche ihm zu mehreren Malen das Amt der Oberaufsicht übertragen wurde (1764, 1770 und 1775). Seine Visitationen haben nicht am wenigsten dazu gedient, die einzelnen Gemeinen in die Ordnungen der neugebildeten Verfassung einzuleiten, eine Aufgabe, die unter den vielfach trüben Verhältnissen jener Zeit keineswegs leicht zu lösen war. Es galt „im Sande zu waten und wider den Strom zu schwimmen." Jetzt ergriff er auch mit vollem Bewusstsein die Aufgabe des Unitätstheologen. Wie oben bemerkt, trat ihm dieselbe schon 1749 nahe. Seine erste Arbeit liegt in der synodaliter approbirten Schrift: M. A. G. Spangenbergs Deklaration über die zeither gegen uns ausgegangenen Beschuldigungen ꝛc., Leipzig und Görlitz 1751, vor. In demselben Verlag wurde ziemlich gleichzeitig veröffentlicht: M. A. G. Spangenbergs Darlegung richtiger Antworten auf mehr als 300 Beschuldigungen gegen den Ordinarium fratrum, 1751. Als Resultat der gesprächsweisen Verhandlungen über die streitigen Punkte auf der Synode von 1750 erschien: M. A. Spangenbergs apologetische Schlussschrift ꝛc., 2 Teile, Leipzig und Görlitz 1752. Diese Schriften, das Resultat einer äußerst mühsamen und vielfach unerquicklichen Arbeit, haben bei ihrem Erscheinen wenig sichtbare Wirkung gehabt, sind aber behufs Kenntnis der Theologie Zinzendorfs von dauerndem Wert. Auf Veranlassung der Synode von 1764 begann Spangenberg ein Leben Zinzendorfs zu schreiben. Erst der zweite bedeutend verkürzte Entwurf desselben wurde offiziell anerkannt, vor seiner Veröffentlichung indessen abermals stark gesichtet. Der schließlich gewonnene Auszug liegt vor in dem 1772—1775 erschienenen Werke: Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn v. Zinzendorf ꝛc., 8 Teile. Bei mangelndem Eingehen auf die innere Entwickelung Zinzendorfs und seines Werkes bleibt die Arbeit durch geschichtliche Treue und Vollständigkeit wertvoll. Am 17. Februar 1777 wurde Spangenberg die Abfassung einer Idea fidei fratrum aufgetragen. „Nie," sagt er, „ist mir ein wichtigerer Auftrag geworden." Der Druck des vollendeten Werkes: Idea fidei fratrum oder kurzer Begriff der christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen dargelegt von A. G. Spangenberg, Barby 1779, wurde im Sommer des angegebenen Jares beendet. Die Theologen der Unität verlangten in jener Zeit der allmählich fortschreitenden Konsolidirung ihrer Verfassung lebhaft nach friedlicher Anerkennung von Seiten der evangelischen Kirche Deutschlands. Einige wollten einfach mit Übergehung der Zinzendorfschen Errungenschaften zur kirchlichen Othodoxie zurück und fanden ihren Stützpunkt hie und da in den Gemeinen, welche mehr als gut schien, den Sinn für die Pilgerschaft zu Land und See und für das kindlich-frohe Festspiel der Νηπιοι in den „Dörfern des Herrn" mit dem für bürgerliche Sesshaftigkeit und Erwerbstätigkeit vertauscht hatten. Die hergebrachte landesübliche Kirchlichkeit erschien ihnen anziehender als die Frömmigkeit Zinzendorfs, welche jedenfalls in erster Instanz eine lebendige persönliche Beziehung zu Christus verlangte. Spangenberg konnte jener Richtung um so weniger folgen, als ihm mit der rationalistischen Wendung, welche die theologische Entwickelung nahm, eine „Versuchungsstunde des evangelischen Christentums" anzubrechen schien. Wie Zinzendorf ein prinzipieller Gegner des Standpunktes der „natürlichen Religion," hält er im direkten Gegensatz gegen die rationalistische Grundanschauung, ebenso aber auch abweichend von der othodoxen kirchlichen Dogmatik an dem von Zinzendorf aufgestellten theologischen Grundsatz fest, dass innerhalb des Christentums Gott lediglich in Jesu Christo zu erkennen sei, dass daher Christus und der ihn umgebende Lebenskreis, in welchem und an welchem er seine Persönlichkeit un-

mittelbar auswirkte, den allein gültigen Ausgangspunkt einer christlichen Glaubenslehre bilde. Die Spangenbergs eigene Auffassung der Sache (s. z. B. §. 85) nicht ganz korrekt ausdrückende Formel lautet: „Die Lehre Jesu Christi und seiner Jünger," wie sie in der Schrift enthalten ist (s. §. 18. 20). Das alte Testament kommt insoweit in Betracht, als es von Christo zeugt (§. 23). Philosophische Spekulation wird abgewiesen (§. 84). Die starken Gefülsmomente der brüderischen Frömmigkeit kommen in bescheidener Weise doch erkennbar zum Ausdruck. Eine methodische Verarbeitung der Grundgedanken fehlt dem Buche; es verfolgt nicht eigentlich wissenschaftliche Zwecke. Indessen dürfte Spangenberg in schlichter Weise den Weg gewiesen haben, auf welchem die evangelische Theologie in dem Zeitalter des „Allgemein-Vernünftigen" ihre geschichtlich gegebene Eigenart sich bewaren konnte. Die Schrift wurde fast in alle europäischen Sprachen übersetzt, und fand in Deutschland, abgesehen von der Allgemeinen deutschen Bibliothek, eine günstige Aufnahme in den urteilsfähigen Kreisen. Für die Lehrweise innerhalb der Unität wurde sie vielfach mustergültig. Nachdem Spangenberg noch als 85järiger Greis der Synode von 1789 präsidirt hatte, starb er am 18. September 1792 zu Berthelsdorf. Obwol zweimal vermählt, hinterließ er keine Nachkommen.

Litteratur: Außer den allgemeinen Werken über Brüdergeschichte (s. Art. Zinzendorf) ist zu vergleichen: Spangenbergs eigenhändiger Lebenslauf in Henkes Archiv für die neueste Kirchengeschichte 2, III, 429 ff.; Leben Spangenbergs von Jeremias Risler, Barby 1794; Artikel: Spangenberg in Ottos Lexikon der oberlausitzischen Schriftsteller, III, 306; Daselbst findet sich ein vollständiges Verzeichniß der Schriften Spangenbergs, sowie seiner Lieder; Ledderhose, Das Leben Spangenbergs, Heidelbberg; Winter 1846, Pipers Evangelisches Jahrbuch für 1855 enthält S. 197 ff. eine biograph. Skizze Sps. von C. J. Nitzsch; Landau, Geschichte der Familie von Trefurt rc., sowie Geschichte der noch blühenden Familie von Spangenberg, Cassel 1862 S. 98 ff.; Spangenbergs Correspondenz mit seinem Bruder Georg Freiherrn von Spangenberg findet sich bei Moser, patriotisches Archiv für Deutschland, VII, 302 ff.; Über Spangenbergs Beziehungen zu J. G. Rosenmüller vgl. Dolz, Dr. J. G. Rosenmüllers Leben und Wirken, Leipzig 1816 S. 158 ff.; Über Spangenbergs Beziehungen zu Reinhard, Basedow, Salzmann und Zacharias Becker vgl. die Zeitschrift „Der Brüder-Bote" 1872, 1. 9. 5b. 241; 1874, 1. 10; 1876, 12. 309. **Bernhard Becker.**

Spangenberg, Johann und Cyriakus, Vater und Son, lutherische Theologen, Prediger und Schriftsteller des Reformationszeitalters. — 1) Der Vater, Johann Sp., ist geboren den 30. März 1484 zu Hardegsen bei Göttingen, gest. 13. Juni 1550 zu Eisleben. Sein Vater, ein einfacher Handwerker, ließ ihm trotz seiner beschränkten Mittel eine tüchtige wissenschaftliche Ausbildung zu Teil werden auf den Schulen zu Göttingen und Eimbeck, wo er seinen Unterhalt durch Privatunterricht sich verdiente, aber auch Gelegenheit fand, die Musik und den Meistergesang zu erlernen. Nachdem er einige Zeit die Stiftsschule zu Gandersheim als Rektor geleitet, studirte er 1509 ff. Humaniora und Theologie zu Erfurt, wurde Magister, hielt Vorlesungen, wurde dann aber von dem Grafen Botho von Stolberg als Schulrektor nach der Stadt Stolberg am Harz berufen. Neben seinem Schulamt setzte er seine theologischen Studien fort, trat der lutherischen Lehre bei, wurde 1521 Archidiakonus und einer der eifrigsten Förderer der Reformation am Südharz, durch Wort und Schrift, durch evangelische Predigten und Lieder und durch seine rege Verbindung mit gleichgesinnten Freunden, für welche das Kloster Himmelpforten bei Nordhausen einen Vereinigungspunkt bildete. Einen noch bedeutenderen Wirkungskreis erhielt er seit 1524 in Nordhausen, wohin ihn der Rat auf Wunsch der Bürgerschaft als ersten evangelischen Prediger berief und wo er dann 20 Jare zur Durchfürung der Reformation, zur Verbesserung des Kirchen- und Schulwesens, insbesondere zur Errichtung und Leitung einer öffentlichen Gelehrtenschule ebenso eifrig als erfolgreich mitwirkte. Durch seine Predigten und Schriften, wie durch seinen muster-

haften, Ernst und Freundlichkeit glücklich verbindenden Charakter und Wandel, erwarb er sich solche Liebe und Achtung bei Nahen und Fernen, insbesondere auch bei den Wittenberger Reformatoren, die er 1543 bei einem Besuch in Wittenberg persönlich kennen lernte, dass es ihm an ehrenvollen Berufungen nicht fehlte. Seine Nordhauser Gemeinde hielt ihn fest. Als aber 1546 Luther in seinen letzten Lebenstagen den Grafen zu Mansfeld und der Gemeinde Eisleben zur Befestigung des eben zu Stande gebrachten Friedenswerks die Berufung des alten Spangenberg empfahl, fülte sich dieser verpflichtet, dem letzten Wunsche des Gottesmannes zu folgen. Nachdem er 1546 im März noch bei der Reformation des Klosters Walkenried mitgewirkt, zog er im Juni nach Eisleben, um hier die Stelle eines Predigers an der Andreaskirche und eines Superintendenten der Grafschaft Mansfeld zu übernehmen. Obwol schon 62 Jare alt, wirkte er in seinem mühe- und sorgenvollen Beruf mit frischem Eifer und unermüdlicher Treue, unterlag aber schon nach 4 Jaren den übermäßigen Anstrengungen; er starb, 66 Jare alt, tief betrauert von seiner Gemeinde, wie von seiner Familie, einer Witwe und 4 Sönen, Jonas, Konrad, Michael und Cyriakus, von denen Jonas der Medizin, die drei anderen der Theologie sich widmeten. Melanchthon ehrte sein Gedächtnis durch ein an die Gemeinden der Grafschaft Mansfeld gerichtetes Rundschreiben, worin er seine Vorzüge und Verdienste, seine Gelehrsamkeit, seine vielen Tugenden und besonders seine Anspruchslosigkeit rühmt und sie auffordert, für die Erhaltung seines Andenkens und seiner Schriften zu sorgen. — Seine Schriften zerfallen in 4 Klassen: Predigten, Kirchenlieder, Lehrschriften, Erbauungsschriften. Von seinen Predigten hat er selbst eine Sammlung herausgegeben in seiner 1542—44 erstmals erschienenen, von Luther und Melanchthon mit Vorreden versehenen Postille für junge und einfältige Christen, Theil I und II über die Sonntagsevangelien, III über die Festperikopen, IV über die Episteln. Der ersten, zu Magdeburg erschienenen Ausgabe, folgte schon 1545 eine zweite, 1553 eine dritte, dann zallose spätere Abdrücke 1562. 82. 97. 1606 ꝛc. in Nürnberg, Erfurt, Stade, Bremen, Marburg, Rinteln, Münden ꝛc., eine latein. Übersetzung 1544 in Frankfurt, eine plattdeutsche zu Magdeburg, Hamburg, Lüneburg — neben Luthers beiden Postillen wol das verbreitetste Predigtbuch des 16. Jarhunderts, ausgezeichnet durch Einfachheit, Volkstümlichkeit, reiche christliche Erfarung, durch häufige Anwendung der dialogischen Form oder katechetischen Predigtmethode (in Fragen und Antworten mit begleitender Exempelforderung) an die Schulpraxis erinnernd. — Um Kirchenlied und Kirchengesang hat sich Johann Spangenberg verdient gemacht teils durch eine Anweisung zum Singunterricht (Quaestiones musicae in usum scholae Northus. oder wie man die Jugend leichtlich und recht im Singen unterweisen soll, Wittenberg 1542), teils durch eine Sammlung von deutschen Kirchenliedern, die er für den Zweck des Gottesdienstes verfasst, gesammelt und herausgegeben hat, meist Übersetzungen oder Überarbeitungen lateinischer Hymnen. Sie finden sich in zwei Sammlungen: 1) Alte und neue geistliche Lieder und Lobgesänge von der Geburt Christi ꝛc., Erfurt 1543. 44, und 2) Cantiones ecclesiasticae oder Kirchengesänge deutsch, auf die Sonn- und Festtage durchs ganze Jar, Magdeburg 1545 u. ö. Nur wenige seiner Kirchenlieder freilich sind in den allgemeinen Kirchengebrauch übergegangen, noch wenigere haben sich darin erhalten. Außerdem aber hat er auch eine Anzal von geistlichen Liedern erklärt und erbaulich ausgelegt in der Schrift: Zwölf christliche Lobgesänge und Leisen, Wittenberg 1545, und ist damit der Vorläufer eines vielbearbeiteten Zweiges der hymnologischen Litteratur, der erbaulichen Liedererklärung geworden. — Zu den teils pädagogischen, teils theologischen Schul- und Lehrschriften Joh. Spangenbergs gehören: eine lateinische Erklärung des lutherischen Katechismus (Cat. Luth. per quaestiones explicatus), eine lat. Bearbeitung des Psalters (psalterium carmine elegiaco redditum), eine Anleitung zur Kirchenrechnung (computus ecclesiasticus 1546. 49. 54 u. ö.), eine Mnemonik (artificiosae memoriae libellus, 1526. 70. 88), Fragestücke zum sog. Trivium (erotemata trivii s. grammaticae, rhetoricae, dialecticae quaestiones 1541. 44. 45. 48 u. ö.), besonders aber sein kleines theologisches Lehrbuch u. d. T. Mar-

garita theologica, continens praecipuos locos doctrinae christianae per quaestiones breviter et ordine explicatos, omnibus pastoribus etc. summe utilis et necessaria, 1540. 67 u. öfter erschienen, mit einer Dedication an Herzog Philipp von Braunschweig-Grubenhagen, für dessen Landesgeistlichkeit das kleine, wesentlich an Melanchthon sich anschließende dogmatische Compendium geschrieben war. — Zu den asketischen oder Erbauungschriften Sp.'s, auf welche erst neuerdings Beck wider aufmerksam gemacht hat (Gesch. der ev. Erbauungsliteratur I, 98 ff.) gehören: eine Auslegung des 73. Psalms 1541, Epistel S. Bernhardts 1541, Savonarolas Auslegung des 51. und 80. Psalms, sein Ehebüchlein oder des ehelichen Standes Spiegel und Regel 1546, besonders aber sein „Neu Trostbüchlein für die Kranken und wie sich ein Mensch zum Sterben bereiten soll" und ein Traktat: Vom christlichen Ritter, mit was Feinden er kämpfen muß 1543. 51. 59. 63. 97 u. ö. — Hauptquelle für seine Lebensgeschichte sind neben seinen eigenen Schriften und Briefen ein lateinisches, von seinem Nachfolger in Eisleben, Hieronymus Menzel verfasstes Epicedion in memoriam Jo. Sp., Basel 1561, abgedruckt bei Kindervater, Nordhusa illustris, Wolfenbüttel 1715. Daraus sind auch die kurzen Lebensbeschreibungen geschöpft, welche M. Adam (Vitae theol. Germ. p. 98), Leuckfeld (Hist. Spangenb. 1712, 4⁰), Kindervater a. a. O., Förstemann (Mitth. zu einer Gesch. der Schule in Nordhausen), Klippel (Deutsche Lebensbilder, Bremen 1853, S. 1 ff.), Koch (Kirchenlied I, 372 ff.), Beste (Kanzelredner I, 140), Beck (Erbauungslitteratur I) von ihm gegeben haben, vgl. auch die Lebensskizze in der Allg. Ev. Luth. K.-Zeitung 1884, Nr. 13.

2) Johannes ältester (nach Leuckfeld jüngster?) Son war Cyriakus Spangenberg, geb. 17. Juni 1528 zu Nordhausen, gest. 10. Februar 1604 in Straßburg, bekannter noch als der Vater durch seine vielseitige und gründliche Gelehrsamkeit, durch seine litterarische Fruchtbarkeit wie durch seine wechselvollen, vielfach schweren Lebensschicksale. Unter der treuen und sorgfältigen Aufsicht seines Vaters wurde er mit seinen drei Brüdern zuerst durch Privatlehrer unterrichtet, dann der „wolangerichteten" Schule seiner Vaterstadt zur weiteren Ausbildung übergeben und machte hier, unter der Leitung des berühmten Schulrektors Basilius Faber (s. Bd. IV, 473) so rasche und glückliche Fortschritte in den alten Sprachen, der Rhetorik und Dialektik, wie in den „Fundamenten reiner christlicher Lehre", dass er nach kaum vollendetem 14. Lebensjar die Universität Wittenberg 1542 beziehen konnte, um hier Philosophie und Theologie zu studiren (vgl. Götze, Elogia praecocium eruditorum, Lübeck 1709). Durch seines Vaters Empfehlungen fand er sowol bei Luther und Melanchthon als bei den übrigen akademischen Lehrern freundliche Aufnahme und Förderung. Vier glückliche Jare verlebte er in Wittenberg und kehrte 1546 nach wolbestandener Prüfung als Magister in das elterliche Haus zurück. — Durch den Einfluss seines Vaters, der indessen (Juni 1546 s. oben) Pastor und Superintendent in Eisleben geworden war, erhielt C. trotz seiner Jugend sogleich eine Anstellung als Lehrer an der Schule zu Eisleben. In seinen Nebenstunden beschäftigte er sich eifrig mit dem Studium der deutschen Geschichte, wozu er zuerst durch seinen Vater, dann durch Melanchthons historische Vorlesungen die ersten Anregungen erhalten hatte, suchte sich aber auch in der Theologie weiter auszubilden, indem er ältere und neuere theologische Werke studirte und fleißig im Predigen sich übte. Nach dem Tode seines Vaters (gest. 13. Juni 1550 s. oben) erhielt er ein Pfarramt in Eisleben, wurde zwar 1552 wärend des interimistischen Streites und des magdeburgischen Krieges, weil er „für die hochbedrängten Christen in Magdeburg und für seinen Landesherren, den Grafen Albrecht zu Mansfeld, das gemeine Kirchengebet getan" (s. Hennebergische Chronik 486 ff.) seines Amtes entsetzt, aber bald darauf, „da es mit dem magdeburgischen Krieg viel einen anderen Ausgang genommen", wider angestellt und 1553 als Nachfolger Joh. Wigands zum Stadt- und Schlossprediger in Mansfeld und zum Generaldekan der Grafschaft ernannt. Wärend er mit voller Jugendkraft in diesem Amte segensreich wirkte, auch durch Herausgabe erbaulicher Schriften und Predigten seinen Ruhm weithin verbreitete, sah er sich durch seinen Eifer für die Reinheit der lutherischen Lehre in eine

Reihe von theologischen Streitigkeiten verwickelt, welche ihn anfangs nur zeitweilig beunruhigten, in der Folge aber sein Lebensglück völlig zerstörten.

Schon 1552 ff. nahm er lebhaften Teil am majoristischen Streit. Da nämlich der Wittenberger Philippist Georg Major 1552 als Superintendent nach Eisleben berufen war, weigerte sich die Mehrzal der mansfeldischen Prediger ihn anzuerkennen, weil er wegen seiner Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit im Verdacht katholisirender Verleugnung der evangelischen Rechtfertigungslehre stand. Graf Albrecht von Mansfeld wurde vermocht, Major aus seinem Lande zu verweisen und als seine Lehre doch noch einige Anhänger fand, wurde 1554 eine Synode zu Eisleben unter dem Vorsitz des Superintendenten E. Sarcerius gehalten, auf der die majoristische Lehre einstimmig verworfen wurde (s. Confessio et Sententia ministrorum in Comitatu Mansfeldensi, Eisleben 1565). Spangenberg beteiligte sich an dieser ebenso wie später 1556 an der gegen Justus Menius gehaltenen Eisenacher Synode, wo er mit den übrigen Geistlichen der Grafschaft Mansfeld dafür sich erklärte, abstractive oder in idea, ja auch in foro legis könne der Satz von der Notwendigkeit guter Werke allenfalls geduldet werden, nicht aber in foro justificationis et novae obedientiae (vgl. den Artikel „Majoristischer Streit" Bd. IX, 156 ff.).

Noch heftiger und gefärlicher für ihn wurde aber seit 1557 der synergistische Streit zwischen Flacius und Victorin Strigel und der daran seit 1560 sich anschließende flacianische Streit über die Substantialität der Erbsünde (s. RE. Bd. IV, 566). Spangenberg wie die Mehrzal der mansfeldischen Prediger im Einverständnis mit ihren Landesherren, den Grafen zu Mansfeld, hielten sich im wesentlichen zur flacianischen Lehre, die ihnen als die echt lutherische und schriftmäßige galt, und da auch von außen vorerst kein Angriff erfolgte, so war es eine Zeit ungetrübter Einigkeit und friedlichen Zusammenwirkens mit seinen Amtsbrüdern, deren sich Spangenberg in den Jaren 1560—66 erfreute. Geliebt und geachtet von seiner Gemeinde, frei von Narungssorgen, glücklich im Kreis seiner zalreichen Familie benutzte er mit unermüdlichem Fleiß die von Amtsgeschäften freie Zeit zur Ausarbeitung von theologischen und historischen Schriften, die seinen Namen auch über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus berühmt machten. Das kleine Mansfeld wurde ihm denn auch so lieb, dass er mehrere ehrenvolle Rufe, die von Nordhausen, Magdeburg 2c. an ihn ergingen, ablehnte. Nur auf kürzere Zeit war er zu Anfang Oktober 1566 einer Einladung nach Antwerpen gefolgt, wo das evangelische Gemeindewesen mit Erlaubnis des Prinzen Wilhelm von Oranien nach der Conf. Aug. geordnet werden sollte. In Verbindung mit Matthias Flacius, Martin Wolf, Joachim Hartmann, Hermann Hamelmann u. a. half Sp. dazu mit, die dortigen Gemeinden zu ordnen, eine lutherische Konfession und Kirchordnung für sie auszuarbeiten (s. Hamelmann, Tract. de responsionibus ad dicta patrum. praef. 1568; Leuckfeld, Hist. Spangenb. 27 ff., und bes. Preger, Flacius II, 288 ff.).

Bald nach Spangenbergs Rückkehr aber (Jan. 1567) erwachte auch im Mansfeldischen der verderbliche Streit über die Erbsünde aufs neue. Der Superintendent M. Hieronymus Menzel in Eisleben hatte bisher mit sämtlichen mansfeldischen Geistlichen der flacianischen Lehre zugestimmt und gab noch am 26. Juli 1571 auf einer von Herzog Johann Wilhelm veranstalteten Zusammenkunft zu Weimar zugleich mit Spangenberg und im Namen sämtlicher Prediger der Grafschaft die Erklärung, dass der Mensch, wie er von Vater und Mutter geboren, mit seiner ganzen Natur und wesentlichen Beschaffenheit nicht allein ein Sünder, sondern auch die Sünde selbst sei (vgl. Emmerling, de statu eccl. Mansfeld p. 86; Preger, Flacius II, 351). Wärend nun aber Spangenberg, von Antwerpen her mit Flacius näher befreundet, sich alle Mühe gab, den Streit zu beschwichtigen, so ließ sich dagegen der mit ihm bisher einverstandene Sup. Menzel von Eisleben besonders durch eine Schrift des Jenenser Professors D. Johann Wigand (Von der Erbsünde, Jena 1571), sowie durch einige weitere Schriften desselben Verfassers, in denen die flacianische Lehre aufs gröbste entstellt war, gegen Flacius einnehmen. Die Schriften Wigands wurden von Menzel gebilligt, von Spangen-

berg verworfen und nach ihren Fürern entzweiten sich nun auch die bisher einträchtigen Pfarrer der Grafschaft. Wigand beschuldigt die Anhänger des Flacius, namentlich auch Spangenberg, des Manichäismus. Spangenberg dagegen, der nichts anderes sein will als „ein alter unbeweglicher Diszipel Luthers“, weist den Vorwurf des Manichäismus aufs entschiedenste zurück, denn er mache ja den Teufel nicht zum Schöpfer der menschlichen Natur, sondern nur zum transformator einer guten Substanz in eine schlechte; vielmehr sei seine Lehre echt lutherisch, dagegen sei das Eisleben'sche Ministerium von der reinen lutherischen Lehre abgefallen (wofür er neben den Schriften Luthers insbesondere auch auf das bekannte Kirchenlied L. Spenglers sich beruft: Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen). Um die streitenden Parteien zu versönen, veranstalteten jetzt die Grafen Volrad und Ernst, welche beide gut lutherisch und den Ansichten Spangenbergs geneigt waren, ein Colloquium sämtlicher Geistlichen der Grafschaft zu Eisleben (14. bis 15. Juli 1572). Es endete resultatlos. Die Gärung wuchs, als im September 1572 Flacius selbst auf Schloss Mansfeld erschien, um in siegreicher Disputation, an der auch Spangenberg teilnahm, seinen Gegnern gegenüberzutreten. Spangenberg ließ die Akten des Colloquiums drucken. Der Streit aber wurde nicht bloß mit steigender Heftigkeit von den Kanzeln herab fortgefürt, sondern auch das Volk nahm an demselben den lebhaftesten Anteil und wurde durch eine Masse von Streitschriften immer mehr aufgeregt *). Graf Volrad ließ zu diesem Zweck sogar eine eigene Druckerei auf Schloss Mansfeld errichten, wo die Schriften Spangenbergs und seiner Freunde Irenäus, Sarcerius, Otto 2c. gedruckt wurden, wärend die Schriften Menzels und seiner Anhänger zu Eisleben erschienen. Das Volk trennte sich in „Occedenter und Substantianer“; auf den Straßen und in den Schenken kam es zum Handgemenge. Dem Spangenberg wurde schuldgegeben, er lehre: schwangere Weiber trügen lebendige Teufel; Jesus sei nicht wahrer Mensch 2c. — Sätze, die ihm nie eingefallen waren, und denen gegenüber er sich auf seine gedruckten Schriften berief. Als endlich der dogmatische Streit sogar im Schoß der gräflichen Familie ernstliche Zerwürfnisse hervorrief, indem die Grafen Volrad und Karl von Mansfeld es fortwärend mit den „Flacianern“ hielten und Spangenberg in Schutz nahmen, wärend die übrigen Grafen auf die Entlassung des letzteren drangen, so fanden endlich die beiden Lehensherren, der Kurfürst von Sachsen und der Erzbischof von Magdeburg sich bewogen, mit Gewalt durchzugreifen. Sie ließen im Jare 1575 Stadt und Schloss Mansfeld durch Bewaffnete besetzen, den Stadtrat verhaften und bedrohten die Flacianer mit der Strafe des Bannes, mit Gefängnis und unehrlichem Begräbnis. Spangenberg entfloh in den Kleidern einer Hebamme aus der Stadt und dem Lande. Nur schwer trennte er sich von der Heimat, in der er so viel glückliche Jare verlebt hatte. Er blieb daher, vom Grafen Volrad heimlich unterstützt, noch eine Zeit lang in Thüringen, hatte am 9. Sept. 1577 ein Colloquium mit dem Konkordienmann Jakob Andreä zu Sangerhausen und machte dasselbe durch den Druck bekannt (vgl. Hutter, Concordia

*) Dahin gehören von seiten Spangenbergs folgende: 1) Cyr. Spangenbergs Erklärungen von der Erbsünde, für die Einfältigen gestellt, auf vieler Christen Anhalten. Eisl. 1572. 4°. — 2) Apologia von der Erbsünde und gründl. Beweis, dass die Erbsünde nicht ein Accidens, sondern unsere verderbte Natur und Wesen sei. Ebendas. 1573. 4°. — 3) Kurzer Bericht für die Einfältigen von der Lehre der Erbsünde. — 4) Lange Historie von der Erbsünde. 1573. — 5) Büchlein von Mencelii Abfall und Widerruf. 1573. — 6) Erzälung aller Geschäfte, wie und worüber sich die Trennung im Manßfeldischen zugetragen, nebst Widerlegung des Eislebischen Buchs: Grund der Lehre 1574. — 7) Zwo Fragen an die christliche Kirche von der Erbsünde. 1574. — 8) Candidi Sylvestri Gegenbericht von der Erbsünde. Antwort auf die Land-Lügen. 1573. — 9) Neue Bekänntniß von der Erbsünde, nebst einem Erbieten. 1575. — 10) Ablehnung der falschen Auflage, als wäre Spangenberg abgefallen. 1574. — 11) Widerlegung des nichtigen Beweises der Eislebischen Praedicanten, daß die Manßfeldischen keine Manichäer seyen. 1574. — 12) Große Antwort und richtiger Bescheid auf der Eislebischen Theologen unzeitige Abfertigung, daraus alle Ursachen und Gründe, auch vielfältig verlaufene Händel des itzigen Streits von der Erbsünde zu vernehmen. 1577.

concors 575; Hartmann, Hist. concil. IV, 649). Statt aber dadurch seine Lage zu verbessern, bewirkte er vielmehr, dass sein bisheriger Beschützer, Graf Volrad, nun auch aus seinem Lande vertrieben wurde. Beide begaben sich nach Straßburg, wo der Graf 1578 starb. Spangenberg wurde von zwei Edelleuten, Johann von Görtz und Wilhelm von Schacht, zum Pfarrer in Schlitzsee an der Fulda (jetzt hessisch) berufen. Aber auch hier erhoben sich wegen seiner Erbsündenlehre gegen ihn Feinde, die ihn 1590 zwangen, aufs neue den Wanderstab zu ergreifen, obschon er sein Predigtamt stets mit gewissenhafter Treue verwaltet hatte. Nun lebte er eine Zeit lang unter dem Schutz des weisen und gütigen Landgrafen Wilhelm von Hessen in dem Städtchen Vach an der Werra, ausschließlich mit litterarischen Arbeiten (besonders der Ausarbeitung seines Adelsspiegels) beschäftigt, die ihm ein dürftiges Auskommen gewärten. In einem Brief, den er von hier aus, 4. Sept. 1591, an einen Verwandten in Nordhausen schrieb, rühmt er es als eine Gnade Gottes, dass er unter diesen beschränkten Verhältnissen nur für sich und sein Haus zu sorgen habe, da seine 6 Söne und 3 Töchter schon längst ihre Versorgung gefunden hätten. „Gott sei ewig Lob“ — schreibt er — „der mich auf dem Sinne behalten, dafür ich nicht die ganze Welt mit alle ihrem Gute nehmen wollte. Denn also habe ich bei meinen rechten Sachen einen gnädigen Gott und ein gutes Gewissen behalten, und hat Gott die Meinen, denen ich in meinem Elende wenig helfen können, dennoch versorget und ihnen mit Gnaden fortgeholfen. Dagegen meine ungetreuen, unbeständigen, falschen Brüder (Amtsbrüder) dahin sind und mehrenteils ihre Kinder dazu, oder sind doch also geraten, dass an vielen Gott kein Gefallen hat. — Ich bitte euch, ihr wollets euch nicht lassen überreden, dass der Streit, darin ich mit meinen Widersachern geraten, nur ein Wortgezänk oder Schul-Disputation sei. Es trifft der großen und fürnehmsten Artikel einen unserer Religion. Nämlich was eigentlich nach des Gesetzes Urteil Sünde, hinwider nach dem Evangelio Gerechtigkeit sei und heiße? und gehet unsere Meinung nur dahin, dass Gott allein gerecht sei, und den Gottlosen gerecht mache; und sagen mit Luther im Glößlein Röm. 3, dass Sünde alles das ist, was nicht durchs Blut Christi erlöset, im Glauben gerecht wird. Dagegen meine Widersacher mit denen Manichäern aus der Sünde ein besonderes eigen unterschiedenes Ding machen, dass also etwas anders in der verderbten Natur stecke, so doch Sünde nicht etwas sonderliches für sich ist; sondern alles, was unrecht, das ist, Gottes Gesetz nicht gemäß, sondern zuwider ist, das ist Sünde, es heiße sonst, wie es wolle, Wort, Werke, Gedanke, Lust, Liebe, Wille, Begierde, Natur oder Wesen“.

So friedlich und zurückgezogen aber auch Spangenberg unter den reformirten Bewonern Vachs lebte, so gelang es doch seinen Gegnern, ihn auch in dieser kümmerlichen Ruhe zu stören. Daher beschloss er, sich mit seiner ihn treulich pflegenden Gattin wider nach dem ihm früher lieb gewordenen Straßburg zurückzuziehen, wo er bei Graf Ernst von Mansfeld, der dort als Kanonikus in glücklichen Verhältnissen lebte, freundliche Aufnahme und Unterstützung fand, bis er in seinem 76. Lebensjar, altersschwach und lebenssatt, am 10. Februar 1604 sanft verschied.

Trotz seines unsteten, an Widerwärtigkeiten reichen Lebens hat C. Spangenberg durch eine rastlose wissenschaftliche und litterarische Tätigkeit, besonders auf dem Gebiet der Theologie und Geschichte, eine ausgezeichnete Stelle unter den Gelehrten seiner Zeit eingenommen. Seine theologischen Schriften bestehen vorzugsweise aus zalreichen Streitschriften über die Erbsünde (s. o.), sowie aus Predigten und populärtheologischen Traktaten über allerlei dogmatische, ethische 2c. Gegenstände. Dahin gehören seine Auslegungen paulinischer Briefe, der Korintherbriefe 1561, 64, der Thessal. 1564, Timoth. und Tit. 1564; ferner Tabellen über die ganze h. Schrift 1563, 76, historia eccl. 1574, epist. consolatoriae 1565; Jageteufel oder ob das Jagen recht oder unrecht 1560, wider die böse Sieben ins Teufels Karnöffelspiel 1563 (über diese Teufelslitteratur des 16. Jarh. vgl. Gräße, Allg. Lit.-Gesch. III, 1, 101; Gödeke, Grundriß I, 380); Ehespiegel in 70 Brautpredigten 1562, 70, 89, 97, Formularbüchlein der alten

Adamssprache 1563, geistliche Wirthschaft oder christl. Wohlleben 1565, Hauptstücke der christlichen Lehre samt der Haustafel 1570, Unterricht wie man die Kinder zu Gott tragen und nach ihrem Exempel vor Gott wandeln soll 1570, Cithara Lutheri, darin die trostreichen Psalmen und geistlichen Lieder D. M. Lutheri auf die fürnehmsten Fest- und Feiertage erklärt werden, 4 Teile, Erfurt 1571, 81, Wittenberg 1601, neu herausgegeben von W. Thilo, Berlin 1855 (mit Lebensbeschreibung und Schriftenverzeichnis Spangenbergs vgl. theol. Rep. 1856, I, S. 35 ff.). Über seine Lieder, Psalmen und Liedersammlungen s. Wackernagel K.-Lied 373; Gödeke, Grundriß I, 171, 185; über seine geistlichen Komödien ebendas. 310.

Von seinen historischen Schriften sind hier wenigstens diejenigen zu erwänen, die entweder auf kirchliche Ereignisse seiner Zeit sich beziehen oder doch einzelne Punkte der deutschen oder allgemeinen Kirchengeschichte mit berüren. Zu den ersteren gehören: Acta des Mansfeldischen Colloquii 1573, Bericht von dem Lindau'schen Colloquio zwischen J. Andreä und T. Ruppio 1577, Colloquium zu Sangerhausen zwischen J. Andreä und C. Spangenberg 1578 rc.; zu den zweiten Historia des Klosters Mansfeld 1575, Leben des Bonifacius oder Kirchenhistorie von Thüringen, Hessen, Franken, Baiern von 714—735, 2 Theile, Schmalkalden 1603, 4°; Chronicon oder Lebensbeschreibung der Bischöfe des Stiftes Verden, Hamburg 1720, Fol., Mansfeldische Chonik 1572, 95; Querfurtische Chronik 1590, Hennebergische 1599, Holsteinische rc., Ursach und Handlung des sächsischen Kriegs 1115, Wittenberg 1555; Adelspiegel, 2 Theile, Schmalkalden 1591. 94, Fol. Diese historischen wie die theologischen Schriften sind in einer im ganzen reinen, dem Inhalt angemessenen Sprache verfasst; der Erzälungston ist kräftig und treuherzig, und wenn sie auch über die ältere Geschichte nach damaliger Sitte viel Fabelhaftes enthalten, so liefern sie doch, wo der Verf. sichere und aktenmäßige Quellen benutzen konnte, manche schätzbare Nachrichten.

Litteratur: J. G. Leuckfeld, Historia Spangenbergensis oder Leben, Lehre und Schriften C. Sp.'s mit dessen Bildnisse, Quedlinburg 1712, 4°; Melch. Adam, Vitae theol. Germ., Frankfurt 1653, S. 731 ff.; Schlüsselburg, Catalog. haeret. II; Fecht, Hist. eccl. sec. XVI, S. 107 ff.; Kindervater, Nordhusa illustris 289 ff.; G. Arnold, K. u. K.-Hist. IV, 95 ff.; Walch, Historia doctrinae de peccato orig. in Miscell. sacra 173 ff.; Salig, Gesch. der Augsb. Conf. III; Planck, Gesch. d. prot. Lehrb. V, 1, 310; E. Schmid, Des Flacius Erbsündestreit in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1849, I u. II; Klippel, Deutsche Lebens- und Charakterbilder I, 1853; Döllinger, Reformation II, 270 ff.; Preger, Flacius II, 288 ff.; G. Frank, Gesch. der prot. Theol. I, 170; Gödeke, Grundriß II, 171 ff.; Krumhaar, Grafschaft Mansfeld, Eisleben 1855, S. 345. 357 ff.

(G. H. Klippel) Wagenmann.

Spanheim, Friedrich („der ältere"), steht an der Spitze des Dreigestirns, als welches der Name Spanheim an dem Gelehrtenhimmel des 17. Jarhunderts glänzt. Er wurde geboren zu Amberg in der Oberpfalz am 1. Januar 1600 als Son des frommen und gelehrten Wigand Spanheim, Dr. theol. und Mitglied des kurpfälzischen Kirchenrats unter Friedrich IV. und V.; seine Mutter war eine Tochter des bekannten Daniel Tossanus. Unter der sorgfältigen Erziehung des Vaters entwickelten sich früh seine bedeutenden Anlagen, und nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt besucht hatte, bezog er 1614 die Universität Heidelberg, wo er zuerst Philologie und Philosophie studirte. Nach einem kurzen Aufenthalt im elterlichen Hause geht er 1619 nach Genf, um Theologie zu studiren. Das Unglück, welches mit dem Beginn des 30järigen Krieges über die Pfalz hereinbrach, machte es dem Vater schwer, den Son auf der Universität zu unterhalten; aber aus der Korrespondenz mit dem trefflichen Son erwuchs ihm manche Freude, welche ihn auch in seiner Sterbestunde erquickte; er verschied (1620), wärend er einen Brief seines Sones las, der ihn zu Thränen bewegte. Da Spanheim nach dem Tode seines Vaters die Geldmittel zur Fortsetzung seiner Studien fehlten, nahm er 1621 bei dem Gouverneur von Embrun im Dauphiné, einem Herrn v. Vi-

trolles, eine Hauslehrerstelle an, und hier wurde ihm öfter Gelegenheit, mit Jesuiten Disputationen zu halten, in welchen er sich seinen Gegnern gewachsen zeigte. Nach widerholtem Aufenthalt in Genf und Paris und einer längeren Reise nach England erhielt er 1626 in Genf eine Professur der Philosophie; früher hatte er eine solche in Lausanne ausgeschlagen. Im Jare 1631 ging er zur theologischen Fakultät über und wurde der Nachfolger des verstorbenen Turretini. Er war schon Ehrenbürger der Stadt Genf und bekleidete 1633—37 das Rektorat der Akademie, in welche Zeit (1635) die erste Jubelfeier der Genfer Reformation fiel, die er durch eine glänzende Rede („Geneva restituta") verherrlichte. Verschiedene Universitäten suchten Spanheim, dessen gelehrter Ruf damals schon allgemein war, für sich zu gewinnen; aber erst 1542 wurde er vermocht, eine Berufung nach Leiden anzunehmen, und da es in Holland Sitte war (auf den reformirten Akademieen in Frankreich und Genf war es nicht der Fall), daſs ein theologischer Professor auch den theologischen Doktorgrad besitzen muſste, so promovirte er noch in Basel vor dem Antritt seiner neuen Stelle. In Holland war er einer der entschiedensten Verteidiger der kalvinischen Prädestinationslehre gegen Amyrault. Seine angesehensten Schriften *) sind: Dubia evangelica; Exercitationes de gratia universali (gegen Amyrault); Epistola ad Cottierium de conciliatione gratiae universalis; Epistola ad Buchananum de controversiis Anglicanis und Vindiciae de gratia universali, über welchem Werke der Tod ihn befiel.

Spanheim war unermüdlich in der Arbeit und ein gerader Charakter, gegen Freund und Feind gleich ehrlich, und von beiden geachtet; er stand im Verkehr mit dem Prinzen von Oranien und den Königinnen Elisabeth von Böhmen und Christine von Schweden. Er starb 1649 (am 30. April oder am 14. Mai?), überarbeitet und gedrückt von häuslichen Sorgen.

Quellen: Bayle, Dictionaire historique et critique, Rotterdam 1702; Allgemeines historisches Lexicon (Gottsched), Leipzig 1732. Über Spanheims Beteiligung am amyraldistischen Streit s. Alex. Schweigers Protestantische Centraldogmen, 2. Band.

Spanheim, Ezechiel, Freiherr von, Son des vorigen, ist geboren in Genf 1629 und wurde bereits als 13järiger Knabe bei der Übersiedelung seines Vaters nach Leiden von den dortigen Professoren wegen seiner Kenntnisse mit Achtung behandelt. Er studirte Philologie und Theologie und verteidigte in seinem 16. Lebensjar (1645) Thesen über das Alter der hebräischen Buchstaben, worin er für Buxtorf gegen Cappell eintrat. 1649 gab er des Vaters unvollendetes Werk „Vindiciae" mit einem von ihm verfaſsten Anhang heraus. Im Jare darauf kehrte er nach Genf zurück, wo ihm der Titel eines Professors der Eloquenz verliehen wurde, one daſs er Vorlesungen an der Akademie hielt. Bald trat das theologische Interesse bei ihm ganz zurück und seine Stellung als Erzieher des pfälzischen Kurprinzen und nachmaligen Kurfürsten Karl (seit 1656), wobei er sich statswissenschaftlichen Studien hingab, leitete ihn in die diplomatische Karriere über, für welche er, wie die Folge zeigte, eine große Begabung hatte. Im Auftrage des Kurfürsten Karl Ludwig reiste er 1661 nach Rom, um die gegen denselben angesponnenen Intriguen der katholischen Kurfürsten zu erforschen; er benutzte die Gelegenheit, um Italien kennen zu lernen und römische Antiquitäten, besonders Nummismatik, zu studiren, trat dort auch mit der Exkönigin Christine von Schweden und der Prinzessin Sophie, der Mutter des späteren Königs Georg von England, in Beziehung. Nach seiner Rückkehr gebrauchte ihn der Kurfürst als Gesandten an verschiedenen Höfen und bei Fürstentagen, bis er mit Bewilligung desselben 1680 mit dem Rang eines Statsministers in kurbrandenburgische Dienste übertrat. Als Gesandter des großen Kurfürsten am Hofe

*) In seiner Jugend hatte er eine Geschichte des 30järigen Krieges bis 1641 unter dem Titel „Soldat Suedois" in einem so reinen Französisch geschrieben, daſs man in Frankreich vielfach Balzac für den Verfasser hielt.

in Paris nahm er sich nach der Aufhebung des Edikts von Nantes vieler Reformirten an, denen er in seiner Wonung Zuflucht gewärte und zur Auswanderung verhalf. Bei der Krönung des Königs Friedrich I. wurde Spanheim in Anerkennung seiner Verdienste in den Freiherrnstand erhoben. Er starb als erster preußischer Gesandter in London am 7. Nov. 1710. Zur Schriftstellerei fehlte ihm bei seinen häufigen Reisen als Gesandter die Muße; neben einigen philologischen Schriften und zwei lateinischen Reden über die Krippe und das Kreuz des Heilands ist nur ein größeres nummismatisches Werk von ihm erschienen. In seinem Nachlasse fand man „Christliche Betrachtungen" und Gebete, welche er bei den wichtigsten Ereignissen seines Lebens niedergeschrieben hatte, ein Zeichen, dass, wenn auch nicht mehr Theologe, er doch ein frommer Diplomat war.

Quellen: Chauffepié, Nouveau dictionnaire historique et critique, Amsterdam 1756. Allgemeines historisches Lexicon (Gottsched), Leipzig 1732.

Spanheim, Friedrich, „der jüngere", Bruder des vorigen, ist geboren am 1. Mai 1632 in Genf, wo er seine erste Jugend verlebte, bis sein Vater 1642 nach Leiden berufen wurde. Dort studirte er erst Philosophie und erwarb sich 1651 den Magistergrad (Dr. phil.). Als seine Mutter nach dem Tode des Vaters nach Genf zurückkehrt, bleibt Spanheim in Leiden, wo er nach dem Wunsch, den der Vater auf dem Sterbebette geäußert, und nach eigener Neigung, Theologie studirt. Seine Lehrer waren Jakob Trigland sen., Salmasius, Heidanus und Joh. Coccejus. Nach rühmlich bestandenem theologischen Examen fungirt er als Kandidat an verschiedenen Orten Seelands und ein Jar lang in Utrecht, bis er einem Rufe des Kurfürsten Karl Ludwig bei der Reorganisation der Universität Heidelberg (1655) als Professor der Theologie dorthin folgt. Zuvor promovirte der 23järige Kandidat noch in Leiden zum Dr. theol., wobei er in seiner These die fünf Hauptpunkte der Dortrechter Beschlüsse gegen die Arminianer verteidigte. Der Kurfürst bewies ihm auf mancherlei Weise sein Wolwollen; dies konnte ihn jedoch nicht abhalten, demselben das Vorhaben, von seiner Gemalin Charlotte von Hessen sich zu scheiden und deren Hofdame Luise von Degenfeld zu heiraten, furchtlos und aufs eindringlichste, wenn auch vergeblich, zu widerraten. Es ergingen verschiedene Berufungen an ihn, u. a. nach Lyon als Pastor, nach Lausanne und Frankfurt a. d. O. als Professor und nach Berlin als Hofprediger, die er aber alle ablehnte. Im Jare 1670 nahm er den Ruf als Professor prim. der Theologie in Leiden an, wo er sein Amt mit einer Rede „de prudentia theologi" antrat und eine große Arbeitsamkeit entfaltete; viermal hat er das Rektorat bekleidet. Neben seinen Vorlesungen war er hier auch literarisch sehr tätig und wurde einige Jare vor seinem Tode vom Halten von Vorlesungen entbunden, um sich ganz seinen schriftstellerischen Arbeiten widmen zu können, welche nur im Jare 1695 durch eine schwere Krankheit unterbrochen wurden. Er starb am 18. Mai 1701 im 70. Lebensjare.

Spanheims zalreiche Schriften (über 50 one seine gedruckten Predigten) sind in drei Bänden gesammelt, deren erster noch zu seinen Lebzeiten (1701) erschien: Opera quatenus complectantur geographiam, chronologiam et historiam sacram atque ecclesiasticam, Lugd. Bat. 1701—1703. Dieselben sind historischen, exegetischen und dogmatischen Inhalts. Auch auf dem polemischen Gebiete war Spanheim sehr rürig nach allen Seiten hin; er bekämpfte die Arminianer, Cartesianer, Coccejaner und Jesuiten; von besonderem Interesse war zu seiner Zeit sein Streit mit Witsius über die Gleichheit der Pastoren und die englische Episkopalverfassung, indem er die erstere verteidigte.

Quellen: Niceron, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Paris 1734; Chauffepié, Nouveau dictionnaire historique et critique, Amsterdam 1750—1756. — Die auf Friedrich Spanheim von dem jüngeren Trigland am 6. Juni 1701 gehaltene „Laudatio funebris", welche auch einen Lebensabriss enthält, ist im 2. Band von Spanheims Opera 2c. abgedruckt.

O. Thelemann.

Spanien, Königreich, nimmt den weitaus größten Teil der pyrenäischen Halbinsel ein, umfaßt aber außer den balearischen und kanarischen Inseln auch noch Cuba, Puerto Rico, Fernando Poo und die Philippinen mit den Marianen und Carolinen. Der Flächenraum seines Territoriums in Europa beträgt (die Balearen und kanarischen Inseln mit 12,090 Quadratkilometern mit einbegriffen) 507,036 Quadratkilometer und ist in 49 Provinzen verteilt. Die Einwonerzal beläuft sich auf 16,753,591 in Europa, 5,567,685 in den Philippinen, 1,509,291 in Cuba, 729,445 in Puerto Rico, 1106 in Fernando Poo, wozu in letzterem noch 30,000 „Bubis" oder Ureinwoner kommen, in Summa 24,456,468 (nach dem Census von 1877). Außerdem wonen in Nord-Afrika, besonders in Oran und Marocco viele Spanier, in Tetuan allein 5000. Die herrschende Sprache ist die kastellanische, gewönlich spanisch genannt; doch herrschen in Galizien und Catalonien besondere Dialekte, in den biskayischen Provinzen die baskische Sprache — vielleicht ein altkeltisches Überbleibsel — vor. Der Gallego-Dialekt ist dem portugiesischen nahe verwandt, — das Catalanische, mit der Abart des Valencianischen, der Abkömmling des alten Limusin, der einstigen Hofsprache und der Sprache der Troubadours, welche an der ganzen Küste des Mittelmeers von der Provence bis nach Valencia gesprochen wurde. Unter allen romanischen Sprachen, das italienische nicht ausgenommen, hat die spanische am meisten in Wort- und Formbildung von der lateinischen Muttersprache behalten. Es ist nicht so weich, aber ebenso klangvoll und energischer als das italienische. Letzteres wird mit Recht als die Tochter, das spanische als der Son der lateinischen Sprache bezeichnet.

Die neue Provinzialeinteilung hat die alte Reichseinteilung nicht ganz zerstört. Man unterscheidet noch das Königreich Galizien (Coruña, Lugo, Orense, Pontevedra) das Fürstentum Asturien, die Reiche Leon (Leon, Zamora, Palencia, Valladolid, Salamanka), Altkastilien (Santander, Burgos, Logroño, Soria, Segovia, Avila), Neukastilien (Madrid, Toledo, Ciudad Real, Cuenca, Guadalajara), Extremadura (Caceres, Badajoz), Andalusien (Córdova, Jaen, Granada, Almeria, Málaga, Sevilla, Cadiz, Huelva), Murcia (Albacete und Murcia), Valencia (Alikante, Valencia, Castellon de la Plana), das Fürstentum Catalonien (Tarragona, Barcelona, Gerona, Lerida, Andorra), die Reiche Arragonien (Huesca, Zaragoza, Teruel), Navarra und die baskischen Provinzen (Guipúskoa, Biscaya und Alava), wozu noch die balearischen und kanarischen Inseln kommen.

Die größten Städte sind (nach dem Census von 1877) Madrid 397,816 E. (jetzt weit über 400,000), Barcelona 248,943 E., Valencia 143,861 E., Sevilla 134,318 Einw., Málaga 115,882 E., Murcia 91,805 E., Zaragoza 84,575 E., Granada 76,005 E., Cadiz 65,028 E., Palma auf der Insel Mallorka 58,224 E., Valladolid 52,181 E., Córdoba 49,755 E.

Die Statsreligion ist die römisch-katholische, welche nach dem letzten Konkordat vom Jare 1851 9 Metropolitansitze und 46 Bistümer zält. Zum Erzbistum von Burgos gehören die Bistümer Calahorra (Sitz in Logroño), Leon, Osma, Palencia, Santander und Vitoria; zu dem von Granada die von Almeria, Murcia (Sitz in Cartagena), Guadiz, Jaen und Málaga; zum Erzbistum von Santiago die Bistümer Lugo, Mondoñedo, Orense, Oviedo und Tuy; zu dem von Sevilla die von Badajoz, Cádiz, Córdoba und kanarischen Inseln; zu dem von Tarragona die von Barcelona, Gerona, Lerida, Tortosa, Urgel und Vich. Der Erzbischof von Toledo ist der Primas von Spanien. Zu Toledo gehören die Bistümer Ciudad Real, Coria, Cuenca, Madrid, Plasencia und Siguenza. Zu dem Erzbistum Valencia die von Mallorca, Menorca, Orihuela (Sitz in Alikante) und Segorbe (Sitz in Castellon de la Plana); zu dem von Valladolid die Bistümer von Astorga, Avila, Salamanca, Segovia und Zamora; zu dem von Zaragoza die von Huesca, Jaca, Pamplona, Tarragona und Teruel. Die Diözesen verteilen sich in Erzpriesterschaften, welche in ganz Spanien etwa 22,000 Parochieen umfassen. Geistliche Orden sind die von Calatrava, Santiago, Alcántara und San Juan von Jerusalem oder Malta.

Die Beziehungen zwischen Stat und Kirche werden durch das Justizministerium verwaltet; dagegen hat die spanische Regierung als solche das Patronat der Kirche in den überseeischen Besitzungen und nimmt die Stellung eines Vikars und Delegaten des apostolischen Stules ein, in Kraft deren sie auch in allem, was die Regierung der Kirche betrifft, intervenirt, sodaß die römische Kirche sich nur die Berechtigung zur Ordination vorbehalten hat. Sowol in Santiago auf Cuba, wie in Manila auf den Philippinen residirt ein Metropolitan. Ersterer hat die Bistümer von Puerto Rico und Habana unter sich; zum Erzbistum von Manila gehören die Bistümer von Nueva Cáceres, Nueva Segovia, Cebú und Jaro.

Die Geistlichkeit und die Klöster hatten sich in solchem Grade des Reichtums des Landes bemächtigt, daß zwei Fünftel alles Besitztums sich in den Händen der Klerisei befanden. Eine Reaktion war unvermeidlich. Am 29. Juli 1836 wurden alle Güter der Kirche, mit Ausnahme der an der Person haftenden Pfründen und Patronate und der Dotationen an woltätigen Anstalten für Nationaleigentum erklärt und verkauft. Das Volk atmete nach Jarhunderte langem Drucke auf und begann, sich dem Ackerbau zuzuwenden, wo früher die „Güter der todten Hand" höchstens der Weide dienten. Allein nach 8 Jaren kam eine Reaktion und mit ihr das königliche Dekret vom 26. Juli 1844, welches den Verkauf der Kirchengüter suspendirte; im Konkordate vom 16. März 1851 wurden teilweise die Kirchengüter den Gemeinden wider zugewandt, und in seinem Artikel 41 der Kirche das Recht garantirt, neues Eigentum zu erwerben, und dies Recht sollte für immer respektirt werden. Allein in einer neuen politischen Bewegung am 1. Mai 1855 wurden die Kirchengüter abermals zum Verkaufe vom State ausgeboten, und erst nach vier Jaren in einem neuen Abkommen mit Rom am 28. August 1859 das Recht der Kirche widerum anerkannt. Die Revolution von 1868 warf diesen Vertrag über den Haufen, und am 18. Oktober wurden alle Gebäude und Güter der Jesuiten, der Klöster, der geistlichen Schulen und Genossenschaften, welche seit dem 29. Juli 1837 gegründet waren, für Nationaleigentum erklärt. Die Rückkehr der Bourbonen brachte wider die Jesuiten ins Land. Obwol nach dem Landesgesetz verboten, werden neue Klöster und großartige Jesuitenschulen in Menge gebaut; die Klerisei erwirbt durch Erbschaft und große Ankäufe wider neues Eigentum in Menge. Und die liberale Partei wartet nur, daß ihre Zeit komme, um, wenn sie am Ruder sitzt, alle diese Kirchengüter wider einzuziehen. Denn das Wort eines spanischen Statsmannes wird den liberalen Parteien unvergessen bleiben: „Die Kirche ist ein Schwamm, den man von Zeit zu Zeit sich vollsaugen läßt, um ihn nachher desto besser auszudrücken."

Die spanische christliche Kirche, vielleicht durch Paulus (Röm. 15, 28) gegründet, bewarte ihre Unabhängigkeit von Rom bis in das 11. Jarhundert; auch unter den bis ins 15. Jarhundert im Süden und Westen herrschenden Muhamedanern bestanden die christlichen Gemeinden im allgemeinen ungehindert. Erst den röm. Päpsten durch die Verfolgungen der von König Pedro II. von Aragon († 1213) geschützten Albigenser im 13. Jarh. und der von Sixtus IV. (14. Febr. 1482) unter Thomas von Torquemada errichteten Inquisition war es vorbehalten, aus Spanien das Land berüchtigter Intoleranz und eines Verfolgungsfanatismus zu machen, der in der Geschichte one Beispiel ist. Da es nicht möglich war, die Juden alle zu verbrennen, wurden am 31. März 1492 mehr als 800,000 aus dem Lande vertrieben. Die Austreibung der Mauren, welche nicht gewaltsam zum Christentum sich bekehren ließen, folgte kurz darauf. Allein von 1481 bis 1498 wurden nach Llorente, früheren Sekretär der Inquisition, 10,220 Personen verbrannt.

Trotz dieser unerhörten Unterdrückung jeder freien Geistesregung schien auch für Spanien mit der Reformation ein neuer Geistesfrühling anbrechen zu wollen. Der Humanismus fand bereitwillige Hörer und Erasmus zälte bald seine Anhänger in Spanien nach Hunderten. Aber tiefer noch ging die durch Luther und die Bibel verbreitete Sat. Jetzt sind — Dank den Arbeiten eines Usoz y Rio, Benjamin Wiffen und Prof. Dr. Böhmer — die Namen der damals in den ersten Reihen stehenden Zeugen nicht mehr unbekannt, wie noch vor 30 Jaren,

Die Zwillingsbrüder Alfonso und Juan Valdes, Cassiodoro de la Reina, Constantin Ponce de la Fuente, Francisco und Jaime de Encinas, auch Dryander genannt, Juan Diaz, der von seinem eigenen Bruder seines ev. Glaubens wegen ermordet wurde, Reginaldus Gonsalvius, Juan Perez de Pineda, Cipriano de Valera, Fernando de Tejeda sind nur einige der durch ihre litterarischen Arbeiten bekannt gewordenen, meistens ins Ausland geflüchteten Spanier; ihnen stellten sich die Blutzeugen Augustin Cazalla, Antonio Herezuelos, Leonor de Cisneros, Francisco de San Roman, Julianillo Hernandez, Don Carlos de Seso, Domingo de Rojas, Rodrigo de Valer, Garci-Arias, Juan Gil, genannt D. Egidius, Maria de Bohorques, Maria de Virues und unzälige andere Helden und Heldinnen zur Seite, deren Namen oft kaum in der eigenen Stadt bekannt wurden. „Hättet ihr noch 4 Monate gewartet", sagte Cazalla seinen Henkern, den Inquisitoren, „dann wären wir so zalreich gewesen, wie Ihr". Noch ist diese Heldengeschichte nicht geschrieben; aber jemehr davon ans Licht tritt, um so großartiger erscheinen die Gestalten der Märtyrer, um so grauenhafter die teuflische Bosheit der Verfolger. Juana Bohorques z. B. ward 3 Monate in Triana eingekerkert, bis sie einen Son geboren; nach 8 Tagen entriss man ihr den Son, nach 14 Tagen ward sie auf die Folter gespannt; am 8. Tage darauf starb sie an den Folgen. Und dann erklärten die Inquisitoren sie für unschuldig (!), „eine Ehre", setzt der katholische Schriftsteller, Adolfo de Castro, hinzu, „welche das Schlachtopfer ihnen im Grabe gedankt haben wird". Derselbe fügt hinzu: „Ich muss bemerken, dass die Inquisitoren die Ehre der gefangenen Frauen und Jungfrauen in den geheimen Gefängnissen zu schänden pflegten, und hatten sie einmal ihre Lust gebüßt, so zögerten sie nicht, sie zu den Scheiterhaufen zu verdammen". Ein Vater zündete 1581 in Valladolid den Scheiterhaufen an, auf dem seine beiden Töchter verbrannt wurden.

Nur wenn man sieht, in welch fanatische Blindheit das spanische Volk durch seine Priester gestürzt wurde, kann man die evangelische Bewegung dieses Jarhunderts in ihrer Bedeutung verstehen. Calderon, Blanco und Lucena verließen in der ersten Hälfte dieses Jarhunderts ihr Vaterland und schlossen sich der evangelischen Kirche an; aber eine auf Spanien zurückwirkende Bewegung beginnt erst mit Ruet 1855 (s. d. Art. Ruet Bd. XIII, S. 96). Unter Verfolgungen und im geheimen bis 1868, dann öffentlich und weit um sich greifend, macht sich nun die evangelische Bewegnng in Spanien offenbar. Die Nation war durch den Katholizismus in seine beiden Konsequenzen, Aberglauben und Unglauben, hineingezogen; das niedere Volk außerdem der Priesterherrschaft überdrüssig geworden. Die Neugier, einmal Protestanten zu sehen, trug auch nicht wenig zu dem Beifall bei, welcher überall die Predigt des Evangeliums begrüßte. Freilich ist der Tagesbeifall verrauscht, und mit der Rückkehr der Bourbonen (Ende 1874) eine neue Reaktion eingetreten, welche die am 5. Mai 1869 gewärte Kultusfreiheit zu einer beschränkten Toleranz umgestaltete, welche den Dissidenten alle „äußeren Manifestationen" verbot. Dies ist der Artikel 11 der neuen Verfassung von 1875, der sogenannte Kautschukparagraph, welchen jede Regierung nach Belieben ausdehnen kann; denn es ist ersichtlich, dass man unter äußerer Manifestation, wenn man will, das Licht, das auf die Straße scheint, die Aufschrift an den Häusern, den Gesang, den man von außen hört, verstehen kann. Allein der junge Protestantismus erwies sich stark genug, all diesen Willkürlichkeiten gegenüber nicht nur sich zu behaupten, sondern dem ganzen klerikalen Einfluss zum Trotz langsam, aber Schritt für Schritt sich weiter zu entwickeln. Die Vereine evangelischer Gemeinden, zum allergößten Teil aus der niederen Volksklasse gesammelt, sind eine Macht geworden, mit welcher auch der reaktionäre Stat rechnen muss. Die Zal der evang. Gemeinden in Spanien übersteigt 60, one die vielen kleinen Missionsposten zu rechnen; die Ziffer der Evangelischen Spaniens erhebt sich über 12000. Gegen 8000 Kinder werden in ihren Schulen unterrichtet. 4 Zeitschriften: der Kinderfreund, das Licht, der Christ und die kirchliche Rundschau, werben um Abonnenten von Jar zu Jar. Eine Buchhandlung in Barcelona, eine andere in Madrid, helfen zu der Verbreitung christ-

licher Litteratur; ein Hospital entzieht die evangelischen Kranken der Proselytenmacherei der barmherzigen Schwestern; und ein Waisenhaus mit gegen 50 Kindern bildet eine Pflanzschule für Schulmeister, Lehrerinnen und Evangelisten. Dazu existirt in Madrid ein evangelisches Gymnasium, welches, obwol erst in den Anfängen, schon einzelne evangelische Studenten auf die Universität entsendet hat. Gewiss ein hoffnungsvoller Anfang nach kaum fünfzehn Jaren, noch dazu in einer Periode äußeren Druckes, welche durch die im Februar 1875 erfolgte Aufhebung des Civilehegesetzes, das bereits bestand, und durch die Verurteilung derer, die vor der Hostie nicht ihr Knie beugen wollen, genugsam gekennzeichnet ist. Freilich gehören die Gemeinden bis jetzt verschiedenen Kirchenkörpern an, je nach den evangelischen Kirchen, welche auf dem Felde der Evangelisation tätig sind; doch wird der äußere Druck und die allmähliche innere Erstarkung und Bildung selbständiger Gemeinden mit der Zeit der inneren Einheit auch den sichtbaren Ausdruck geben.

Dabei darf eine Tatsache nicht vergessen werden, welche den evangelischen Unterrichtsbestrebungen zu Hilfe kommt: das aufrichtige Verlangen der Spanien nach besserer, gründlicherer Bildung. Seit 1868 ist für den Elementarunterricht Bedeutendes geschehen, soviel auch noch zu wünschen übrig bleibt. 24 Prozent der Bevölkerung (nach dem Census von 1877) können lesen und schreiben. $3^1/_2$ Prozent nur lesen, 72 Prozent weder lesen noch schreiben. Der spanische Klerus steht, wenige rühmliche Ausnahmen abgerechnet, geistig und sittlich sehr tief, vielleicht tiefer noch als in Italien und Frankreich, wo die protest. Elemente ein wie immer kleines Gegengewicht bildeten. Um so eifriger suchen die, welche sich von ihm losgesagt haben, sich selbständig tüchtige Bildung anzueignen. Von den Nichtkatholiken kann nur $^1/_{19}$ Prozent nicht lesen noch schreiben. — Die Provinz Alava — sehr katholisch — zeigt die größte Anzal der Männer, die lesen und schreiben können, auf, dagegen die kleinste betreffs der Frauen. Es gibt 63 Institute oder Gymnasien, und 10 Universitäten, Salamanka (im Anfange des 13. Jarhunderts gegründet), Madrid (eigentlich Alkalá, 1498 durch den Kardinal Cisneros gegründet und 1836 nach der Centraluniversität verlegt), Barcelona, Zaragoza, Valencia, Valladolid, Oviedo, Santiago, Sevilla und Granada. Drei Akademieen, die königliche spanische Akademie (der Sprache), die der Geschichte und die der schönen Künste, haben ihren Sitz in Madrid; daneben besteht noch eine in Barcelona und eine andere in Zaragoza. Es gibt 60 Bibliotheken, darunter die bedeutendste die Nationalbibliothek in Madrid, die interessanteste die alte Complutense, jetzt in der Madrider Universität; außerdem bestehen 10 Archive, das nationalhistorische mit 200,000 Dokumenten, darunter viele von Amerika, in der Akademie der Geschichte in Madrid, das Central-Archiv in Alcalá de Henares mit 60,000 Fascikeln, das allgemeine Archiv von Aragonien in Barcelona, ein gleiches von Galizien in der Coruña und von Mallorca in Palma, die historischen Archive von Toledo und Valencia, die der Universitäten von Madrid und Salamanca und das Landesarchiv königlicher und diplomatischer Dokumente in Simancas. Da liegen noch viele ungehobene Schätze verborgen. — Doch auch dafür regt sich allmählich in Spanien selbst das Interesse.

Den Hauch einer freien, geistigen Bewegung, welche seit der Revolution von 1868 nicht nur die oberen Schichten der spanischen Bevölkerung erfaßt hat, wird keine politische noch kirchliche Reaktion mehr zurückdrängen. **F. Fliedner.**

Spanische Bibelübersetzung, s. Romanische Bibelübersetzungen Band XIII, S. 43.

Spee, Friedrich von, als katholischer Dichter geistlicher Lieder in deutscher Zunge rühmlich bekannt, wurde als Sprößling eines rheinischen Adelsgeschlechtes im Jare 1591 zu Kaiserswerth geboren. Über seine Jugendjare und seine Bildung erfaren wir nichts; als neunzehnjähriger Jüngling (1610) trat er in den Jesuitenorden; er wurde Lehrer der Grammatik, Philosophie und Moral am Jesuitenkollegium zu Köln; später ward er nach Würzburg und Bamberg beor-

dert, um dort als Seelsorger Dienste zu tun. Hier hatte seine Seelsorgertätigkeit sich sehr häufig den Unglücklichen zuzuwenden, die, als Hexen angeklagt, durch die Folter zu den unsinnigsten Geständnissen gebracht, den Feuertod erleiden mußsten. Wie er diesen Gegenstand seines Berufs ansah, wie in ihm der Jesuit den Menschen, den Christen nicht zu korrumpiren vermocht hatte, beweist die überall, wo Spees gedacht wird, erzälte Anekdote, daſs er, von dem nachmaligen Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, eines Tags gefragt: woher er, noch ein Dreißiger, schon graue Hare habe? die Antwort gab: daher, daſs er so viele Hexen müsse zum Feuer geleiten, und doch keine einzige befunden habe, die nicht wäre unschuldig gewesen. (Hatte doch er allein in wenigen Jaren zweihundert Hexen diesen Dienst zu leisten!) Aber lauter, als durch sein graues Har, sprach er sein Urteil über diesen von theologischer Bornirtheit und juristischer Prozeſslust mit gemeinsamem Eifer betriebenen Greuel durch eine küne Schrift aus, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Menschheit und Menschlichkeit sichert: in der Cautio criminalis v. de processu contra sagas liber, worin er in Form von 51 dubiis sowol die Grundsätze, von denen man ausging, als auch das unverantwortliche richterliche Verfaren in nackter Blöße hinstellte. Er wagte nicht sogleich sich als Verfasser zu nennen; anfangs kam das Buch sogar nur in Manuskripten und in kleineren Kreisen in Umlauf. Gedruckt erschien es zuerst zu Rinteln 1631, und wurde sofort insbesondere in protestantischen Ländern viel gelesen, öfters aufgelegt und übersetzt. (Litterarhistorisches über das Buch s. in E. D. Haubers bibliotheca magica, Bd. III, S. 2 f. 146. 500 f. 783 f.) Nahe liegt die Vermutung, daſs diese humane Tendenz des redlichen Mannes dazu wenigstens mitgewirkt habe, daſs die Ordenshäupter ihn aus Franken nach Niedersachsen schickten, selbst wenn es nachweisbar wäre, daſs die Cautio erst nach dieser Versetzung zum erstenmal gedruckt worden sei (wie ein neuerer Herausgeber von Spee's Dichtungen, Smets, annimmt). Man schickte ihn dorhin, um Protestanten zu bekehren, one Zweifel, weil man gerade die Humanität des Mannes zu diesem Zwecke tauglicher fand, als zur Pastoration verdammter Hexen. Spee war so glücklich, eine protestantische Gemeinde herumzubringen, was ihm natürlich von dem sein Leben beschreibenden Ordensbruder als sein Hauptverdienst angerechnet wird. Wenn übrigens dieser Biograph zuverlässig ist, so war Spee bei der Ausübung seines Bekehrungswerkes einmal nahe daran, die Märtyrerkrone zu erlangen; die Hildesheimischen Protestanten sollen ihm einen Meuchelmörder auf den Hals geschickt haben, unter dessen blutigen Schlägen er mit Not das Leben rettete. Dies verleidete ihm aber, trotz jenem Succeſs, die Missionsarbeit, und er ging nach Trier. Dort öffnete sich ihm wärend der Belagerung und nach Erstürmung der Stadt durch Kaiserliche und Spanier im Jare 1635 ein großes Feld pastoraler Tätigkeit; unermüdet stand er den Kranken, den Verwundeten und Sterbenden, den ihrer Habe Beraubten und Gefangenen bei, und wagte sich sogar in das Kampfgetümmel, um Hilfe zu leisten; allein er selbst ward das Opfer solcher Berufstreue: von einem Kranken nahm er ein ansteckendes Fieber mit, das seinem Leben am 7. August des genannten Jares ein Ende machte.

Was dem Manne einen geschichtlichen Namen erworben hat, das ist seine geistliche Poesie. Dieselbe trat ans Licht in zwei Werken: 1) in der „Trutz-Nachtigal“, einer Reihe von Liedern der Liebe zu Gott und Christus, die unter jenem seltsamen Titel darum vereinigt sind, weil, wie der Dichter im Vorwort sagt: „das Büchlein trutz allen Nachtigalen süß und lieblich singet“. Zuerst ist es gedruckt 1649 in Köln, einige Ausgaben folgten, dann ward es lange vergessen, bis die Romantiker unseres Jarhunderts an dem Dichter einen Fund machten; Brentano gab 1817 die Trutz-Nachtigal etwas modernisirt heraus; eine andere Ausgabe ist vorhanden von Hüppe und Junkmann, 1841, die neueste in Deutsche Dichter des 17. Jarh. herausgeg. von Gödecke und Tittmann, 14. Bd., herausgeg. von Balke 1879. 2) Das „güldene Tugendbuch“, ein großenteils in Prosa verfaſstes, aus geistlichen Übungen in Gesprächen zwischen Beichtvater und Beichtkind, zwischen Jesus und der Seele, nebst Gleichnissen, Erzälungen u. s. w.

bestehendes Erbauungsbuch, in das aber Dichtungen des Verfassers vielfach eingeschaltet sind. Letzteres wurde frühestens 1643, wo nicht ebenfalls erst 1649 gedruckt in modernisirender Überarbeitung herausgegeben Coblenz 1850.

Spee steht mit seiner Poesie isolirt da; keine der Dichterschulen seines Jarhunderts kann ihn den Ihrigen nennen. Mit Opitz hat Spee das feine Ohr für die Prosodie, den euphonischen Formensinn gemein. Entschieden höher als Opitz steht er aber durch den in tiefer Seele warhaft empfundenen Inhalt seiner Lieder; wärend jener so viele eitle Zwecke verfolgt, dichtet dieser in aller Verborgenheit, aber er tut es mit Anwendung alles besten Wissens und Könnens, um Gott damit zu ehren. Mit Scheffler verglichen, verliert sich Spee zwar nie in jenes Gebiet des „Schauerlich-Übergöttlichen und darum Ungöttlichen", wie es Vilmar (Lit.-Gesch. 6. Aufl. S. 431) nennt, was das Merkmal eines „theosophischen Pantheismus" ist, dazu ist er zu nüchtern, zu natürlich; um sich nach Art der Mystiker von der Natur völlig abzukehren und in Gott flammend aufzugehen, dazu hat er eine zu große Freude an der Natur und ihrer Schönheit. Dagegen haben die Schefflerschen Lieder die Fähigkeit gehabt, evangelische Gemeindelieder zu werden, was die besten heute noch sind, was aber unseres Wissens noch keinem Liede von Spee widerfaren ist. Sie tragen weit durchgängiger den Charakter von Gedichten. Auch bewegt er sich nur in einem beschränkten Kreise geistlichen Lebens: es ist immer entweder Naturanschauung oder Ausdruck persönlicher, glühender Liebe zu Christus, was wir vernehmen; dem objektiven Warheits- und Lebensgebiete des Christentums bleibt er fern. Dessenungeachtet ist dieser in der Stille dichtende Ordensbruder eine durchaus ehrwürdige Erscheinung. Er gehört als ehrlicher deutscher Dichter der Nation an und soll als solcher desto mehr in Ehren gehalten werden, je mehr es die Art und Tendenz seines Ordens zu allen Zeiten war, Nation und Sprache für nichts zu achten und die edelsten Güter dem Götzen der römischen Kircheneinheit zum Opfer zu bringen. Diel, Fr. v. Spee, Freiburg 1873. **Palmer †.**

Speier, Reichstage in. Auf dem Ende 1525 nach Augsburg berufenen Reichstage waren wegen mangelhaften Besuches keine entscheidenden Beschlüsse gefasst worden. Man begnügte sich damit, in dem am 9. Januar 1526 erlassenen Abschiede die Nürnberger Bestimmung von 1524 zu widerholen, daſs das h. Evangelium nach Auslegung der von der Kirche angenommenen Lehrer gepredigt werde, und von neuem um baldmöglichste Berufung eines Konzils zu bitten. Auf einem für den 1. Mai 1526 in Aussicht genommenen neuen Reichstage zu Speier, auf welchem alle Kurfürsten, Fürsten und Stände persönlich erscheinen sollten, wollte man dann endlich zu einer Entscheidung der seit Jaren schwebenden Streitfragen zu gelangen suchen. Und es hatte den Anschein, als könnte diese Entscheidung für die Sache der Reformation nur ungünstig ausfallen. Die derselben feindlich gesinnten Fürsten waren in den letzten Jaren in engere Verbindung mit einander getreten. Die süddeutschen katholischen Fürsten und Bischöfe hatten sich schon im Juli 1524 zu Regensburg verbündet; am 26. Juni 1525 waren die norddeutschen katholischen Fürsten zu Dessau ihrem Beispiele gefolgt. Der schwäbische Bund hatte auf dem Bundestage zu Nördlingen den 11. November 1525 der lutherischen Sekte kräftig zu begegnen beschlossen. Bald darauf hatten die Domkapitel sämtlicher dem Erzbischofe von Mainz untergeordneten Bischöfe sich in Mainz zu energischer Bekämpfung der lutherischen Ketzerei vereinigt und nur wenig später waren Kurfürst Albrecht von Mainz und Bischof Wilhelm von Straßburg mit den Herzogen Georg von Sachsen und Heinrich von Braunschweig in Leipzig zu dem gleichen Zwecke versammelt. Unmittelbar von da reiste Herzog Heinrich nach Spanien, um dem Kaiser im Namen dieser vier Fürsten eine Denkschrift zu überreichen, in welcher sie um kräftige Unterstützung des schwer gefärdeten alten Glaubens nachsuchten, und noch persönlich auf Karl V. in diesem Sinne einzuwirken. Dem Kaiser aber waren solche Anträge hochwillkommen. Der am 14. Januar 1526 endlich zu Madrid geschlossene, von König Franz durch feierlichen Eid bekräftigte Friede mit Frankreich gab ihm freie Hand für seine Unternehmungen

in Deutschland und er konnte endlich an die Ausfürung seiner längst gehegten Absicht denken, die lutherische Ketzerei auszurotten. Der König hatte sogar zugesagt, bei einem etwaigen Kriege des Kaisers wider die Lutheraner die Hälfte der Kosten zu tragen. So wollte denn Karl nunmehr im Juni aus Spanien nach Rom aufbrechen, dann nach Deutschland kommen und Alles aufbieten, um die lutherische Lehre zu vertilgen. In einer dem Herzoge von Braunschweig zur Mitteilung an die norddeutschen katholischen Fürsten mitgegebenen, vom 23. März 1526 aus Sevilla datirten Instruktion, welche auch dem Bischofe von Straßburg zur Bekanntgabe an die oberdeutschen Fürsten und Städte zuging, kündigte der Kaiser diese Absicht den Ständen an und mante zugleich ernstlich zum Festhalten an dem alten Glauben. Unmittelbar vor dem Zusammentreten des Reichstages wurde diese Instruktion den betreffenden Ständen zur Kenntnis gebracht und trug nicht wenig dazu bei, schwankende Anhänger der Reformation bedenklich zu machen.

Unter solchen bedrohlichen Umständen wurde am 25. Juni 1526 der Reichstag durch den Bruder des Kaisers, Erzherzog Ferdinand, welcher unter den kaiserlichen Kommissären die erste Stelle einnahm, eröffnet. In der den Ständen mitgeteilten Proposition zeigte der Kaiser an, daſs er in Rom demnächst mit dem Papste wegen Veranstaltung eines allgemeinen Konzils verhandeln wolle, durch welches alle Ketzereien, Unordnungen und Miſsbräuche gedämpft werden sollten. Auf dem Reichstage solle darüber beraten werden, wie bis zum Zustandekommen dieses Konzils die „wolhergebrachte christliche Ordnung“ aufrecht erhalten und das Wormser Edikt nebst den auf diesem Reichstage zu fassenden Beschlüssen zur wirklichen Ausfürung gebracht werden könne. Über diese Proposition wurde zunächst in beiden fürstlichen Kollegien beraten. Obwol aber die Häupter der evangelischen Partei, Kurfürst Johann von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen, in Speier noch nicht angekommen waren, so einigten sich dieselben doch zu einer am 30. Juni den Städten mitgeteilten Antwort, in welcher sie sich zwar mit der in der Proposition geforderten Beibehaltung der wolhergebrachten christlichen Gebräuche einverstanden erklärten, aber zugleich, troß des anfänglichen Widerspruches der Bischöfe, begehrten, daſs man auf dem Reichstage auch über Abstellung der eingerissenen Miſsbräuche berate. Noch günstiger für die Sache der Reformation fiel die Antwort der Städte aus, unter denen die evangelisch Gesinnten entschieden in der Mehrheit waren. Auch sie erklärten sich zwar mit der Beibehaltung der wolhergebrachten Ordnungen einverstanden, bemerkten aber ausdrücklich, daſs natürlich nur diejenigen Ordnungen wolhergebracht genannt werden könnten, welche dem Glauben an Christum und seinem h. Worte nicht zuwider seien. Gebräuche, welche dem Worte Gottes widersprächen, müſsten aber abgeschafft werden. Mit Freuden hätten die Städte vernommen, daſs die Fürsten an der Abstellung der offenkundigen Miſsbräuche auf dem Reichstage mitwirken wollten. Zugleich erklärten die Städte die Durchfürung des Wormser Ediktes für unmöglich. Am 4. Juli wurde über ihre Antwort in den beiden fürstlichen Kollegien beraten, welche, obwol die Bischöfe dagegen zu wirken suchten, dieselbe unverändert annahmen.

Und nun wälte jedes der drei Kollegien, das kurfürstliche, fürstliche und städtische, für sich einen Ausschuſs zur Beratung über Abstellung der geistlichen Miſsbräuche. Derselbe Reichstag, welcher nach dem Willen des Kaisers die vorbereitenden Schritte zur Vernichtung der lutherischen Sekte tun sollte, schien zu einem Gerichtshofe über die Miſsbräuche der Geistlichen geworden zu sein und holte alle Beschwerden wider Papst und Geistlichkeit von neuem hervor. Statt Luthers und seiner Anhänger waren seine Gegner auf die Anklagebank verwiesen und die antirömische Stimmung des größten Teiles der deutschen Nation trat auch zu Speier offenkundig zu Tage. Welche Stärkung muſste diese evangelische Strömung erst gewinnen, als am 12. Juli Landgraf Philipp in Speier einzog und am 20. Juli Kurfürst Johann ihm folgte! Gegenüber den Bündnissen der katholischen Fürsten und den vom Kaiser ihnen drohenden Gefaren waren diese beiden Fürsten durch den Ende Februar 1526 zu Gotha geschlossenen, am 4. Mai in Torgau ratifizirten Bund enge mit einander vereinigt. Auf einem Tage zu

Magdeburg hatten sich diesem Bündnisse am 12. Juni noch andere Fürsten angeschlossen, welche mit ihnen für die evangelische Warheit einzutreten entschlossen waren. Und sie taten das in Speier mit aller Entschiedenheit. Vor der Abreise dahin hatten sie schon eine Ordnung aufgestellt, durch welche ihrem zalreichen Gefolge die auf Reichstagen sonst herrschende Unmäßigkeit und Unzucht strengstens verboten wurde. Über den Toren ihrer Absteigquartiere und an den Livreen ihrer Diener waren die Buchstaben angebracht: V. D. M. J. E. das ist Verbum domini manet in eternum. Ihre Prediger Joh. Agricola, Georg Spalatin und Adam Krafft von Fulda predigten, als ihnen eine Kirche nicht eingeräumt wurde, abwechselnd täglich einmal, an Feiertagen zweimal in den Höfen ihrer Herbergen unter freiem Himmel. Auch der Markgraf von Baden hatte in Franz Irenicus einen evangelischen Prediger mitgebracht. Zalreiche Fürsten und Vornehme, auch viele Geistliche der Stadt pflegten diese Gottesdienste zu besuchen und der Zulauf des Volkes war ein ganz außerordentlicher, wärend der Dom, in welchem Dr. Joh. Faber und ein Franziskaner predigten, von dem Volke ziemlich verlassen blieb. Besonderes Aufsehen machte es, dass die evangelischen Fürsten die kirchlichen Fastengebote unbeachtet ließen, und, obwol die kaiserlichen Kommissäre sie ersuchen ließen, es zu unterlassen, an Freitagen und Samstagen öffentlich auf ihre Tafeln Fleisch auftragen ließen. Diese entschiedene Haltung verfehlte ihre Wirkung nicht. So freimütig war noch auf keinem Reichstage wider Papst und Bischöfe geredet worden, wie es jetzt geschah. Schon sprach man von einem Bunde von mehr als 15 Fürsten, welche das Evangelium frei predigen lassen wollten. Die Gegner fingen an kleinlaut zu werden. Und die Gutachten der drei Ausschüsse fielen für die evangelische Sache überraschend günstig aus. Selbst das des Kurfürstenrates gedachte des Wormser Ediktes nicht. In dem unter acht Mitgliedern drei Bischöfe zälenden fürstlichen Ausschusse einigte man sich zwar zur Widerholung der Nürnberger Forderung, dass Gottes Wort nach Auslegung der von der Kirche angenommenen Lehrer gepredigt werden solle, fügte derselben aber den echt evangelischen Zusatz bei, die h. Schrift sei immer durch die Schrift zu erklären. Die sieben Sakramente wollte man zwar beibehalten, aber die Priesterehe und den Laienkelch freigegeben, die Fasten und den Beichtzwang ermäßigt und den Gebrauch der deutschen Sprache in Taufe und Abendmal zugelassen wissen. Der Städteausschuss fürte eine noch freiere Sprache und stellte, obwol Erzherzog Ferdinand am 28. Juli die Städtegesandten besonders ermante, dem Willen des Kaisers nicht zu widerstreben, noch weiter gehende Forderungen. Er wollte der weltlichen Obrigkeit das Recht zugestanden wissen, untaugliche Pfarrer zu entfernen und andere einzusetzen, sowie über Fasten und Feiertage Verfügung zu treffen. Gegen die Bettelmönche erklärte er sich entschieden und begehrte die allmähliche Einziehung ihrer Klöster zu Gunsten des gemeinen Almosens. An allen Orten sollte man die Prediger das Evangelium frei predigen lassen und es überhaupt jedem Stande freistellen, wie er es bezüglich der „Ceremonien" bis zum Zustandekommen des Konzils halten wolle.

Das fürstliche Gutachten wurde am 30. Juli den Städten zur Kenntnis gebracht und zugleich beschlossen, dass ein aus allen Ständen bestehender „großer Ausschuss" über dasselbe weiter beraten solle. Dieser Ausschuss wurde aus 21 Mitgliedern gebildet, unter ihnen Landgraf Philipp und für die Städte Jakob Sturm von Straßburg und Chr. Kreß von Nürnberg. Als derselbe jedoch am 2. August seine Beratungen beginnen wollte, traten plötzlich die kaiserlichen Kommissäre mit der überraschenden Erklärung hervor, man möge sich in diese Beratungen nicht einlassen, da eine den Ständen noch nicht mitgeteilte kaiserliche Instruktion alle derartige Beschlüsse vor dem Konzile verbiete. Und Tags darauf am 3. August brachten sie diese vom 23. März 1526 datirte Instruktion den zu einer Plenarsitzung vereinigten Ständen zur Kenntnis. In derselben war in der Tat der ausdrückliche Befehl enthalten, zu Speier in der „kurzen Zeit" bis zum Zusammentritte eines Konzils gar nichts vorzunehmen, was dem h. christlichen Glauben oder dem alten Herkommen der Kirchenlehre und Gebräuche zuwider sei, vielmehr die in Worms und Nürnberg erlassenen Mandate strengstens zu voll-

ziehen. Es ist nicht völlig aufgeklärt, was die kaiserlichen Kommissäre bewog, jetzt erst mit der one Zweifel längst in ihrem Besitze befindlichen Instruktion hervorzutreten. Das Drängen der in die Minderheit gesetzten Bischöfe in Verbindung mit dem eigenen Wunsche Ferdinands, weitergehende reformationsfreundliche Beschlüsse zu verhüten, scheint dies Vorgehen indessen zur Genüge zu erklären.

Aber diese Absicht wurde nicht erreicht. Lautete auch die von den Kurfürsten und Fürsten noch am 3. August abgegebene Antwort, sie wollten sich so verhalten, wie sie es gegen Gott, den Kaiser und die Stände verantworten könnten, ziemlich entgegenkommend, so trat die mit statsmännischer Einsicht abgefaßte Antwort der Städte, welche am 4. August den Fürsten überreicht wurde, um so entschiedener dem in jener Instruktion gestellten Verlangen entgegen. Hier wurde die Erklärung widerholt, dass die Ausfürung des Wormser Edikts unmöglich sei. Man machte auf das so weit zurückliegende Datum der Instruktion und die seitdem eingetretene völlige Veränderung der politischen Verhältnisse aufmerksam. Heute würde der Kaiser one Zweifel anders urteilen, als vor über drei Monaten. Ein Konzil werde jetzt, wo der Papst gegen den Kaiser Krieg füre, in absehbarer Zeit gar nicht zusammentreten können. Die Städte schlugen deshalb vor, dem Kaiser durch eine besondere Botschaft Bericht über den Stand der Dinge im Reiche zu erstatten und ihn, da eine längere Hinausschiebung der Religionshandlungen gefärlich sei, um Bewilligung des schon in Nürnberg erbetenen, aber von dem Kaiser verbotenen Nationalkonzils und um Suspension des Wormser Edikts zu ersuchen.

In der Tat hatte sich in den letzten Monaten die politische Sachlage durchaus geändert. Durch die Schuld des Papstes, welcher den König Franz von seinem Eide entbunden, zu neuem Kriege gegen den Kaiser ermuntert und am 22. Mai mit Frankreich, Venedig und Florenz die Liga von Cognac gegen den Kaiser geschlossen hatte, war an Stelle der Freundschaft zwischen Kaiser und Papst offene Feindschaft getreten. Trotz aller entgegenkommenden Anerbietungen Karls hatte Clemens VII. am 8. Juli jene Liga in Rom feierlich publizirt und am 25. Juli war es bereits vor Siena zu einem blutigen Zusammenstoße des päpstlichen Heeres mit den Kaiserlichen gekommen. Den in Speier versammelten Ständen war dies kein Geheimnis geblieben und es ging dort bereits die Sage, dass auch der Kaiser seine Stimmung geändert und nach den Niederlanden die Weisung erlassen habe, in Sachen des Wortes Gottes „säuberlich zu tun". — Unter solchen Umständen verfehlte die Vorstellung der Städte ihre Wirkung auf die anderen Stände nicht. Als man am 4. August im großen Ausschusse die Beratungen darüber begann, wollten sich zwar die Bischöfe in keine Verhandlung über den Glauben mehr einlassen, aber als Kurfürst Johann und Landgraf Philipp das Begehren der Städte kräftigst unterstützten und sofort abzureisen drohten, falls diese Verhandlungen eingestellt würden, wollte man es doch nicht dazu kommen lassen, dass der Reichstag one Abschied und in offenbarem Zwiespalte auseinandergehe. Neben dem Kurfürsten von Trier bemühte sich besonders Erzherzog Ferdinand selbst um eine Vermittlung. Durch den eben erfolgten Einfall der Türken in Ungarn waren die österreichischen Erblande schwer bedroht und Ferdinand musste auch aus diesem Grunde dringend wünschen, dass ein einmütiger Abschied bald zu Stande komme. So wurden denn im großen Ausschusse die Verhandlungen über den Glauben fortgesetzt und man einigte sich in demselben zu einer Beschwerdeschrift, welche zwar den alten Glauben nicht direkt angriff und die Geistlichen noch glimpflich behandelte, aber doch die Abschaffung einer Reihe von Missbräuchen entschieden begehrte. Der Vorschlag der Städte, an den Kaiser eine Botschaft zu senden, wurde angenommen und in der derselben mitzugebenden Instruktion die Bitte an den Kaiser gestellt, baldmöglichst ein Konzil oder wenigstens eine Nationalversammlung zu berufen, bis dahin aber das Wormser Edikt zu suspendiren, da dessen Durchfürung unmöglich sei.

Dieser Beschluss des großen Ausschusses wurde, nachdem am 17. August Erzherzog Ferdinand die Stände zur Beschleunigung ihrer Beratungen aufgefor-

dert hatte, da er höchstens noch acht Tage in Speier verweilen könne, am 18. August den Ständen zur Beschlussfassung mitgeteilt, welche nun, wie sie über die Türkenhilfe und andere in den Abschied aufzunehmende Punkte sich bald einigten, auch bezüglich der Glaubensfrage rasch zu einer Einigung unter sich und mit den kaiserlichen Kommissären zu gelangen suchten. Über die beantragte Beschwerdeschrift wider die Geistlichen scheint zwar kein förmlicher Beschluss mehr gefasst worden zu sein. Aber der Vorschlag der Gesandtschaft an den Kaiser wurde von den Ständen einmütig genehmigt. Auf dem baldigst zu berufenden Konzile oder der Nationalversammlung sollte dann „ein einhelliger gleichmäßiger Verstand im christlichen Glauben" hergestellt werden. Der Antrag, das Wormser Edikt ausdrücklich zu suspendiren, fand dagegen nicht die Billigung der kaiserlichen Kommissäre, obwol einer derselben, Markgraf Casimir von Brandenburg, entschieden hiefür eintrat. Aber Erzherzog Ferdinand wollte dazu die Hand nicht bieten, obgleich ihm gerade in diesen Tagen ein aus Sevilla vom 27. Juli datirtes Schreiben seines kaiserlichen Bruders zugekommen sein muss, welches es seinem Ermessen anheimstellte, einen nach eingehenden Beratungen im kaiserlichen Statsrate festgestellten Entwurf als Edikt des Kaisers zu publiziren, durch welches das Wormser Edikt tatsächlich aufgehoben und den Anhängern Luthers Straferlass gewärt wurde. Aber Ferdinand machte von dieser Vollmacht keinen Gebrauch. Es leitete ihn dabei nicht bloß seine persönliche Abneigung gegen die Reformation, welche trotz seiner Verstimmung wider den Papst nicht abgenommen hatte, sondern, wie es scheint, auch die Rücksicht auf diejenigen Fürsten, welche, streng katholisch gesinnt, bisher die eifrigsten Anhänger des Hauses Habsburg in Deutschland gewesen waren und deren Sympathieen er durch eine förmliche Suspension des Wormser Edikts zu verscherzen fürchtete. Ebensowenig vermochte er freilich jetzt auf einer allgemeinen Durchführung desselben zu bestehen. So verstand er sich denn endlich dazu, die Aufnahme einer bereits vor Wochen von den Städten beantragten Bestimmung in den Abschied zuzulassen, durch welche von einer einheitlichen Regelung der Glaubensfrage ganz abgesehen und es jedem Stande überlassen wurde, wie er bis zum Konzile darin verfaren wolle. Demnach einigte man sich in der Sitzung vom 21. August einstimmig dazu, in dem Abschiede festzusetzen, daß mittler Zeit des Concilii oder der Nationalversammlung ein jeglicher Stand in Sachen des Wormser Edikts „für sich also leben, regieren und sich halten wolle, wie ein jeder solches gegen Gott und kaiserliche Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten".

Am 27. August folgte dann, nachdem schon am 22. August Landgraf Philipp und am 25. Kurfürst Johann von Speier abgereist waren, die Unterzeichnung des Abschiedes und der Schluss des denkwürdigen Tages, welcher unter für die Evangelischen so drohenden Umständen begonnen hatte. Und gewiss konnten die Freunde der Reformation mit den Ergebnissen desselben zufrieden sein. Nicht am wenigsten infolge der verblendeten Politik des Papstes waren die schlimmen Absichten der Widersacher zu schanden geworden. Durch die von neuem erhobenen Beschwerden wider die Geistlichkeit und die einstimmig erneuerte Forderung eines Konzils war die Notwendigkeit einer Reformation nochmals, wenigstens indirekt, vor dem ganzen Reiche anerkannt worden. Die Strafbestimmungen des Wormser Edikts waren nicht erneuert worden. Im Gegenteile war durch das Zugeständnis, dass jeder Stand in dieser Hinsicht nach seinem Gewissen verfaren solle, wenigstens für die nächste Zeit eine reichsgesetzliche Grundlage gegeben, welche es den evangelischen Fürsten und Ständen ermöglichte, das Kirchenwesen in ihren Gebieten in evangelischer Weise zu organisiren. Da aber mit Annahme des Speierer Abschieds auch vorläufig auf eine einheitliche, für beide Teile verbindliche Ordnung der Religionsangelegenheiten verzichtet worden war und katholische Fürsten sich bei Unterdrückung der Reformation ebenfalls auf den Speierer Abschied berufen konnten, so datirt in der Tat von diesem Reichstage, wie Ranke bemerkt, die Spaltung der deutschen Nation in religiöser Hinsicht und man hat Ursache, denselben auch aus diesem Grunde mit Köstlin als das wichtigste Ereig-

nis für die äußere Entwickelung der Reformation seit dem Wormser Edikte zu betrachten.

Litteratur: Vergl. außer Sleidan und Seckendorf Ranke, Deutsche Gesch. Bd. 2, Buch 4, Kap. 2; Bucholtz, Gesch. Ferdinands des Ersten, II, S. 371 ff.; Rommel, Phil. der Großmüthige, I, S. 141 f. und II, S. 101 ff.; Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes III, S. 37 ff.; Maurenbrecher, Gesch. d. kath. Ref. I, S. 259 ff.; Keim, Schwäb. Reformationsgesch., S. 48 ff. Die Akten finden sich nach Kapp, Kleine Nachlese nützlicher Urkunden, II, S. 679 ff. teilweise in Walchs Schriften Luthers XVI, S. 243 ff., andere bei Neudecker, Merkwürd. Aktenstücke, S. 18 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. VI, S. 41 ff.; v. d. Lith, Erläuterungen der Reformationshist., S. 170 ff. Vergl. ferner Veesemayer, Die Verhandlungen auf dem Reichst. zu Speier im J. 1526 in Vaters Archiv 1825, I, S. 22 ff.; Chronicon sive annales G. Spalatini in Menckens scriptores II, S. 657 ff.; G. Kawerau, Joh. Agricola, S. 80 ff.; endlich mehrere interessante Briefe aus Speier bei G. M. Thomas, M. Luther und die Reformationsbewegung in Deutschland von 1520—1532 in Auszügen aus Marino Sanuto's Diarien, Ansbach 1883, S. 122 ff. Außerdem sind in obigem Artikel neben anderen Archivalien die Korrespondenzen des Memminger Reichstagsgesandten Eberh. Zangmeister in dem dortigen städtischen Archive verwertet.

Noch drohender, als beim Beginne des ersten Speierer Reichstags, war die politische Sachlage für die Evangelischen Anfangs 1529 geworden. Das im Sommer 1526 so gründlich gestörte gute Einvernehmen des Kaisers mit Clemens VII. war widerhergestellt. Der Kaiser hatte längst dem 1527 in Gefangenschaft geratenen Papste seine Freiheit widergegeben und die Verhandlungen hatten bereits begonnen, welche am 29. Juni 1529 in dem Frieden zu Barcelona ihren Abschluss fanden. Die Abneigung des Kaisers gegen die Anhänger Luthers war im Laufe der Jare nur größer geworden und er war fest entschlossen, der Reformation nötigenfalls auch mit Gewalt entgegenzuwirken. Und seinem Bruder Ferdinand, welcher seit 1527 König von Ungarn und Böhmen geworden war, lag die Unterdrückung des Luthertums kaum weniger am Herzen, als der Kampf gegen Sultan Suleiman, welcher sich eben anschickte, mit einem gewaltigen Heere Ungarn und Österreich anzugreifen. Die kath. Stände, durch das übereilte Vorgehen des Landgrafen Philipp in den Packschen Händeln onedies erbittert, waren durch Balthasar Merkel, Probst von Waldkirch, der seit Mitte 1528 als kaiserlicher Orator in Deutschland weilte und als geschickter Agent für die Sache der alten Kirche tätig war, zu größerer Energie ermuntert worden. Die evangelischen Stände, besonders die Städte, wurden mit der Ungnade des Kaisers geschreckt und als man in Straßburg und Memmingen um diese Zeit die Messe abschaffte, da wurde Straßburg im Dezember 1528 durch eine eigene Botschaft des Reichsregiments ernstlichst verwarnt und der Vertreter Memmingens, Hans Keller, welcher in seiner Eigenschaft als Bundesrat an der im Februar 1529 zu Ulm gehaltenen Versammlung des schwäbischen Bundes teilnehmen wollte, wurde von dem Bundestage aus seiner Mitte verstoßen. Unter diesen Umständen hatten die Evangelischen allen Grund, von dem durch ein Ausschreiben des Reichsregiments vom 30. Nov. 1528 auf den 2. Februar 1529 nach Speier ausgeschriebenen und durch eine Nachschrift auf den 21. Februar 1529 verlagten neuen Reichstage wenig Gutes zu erwarten. Das Ausschreiben selbst, nach welchem auf dem Reichstage außer über die Türkenhilfe noch besonders darüber beraten werden sollte, wie bis zum Konzile die Irrung im christlichen Glauben in Ruhe gestellt werden könne, klang noch glimpflich. Aber hart und drohend lautete die am 15. März 1529 bei der wirklichen Eröffnung des Reichstags durch die kaiserlichen Kommissäre, an deren Spitze wider König Ferdinand stand, den Ständen mitgeteilte kaiserliche Proposition. In derselben wurde der Spaltung im christlichen Glauben die Schuld an dem bisherigen mangelhaften Widerstande gegen die Türken beigemessen, das Missfallen des Kaisers an den verderblichen neuen Lehren ausgesprochen, welche bisher viel Aufrur und Blutvergießen verursacht hätten, und ein Konzil, das jetzt auch der Papst gerne fördern wolle, in baldige Aussicht gestellt. Bei strenger

Strafe, bei des Reiches Acht und Aberacht wurde sodann verboten, bis zum Konzile irgend Jemand mit Einziehung geistlicher und weltlicher Obrigkeit zu vergewaltigen oder zu unrechtem Glauben und neuen Sekten zu verleiten. Endlich wurde bemerkt, aus der Bestimmung des letzten Speierer Abschieds, daſs Jeder sich bis zum Konzile verhalte, wie er es gegen Gott und den Kaiser zu verantworten getraue, sei großer Unrat und Miſsverstand wider unseren allerheiligsten Glauben gefolgt. Der Kaiser hebe diese Bestimmung deshalb hiemit auf, cassire und vernichte sie aus kaiserlicher Machtvollkommenheit und befehle den Ständen, an Stelle jenes Artikels die von dem Kaiser geforderten Bestimmungen über die Religionssache zu setzen.

Diese Proposition wurde von den Ständen begreiflicherweise mit sehr gemischten Gefülen aufgenommen. Wärend sie den Wünschen der bereits in großer Zal anwesenden Bischöfe und der streng katholischen Stände völlig entsprach, erschien sie selbst gemäßigten Katholiken als sehr bedenklich. Die entschieden Evangelischen dagegen erkannten sie sofort als durchaus unannehmbar. In dem Anspruche des Kaisers, eine mit Bewilligung aller Stände zum Reichsgesetze erhobene Bestimmung „aus kaiserlicher Machtvollkommenheit" einseitig wider aufzuheben, erkannten sie als einen Eingriff des Kaisers in die Rechte der Stände. Das strenge scheinbar gegen Landfriedensbruch gerichtete Verbot der Einziehung weltlicher und geistlicher Obrigkeit erschien ihnen als dazu bestimmt, die bischöfliche Jurisdiktion über der Reformation zugefallene Geistliche widerherzustellen und mindestens allem weiteren Vordringen der Reformation ein entschiedenes Halt zuzurufen, und sie waren fest entschlossen, Alles aufzubieten, um die Annahme dieser Bestimmungen durch den Reichstag zu verhindern.

In der ersten am 16. März gehaltenen Sitzung der Stände trat die tiefgehende unter ihnen vorhandene Meinungsverschiedenheit noch nicht offen zu Tage. Man einigte sich in allen drei Kollegien, vor Beratung der anderen Propositionspunkte über die Glaubensfrage zu verhandeln, da one Einigung in dieser wichtigsten Frage auch in anderen Dingen nichts Fruchtbares beschlossen werden könne. In der zweiten Sitzung am 18. März gelang es sogar, gegen den Einspruch der Bischöfe, welche eine sofortige Beratung im Plenum wünschten, die Bestellung eines großen aus allen Ständen zusammengesetzten Ausschusses zur vorläufigen Beratung der Proposition durchzusetzen. Aber schon die von den Ständen beliebte Zusammensetzung dieses Ausschusses zeigte den Evangelischen, daſs sie auf diesem Reichstage Schlimmes zu befürchten hatten. Unter den 18 Gliedern desselben waren nur drei, Kurfürst Johann von Sachsen und die Abgeordneten der Städte, Christoph Tetzel von Nürnberg und Jakob Sturm von Straßburg, evangelisch. Einige weitere, wie der Markgraf Philipp von Baden und der kurpfälzische Hofmeister Fleckenstein neigten zu Vermittelungen. Die meisten unter ihnen, besonders Kardinal Lang von Salzburg, Abt Gerwig von Weingarten, Dr. Joh. Faber für den Bischof von Konstanz und der bairische Kanzler Leonhard von Eck, gehörten zu den entschiedenen Gegnern der Reformation. Landgraf Philipp, welcher erst nach der Bestellung des Ausschusses in Speier eintraf, war nicht in denselben deputirt worden.

Überhaupt waren unter den Teilnehmern am Reichstage die streng katholischen in der Mehrzal. Selbst in dem Städterate, in welchem die Evangelischen die Oberhand hatten, neigten sich mehrere Städte frühe unter dem Einflusse Fabers auf die päpstliche Seite. Im Kurfürstenrate stand Johann von Sachsen ganz allein, im Fürstenrate war bei Eröffnung des Reichstags von Evangelischen nur Fürst Wolfgang von Anhalt persönlich anwesend. Die übrigen kamen erst allmählich nach, Landgraf Philipp am 18. März, Markgraf Georg von Brandenburg am 3. April und die Herzoge Ernst und Franz von Lüneburg gar erst am 20. April. Diese wenigen evangelischen Fürsten standen der großen Zal der geistlichen Würdenträger und katholischen Fürsten um so mehr isolirt gegenüber, als sich auch die gemäßigt katholischen Fürsten mit großer Zurückhaltung gegen sie benahmen. Selbst im persönlichen Verkehre der Fürsten und ihrer Räte machte sich diese Spannung zwischen den Parteien fülbar. So ritt König Ferdinand

dem Landgrafen Philipp bei seinem Einzuge in Speier zwar nach dem Gebrauche entgegen und begrüßte ihn flüchtig auf freiem Felde, gab ihm aber nicht das übliche Geleite nach seiner Herberge. Dem Kurfürsten Johann hatte acht Tage nach seiner Ankunft noch keiner der übrigen Fürsten einen Besuch gemacht. Melanchthon, welcher den Kurfürsten als theologischer Beirat begleitet hatte, glaubte den Hass der Widersacher in ihren Mienen lesen zu können, und Graf Albrecht von Mansfeld klagte selbst von den Hofleuten des friedfertigen Kurfürsten Ludwig von der Pfalz: Pfalz kennt keinen Sachsen mehr. Die evangelischen Fürsten ließen sich indes nicht einschüchtern und machten von Anfang an kein Hehl aus ihrer Gesinnung. An der vor Eröffnung des Reichstages im Dome gehaltenen Messe beteiligten sie sich so wenig, wie an einer später durch König Ferdinand veranstalteten Prozession. Wie 1526 zeigten sie auch jetzt durch öffentliches Fleischessen in der Fastenzeit, dass sie sich den kirchlichen Fastengeboten nicht zu fügen gedächten. Wider trugen ihre Wappen die Inschrift: Verbum domini manet in aeternum. Wider hatten sie ihre Prediger mitgebracht, der Kurfürst den Joh. Agricola, der Landgraf den Erhard Schnepff und Markgraf Georg den Pfarrer Adam Weiß von Crailsheim, welche, da ihnen auch jetzt die Kirchen verschlossen blieben, in den allen Unbilden der Witterung ausgesetzten Höfen der fürstlichen Herbergen täglich mit Freimut für die evangelische Warheit zeugten. Und der ungeachtet eines durch den König Ferdinand und selbst den Kurfürsten von der Pfalz an ihre Untergebenen erlassenen Verbotes überaus starke Besuch dieser Predigten bewies, dass das Wort Gottes trotz der unter den Großen gegen 1526 so sehr veränderten Stimmung seine Anziehungskraft noch nicht verloren hatte.

Am 19. März trat der große Ausschuss zum erstenmale zusammen und beriet zunächst über die Glaubensfrage. Faber und Eck fürten in demselben das große Wort und machten besonders durch den Hinweis auf die aus der neuen Lehre entstandenen und weiter zu erwartenden Unordnungen Eindruck. Vergeblich forderte Kurfürst Johann nebst Tetzel und Sturm die Beibehaltung der bewärten Bestimmungen des letzten Speierer Abschieds. Bereits am 22. März beschloss der Ausschuss mit Stimmenmehrheit, den Ständen die Aufhebung dieser Bestimmungen und die Einsetzung der von dem Kaiser geforderten Artikel in den Abschied vorzuschlagen. Den vermittelnden Ständen gelang es nur durchzusetzen, dass diese Artikel etwas „gemildert" werden sollten. In einer späteren Sitzung wurde das Gutachten des Ausschusses näher formulirt und am 3. April den Ständen zur Kenntnis gebracht, worauf das kurfürstliche und fürstliche Kollegium in ihren Sitzungen vom 6. und 7. April die Annahme des Gutachtens mit Stimmenmehrheit beschlossen. Doch ließen sie sich, als die evangelischen Fürsten sich dagegen beschwerten und erklärten, sie ließen sich von dem vorigen Speierer Abschiede nicht drängen, dazu bewegen, das Gutachten dem Ausschusse zur nochmaligen Erwägung und Milderung zurückzugeben, wobei jedoch die „Substanz" des Gutachtens nicht alterirt werden dürfe. Auf die Städte suchte, bevor sie ihre Beratungen begannen, König Ferdinand nebst den anderen kaiserlichen Kommissarien in katholischem Sinne einzuwirken. Am 3. und 4. April ließ er zuerst die Abgeordneten der katholisch verbliebenen Städte vor sich rufen, belobte und ermante sie, ihren Einfluss auf die der neuen Sekte anhängenden Städte geltend zu machen, damit sie von derselben abständen. Dann berief er die Abgeordneten von 24 „ungehorsamen" Städten, empfing sie sehr ungnädig und drohte ihnen mit der Ungnade des Kaisers, wenn sie einen einhelligen Beschluss des Reichstags in der Glaubensfrage durch Ablehnung des Ausschussgutachtens verhindern würden. Trotzdem blieben die Städte fest. Sofort erklärten sie durch Jakob Sturm als ihren Wortfürer, sie würden in allen zeitlichen Dingen dem Kaiser gehorchen, von dem h. Evangelium aber könnten sie one Gewissensverletzung nicht abstehen. Und auch in ihren Beratungen über das Gutachten des Ausschusses stellten sich die Städte noch durchaus auf die evangelische Seite. Sie beschlossen eine Supplikation an die Stände, in welcher sie sich zwar mit einigen Bestimmungen des Gutachtens einverstanden erklärten, die übrigen aber ablehnten und baten, es bei den bewärten Bestimmungen des letzten Speierer Abschiedes zu

belassen. Am 8. April wurde diese Supplikation den übrigen Ständen überreicht, welche aber auf ihrem Beschlusse beharrten, den Ausschußentwurf seiner Substanz nach anzunehmen und nur eine Milderung desselben in unwesentlichen Punkten zuzulassen. In den nunmehr folgenden Beratungen am 8. und 9. April verblieb der Ausschuß in der Tat, obwol Kurfürst Johann, Tetzel und Sturm erklärten, auch jetzt noch um des Gewissens willen nicht in den Entwurf willigen zu können, in allem Wesentlichen bei den früheren Beschlüssen und legte sie am 10. April den Ständen zur endgültigen Beschlußfassung vor. Die wichtigsten Bestimmungen dieses Gutachtens, welche dann one weitere Veränderung in den Abschied übergingen, sind in der Religionssache folgende: Das Erbieten des Kaisers, für baldiges Zusammentreten eines Konzils Sorge zu tragen, wurde mit Dank angenommen und der Kaiser ersucht, wenn ein solches nicht in zwei Jaren zu Stande komme, zur Erörterung des Zwiespaltes eine Nationalversammlung zu berufen und dabei persönlich zu erscheinen. Der bekannte Artikel des vorigen Speierer Abschiedes sei von Vielen missverstanden und zur Entschuldigung von erschrecklichen neuen Lehren und Sekten missbraucht worden. Deshalb sollte beschlossen werden, dass diejenigen, welche bei dem Wormser Edikt bisher geblieben seien, auch hinfort bei demselben bis zum Konzile verharren und ihre Untertanen dazu halten sollten. Bei den anderen Ständen, bei denen die anderen Lehren entstanden seien und one Aufrur und Beschwerung nicht abgewandt werden könnten, sollte doch alle weitere Neuerung bis zum Konzile, so viel möglich und menschlich, verhütet werden. Etliche dem Sakramente des Leibes und Blutes Christi zuwiderlaufende Lehren — so wurde die Abendmalslehre Zwinglis umschrieben — sollten nirgends geduldet, die Messe nirgends abgetan, und auch an den Orten, wo die neue Lehre bestehe, Niemand die Messe zu hören oder zu lesen verhindert werden. Gegen die Widertaufe sollte ein strenges Strafmandat erlassen und die Bestimmungen der letzten Nürnberger Reichstage über eine Bücherzensur und die Prediger neu eingeschärft werden. Endlich sollte bis zum Konzile bei Strafe der Acht kein Stand den andern hinfort des Glaubens halber vergewaltigen, noch seiner Renten, Zins oder Güter entwehren. Dass in dem letzten Artikel die in dem Gutachten zuerst noch enthaltenen Worte Obrigkeit und Herkommen, welche auf die Jurisdiktion der Bischöfe bezogen werden konnten und deshalb von den Städten als unannehmbar bezeichnet worden waren, schließlich weggelassen wurden, war das einzige nennenswerte Zugeständnis, welches der Ausschuss bei seiner widerholten Beratung den evangelischen Ständen machte.

Montag den 12. April genehmigten die beiden fürstlichen Kollegien mit Stimmenmehrheit diesen Entwurf und teilten ihn als durch sie beschlossen den Städtegesandten mit, worauf alsbald der Kurfürst von Sachsen, Landgraf Philipp, Markgraf Georg von Brandenburg, der Fürst von Anhalt, die Gesandten der Herzoge von Lüneburg und des Bischofs Erich von Paderborn, die Grafen Wilhelm von Fürstenberg und Georg von Wertheim den Städten erklären ließen, sie hätten diesem Beschlusse nicht zugestimmt und könnten in ihn nicht einwilligen. Und nun legten die Städte nochmals durch Sturm die Bitte ein, es bei dem vorigen Speierer Abschiede bleiben zu lassen, da viele Städte Gewissens halber nicht in die Beschlüsse willigen könnten. In der Tat war dieser Beschluss für die Evangelischen durchaus unannehmbar. Allerdings war durch ihn die kaiserliche Proposition, welche das Wormser Edikt als für alle, auch die evangelischen Stände, verbindlich betrachtete, insofern gemildert, als nunmehr den bereits evangelischen Ständen ausdrücklich gestattet werden sollte, die Reformation bis zum Konzile beizubehalten. Aber wenn diese keine weitere Veränderung vorzunehmen befugt sein sollten, so war damit die bereits begonnene, aber noch lange nicht vollendete prinzipielle Durchfürung der Reformation selbst in den schon evangelischen Gebieten unmöglich gemacht. Und wenn die bisher katholischen Stände bei dem Wormser Edikte unter allen Umständen verharren sollten, so mussten sie dasselbe auch dann durchfüren, wenn sie zur Überzeugung von der Warheit der evangelischen Lehre kamen, und es war damit jede weitere Aus-

breitung der Reformation in die zalreichen Gebiete verhindert, in denen man eben im Begriffe stand, der erkannten evangelischen Warheit auch äußerlich zuzufallen. Auch die verlangte Duldung der Messe in den evangelischen Gebieten erschien bei dem damals allgemein geltenden Grundsatze des Territorialkirchentums den Evangelischen jener Zeit so lange als unannehmbar, als nicht die katholischen Stände dem evangelischen Gottesdienste die gleiche Duldung gewärten*). Ebenso erschien das allgemeine Verbot der schweizerischen Abendmalslehre, für welches man katholischerseits die Lutheraner zu gewinnen hoffte, nicht bloß aus Rücksicht auf die zu jener Lehre hinneigenden oberdeutschen Städte, sondern auch deshalb als verwerflich, weil so wichtige Bestimmungen über den Glauben nicht so nebenbei auf einem Reichstage getroffen werden sollten. Die Überzeugung von der völligen Unannehmbarkeit aller dieser Punkte hatte sich den evangelischen Ständen im Laufe des Reichstags immer deutlicher aufgedrängt und sie hatten sich gegenüber ihren gemeinsamen Widersachern immer enger an einander angeschlossen. Die Machinationen Fabers, um die evangelischen Fürsten von den Städten zu trennen, waren besonders an den Bemühungen des Landgrafen Philipp gescheitert, welcher durch Veranstaltung eines Kolloquiums zwischen Luther, Melanchthon, Zwingli und Oekolampad eine Einigung beider Teile versuchen wollte und bereits Ende März die Zustimmung des Kurfürsten von Sachsen dazu gewonnen hatte. Schon Anfangs April hatte derselbe zugleich die Vorbreitungen zu einem förmlichen Bündnisse beider Fürsten mit Straßburg, Nürnberg und Ulm getroffen, um im Falle eines gewaltsamen Angriffes zu gemeinsamer Verteidigung gerüstet zu sein. — Aber wärend die Einigkeit der evangelischen Fürsten mit den evangelischen Städten sich immer mehr befestigte, trat die im Städterate bestehende bisher notdürftig verhüllte Spaltung noch in der Sitzung vom 12. April offen zu Tage. Kaum hatte Sturm ausgeredet, als Konrad Mock, der unter dem besonderen Einflusse Fabers stehende Gesandte von Rottweil, unaufgefordert mit der Erklärung hervortrat, es seien auch viele Städte vorhanden, welche den Beschluss annehmen wollten. Und als dann die Aufforderung an die Städte erfolgte, einzeln ihre Erklärung über Annahme oder Verweigerung des Abschiedes abzugeben, unterwarfen sich noch am 12. und 13. April 20 Städte dem Beschlusse,

---

*) Janssen meint, die Unduldsamkeit der Evangelischen, welche die treuen Katholiken in ihren Gebieten nicht dulden wollten, habe sie zur Verweigerung des Abschiedes und zu ihrer Protestation bestimmt. Es bedarf nur eines Blickes in die zalreichen uns aufbewarten vertraulichen Briefe evangelischer Reichstagsteilnehmer, um die völlige Unhaltbarkeit jener Behauptung zu erkennen. Denn in keinem derselben wird irgendwie betont, dass man den Abschied deshalb nicht annehmen könne, weil man sonst die Katholiken dulden müsse. Auch in der Protestationsschrift spielt dieser Punkt eine ziemlich untergeordnete Rolle und als Grund der Verwerfung jenes Artikels wird vornehmlich der angefürt, dass die katholischen Stände keine Gegenseitigkeit zu gewären und die evangelische Abendmalsfeier in ihren Gebieten auch nicht zu dulden gedächten. Und als Markgraf Philipp und Herzog Heinrich ihren letzten Vermittelungsversuch machten und eine gegenseitige Duldung der evangelischen Abendmalsfeier und katholischen Messe vorschlugen, da nahmen die „unduldsamen" evangelischen Stände den Vorschlag an, wärend die katholischen ihn ablehnten. Die Anschauung der Evangelischen in diesem Stücke ist klar ausgesprochen in dem trefflichen bereits Ende März von den Nürnberger Theologen erstatteten Gutachten, in welchem es heißt (s. meine Gesch. d. Reichst. zu Sp. S. 146): „Wer die Christen mit Gewalt zwingt, zu tun, was sie für Unrecht halten, auch wenn es an sich selbst nicht unrecht wäre, . . . zwingt sie zu sündigen. Also muss man in diesen Sachen Niemand zwingen, sondern mit Gottes Wort lehren und daneben zulassen, dass Niemand wider sein Gewissen tue, er täte sonst Sünde und würde verdammt". Aus zalreichen Briefen Evangelischer vom und zum Reichstage ließe sich erweisen, dass auch sie dachten, wie der Nürnberger Rat, welcher am 6. April an seine Gesandten in Speier schreibt, dass sie gerne Gottes Ehre suchen, Christen sein und Niemand wissentlich beleidigen, wol aber sich durch kein bevorstehendes Unglück von dem Wege christlicher Warheit abwenden lassen wollten, es gebe ihnen darüber, wie Gott wolle. Aber auch one solche ausdrückliche Belege wird es jedem Unbefangenen schon aus der ganzen Sachlage klar, dass die evangelischen Stände damals warlich nicht daran dachten, Andere zur evangelischen Lehre zu zwingen. Sie begehrten nur das Eine, dass man weder sie selbst, noch andere Stände zwinge, zum katholischen Glauben abzufallen oder trotz erlangter besserer Überzeugung in demselben zu verharren.

andere, wie Regensburg, Augsburg und Nördlingen, gaben vorerst ausweichende Antworten. 20 Städte aber, außer denen, die später an der Protestation teilnahmen, noch Köln, Frankfurt, Goslar, Nordhausen, Biberach, Aalen und Bopfingen hatten den Mut, auch jetzt noch ihre Einwilligung in den Beschluſs zu verweigern und diese Weigerung zu Protokoll zu geben. Noch in der Sitzung vom 12. April ließen die den Beschluſs verwerfenden evangelischen Fürsten und Grafen durch den sächsischen Kanzler Brück eine Beschwerdeschrift verlesen, in welcher sie ihre Weigerung damit begründeten, daſs sie in Sachen der Ehre Gottes und des Heiles ihrer Seelen Gott allein anzusehen verpflichtet und der Mehrheit zu folgen nicht schuldig seien, und zugleich nochmals um Abänderung der beschwerlichen Artikel und Beibehaltung des letzten Speierer Abschiedes ersuchten. Aber die katholische Mehrheit der Stände war entschlossen, nicht nachzugeben. Sie übergaben die Beschwerde einfach den kaiserlichen Kommissären und überließen es ihnen, was sie auf dieselbe zu tun gedächten.

Was aber von dem Könige Ferdinand zu erwarten war, das hatte sich im Laufe des Reichstags immer deutlicher herausgestellt. Hatte er sich doch nicht gescheut, in der Osterwoche wegen eines freien Wortes gegen den zum Besuche Melanchthons in Speier anwesenden Simon Grynäus einen Verhaftsbefehl auszustellen, dessen Vollzuge sich dieser nur durch schleunige Flucht entziehen konnte. Und gewiſs geschah es auch auf Andringen Ferdinands, daſs Daniel Mieg von Straßburg, welcher am 10. April nach Speier kam, um Namens dieser Stadt den ihr für dieses Quartal gebürenden Sitz im Regimentsrate einzunehmen, zu diesem nicht zugelassen wurde, weil man in Straßburg die Messe abgeschafft habe. Der päpstliche Legat Graf Joh. Thomas Picus von Mirandula, welcher um dieselbe Zeit in Speier ankam und am 13. April in einer Sitzung aller Stände im Namen des Papstes die baldige Berufung eines Konziles zusagte, mag noch das Seine dazu beigetragen haben, um den König Ferdinand und die katholischen Stände in ihrer Unnachgiebigkeit zu bestärken. Wirklich erschien am 19. April in einer wie immer im Rathofe (nicht wie man früher glaubte im sog. Retscher) anberaumten Sitzung aller Stände König Ferdinand mit den übrigen Kommissären und ließ durch den Pfalzgrafen Friedrich Namens des Kaisers sein Einverständnis mit dem Mehrheitsbeschlusse erklären, welcher nun nur noch in die Form eines Abschiedes zu bringen sei. Auf die Beschwerdeschrift ließ er einfach erwidern, er lasse sie „in ihrem Werte bleiben“ und versehe sich zu den Unterzeichnern derselben, daſs sie den nach altem Herkommen gefaſsten und kraft kaiserlicher Vollmacht genehmigten Beschluſs nunmehr auch nicht weigern würden. Hierauf verließ Ferdinand, von den anderen Kommissären begleitet, wärend die evangelischen Fürsten zu einer kurzen Beratung beiseite traten, unvermutet den Rathof. Vergeblich sandten sie ihre Räte dem Könige mit dem Ersuchen nach, doch nebst den Ständen ihre Antwort auf seinen Vortrag zu hören. Er antwortete nur, es habe bei dem Bescheide sein Verbleiben, der Artikel sei beschlossen.

Bei dieser Sachlage blieb den evangelischen Ständen nichts übrig, als nunmehr einen Schritt zu tun, welcher für den äußersten Fall von dem Nürnberger Rate schon Ende März in das Auge gefaſst worden war, nämlich öffentlich wider den Beschluſs zu protestiren. Sie kehrten in das Sitzungslokal zurück, in welchem Kurfürst Johann, der Landgraf, Markgraf Georg von Brandenburg nebst dem lüneburgischen Kanzler Dr. Förster gegen die Reichstagsbeschlüsse zuerst mündlich protestirten, worauf Jak. Sturm Namens der sich beschwert fülenden Städte den Anschluſs an diese Protestation erklärte. Zugleich bemerkten die protestirenden Fürsten, sie würden an den weiteren Verhandlungen des Reichstages nicht mehr teilnehmen und one Verzug von Speier abreisen, und übergaben zu den Akten des Reiches eine mittlerweile in aller Eile aufgesetzte Protestationsschrift, in welcher sie erklärten, daſs sie nicht verpflichtet seien, sich one ihre Zustimmung aus dem letzten einmütig beschlossenen und besiegelten Abschiede drängen zu lassen, und gegen die zu Erhaltung des Friedens nicht dienlichen Beschlüsse des Reichstags als nichtig und unbündig öffentlich protestiren. Eine ausfürlichere,

mittlerweile angefertigte Protestationsschrift, welche auch der inzwischen in Speier angelangte Herzog Ernst von Lüneburg selbst unterzeichnete, ließen sie Tags darauf dem Könige Ferdinand überreichen, welcher sie auch zur Hand nahm, aber nachträglich den evangelischen Fürsten zurücksandte. An demselben Tage machten Markgraf Philipp von Baden und Herzog Heinrich von Braunschweig noch einen Vermittlungsversuch und es gelang ihnen wirklich, nach vierstündiger Beratung mit den evangelischen Fürsten einen Abschiedsentwurf zu formuliren, zu dessen Annahme auch die protestirenden Städte sich bereit erklärten, obwol in demselben der Passus über die Lehre vom h. Abendmale unverändert geblieben war. Nach diesem Entwurfe sollte statt einer Aufhebung nur eine „Deklaration“ des vorigen Speierer Abschieds stattfinden und der Hinweis auf das von den Evangelischen als nicht mehr gültig betrachtete Wormser Edikt völlig wegbleiben, wogegen die Evangelischen zugestanden, daſs sie alle weiteren Neuerungen, so viel möglich, verhüten wollten. Aber die katholischen Fürsten und König Ferdinand wiesen diese Vorschläge unbedingt zurück. Am 22. April unterzeichneten und besiegelten die Fürsten den Abschied unverändert, wie er aus den Beratungen des Ausschusses hervorgegangen war, und am 24. April folgten ihnen bei dem förmlichen Schlusse des Reichstages die Städte, welche sich für Annahme des Abschieds entschieden hatten. Zu diesen hatten sich inzwischen auch noch Regensburg und Augsburg, sowie Köln, Frankfurt, Goslar, Nordhausen, Aalen und Bopfingen gesellt, welche am 12. April entweder noch geschwankt oder der Beschwerde sich angeschlossen hatten. Die protestirenden Fürsten nahmen an diesen Sitzungen keinen Teil mehr und ließen dem Könige Ferdinand, welcher sie am 22. April nochmals auffordern ließ, den mit Mehrheit gefaſsten Beschluſs anzunehmen und mindestens ihre Protestation nicht zu veröffentlichen, erwidern, sie gedächten sich dem nicht zu fügen. In allen Stücken gedächten sie sich gegen den Kaiser gehorsam und gegen den König und alle Stände friedlich und freundlich zu halten, aber das seien Dinge, in denen Jeder für sich selbst vor Gott stehen müsse und darin die Mehrheit nicht wider die Minderheit zu beschließen und dieselbe zu Gottes Ungehorsam auf Menschen Gehorsam zu verbinden oder zu verstricken habe. — Sonntag den 25. April erschienen sodann die Räte des Kurf. Johann von Sachsen, des Markgr. Georg von Brandenburg, der Herzoge Ernst und Franz von Lüneburg, des Landgr. Philipp von Hessen und des Fürsten Wolfgang von Anhalt in des würdigen Herrn Peter Mutterstadt, Kaplans an der St. Johanniskirche, Behausung, in der St. Johannisgasse gelegen, unten in einem kleinen Stüblein und ließen dort auf 13 engbeschriebenen Pergamentblättern durch die kaiserlichen Notare Leonhard Stettner und Pankratius Salzmann in aller Form Rechtens unter Aufnahme aller vorausgegangenen Aktenstücke ein Appellations-Instrument errichten, in welchem sie für sich selbst, ihre Untertanen und Verwandten, auch jetzige und künftige Anhänger gegen den Abschied protestiren und an den Kaiser, das Konzil oder die Nationalversammlung und jeden in der Sache bequemen unparteiischen und christlichen Richter appelliren. Die Botschafter der vierzehn Städte Straßburg, Nürnberg, Ulm, Konstanz, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, das mittlerweile den protestirenden Städten sich angeschlossen hatte, Heilbronn, Reutlingen, Isny, St. Gallen, Weißenburg in Franken und Windsheim schlossen sich alsbald dieser Appellation an. Noch an demselben Tage reisten die protestirenden Fürsten von Speier ab und sorgten dann für die in Aussicht gestellte Publikation der Protestation, welche durch den Landgrafen bereits am 5., durch den Kurfürsten am 13. Mai erfolgte.

Damit das Appellations-Instrument wirklich in die Hände des Kaisers gelange, war schon in Speier beschlossen worden, dasselbe durch eine besondere Gesandtschaft ihm überreichen zu lassen. Bei einer Zusammenkunft in Nürnberg am 26. Mai wurden dann Hans Ehinger von Memmingen, der markgräfl.-brandenburgische Sekretär Alexius Frauentraut und der Nürnberger Syndikus Michael von Kaden als Botschafter bestimmt. Diese reisten Ende Juli über Lyon ab, konnten dem Kaiser aber erst am 12. September in Piacenza die Urkunde überreichen. Nach längerem Hinhalten erhielten sie endlich am 13. Oktober den

ungnädigen Bescheid, der Kaiser erwarte, daſs die Protestirenden dem Speierer Abschiede gehorsamen würden, widrigenfalls er nicht umgehen könne, zur Erhaltung schuldigen Gehorsams im Reiche ernstliche Strafe gegen sie vorzunehmen. Bereits vorher hatte der Kaiser am 12. Juli aus Barcelona ein sehr ungnädiges Schreiben änlichen Inhalts dem Könige Ferdinand zugesandt, welcher es aber nicht für geraten hielt, dasselbe unter den damaligen drohenden Umständen, wo er gegen die Türken auch der Hilfe der protestirenden Stände dringend bedurfte, ihnen zuzusenden. Und wenn der Kaiser die Gesandten der Protestirenden noch bis zum 30. Oktober zu Piacenza in Haft behielt, so wurde er zu diesem Vorgehen wol besonders dadurch bewogen, daſs er mit Rücksicht auf die Lage in Deutschland seinen ungnädigen Bescheid erst dann bekannt werden lassen wollte, wenn die Hilfe der Protestirenden gegen die Türken entbehrt werden konnte.

Von der in Speier erhobenen Protestation haben die Anhänger der Reformation den Namen Protestanten erhalten. Wurde die Bezeichnung Protestirende zunächst naturgemäß nur auf diejenigen angewendet, welche an dem Speierer Proteste teilgenommen hatten, so verlor sich diese Beziehung im Laufe der Zeit immer mehr und bereits vom Jare 1540 an werden die Evangelischen nicht selten ganz in unserem Sinne im Unterschiede von den Katholiken mit diesem Namen bezeichnet. Und mit Recht erkennen wir heute in dem Namen Protestanten einen hochcharakteristischen Ehrennamen. In der Speierer Protestation ist zuerst, zwar unter den schwerfälligen Formen der Aktenstücke jener Zeit, aber mit voller Klarheit und Entschiedenheit, von den Vertretern und Häuptern einer nach vielen Tausenden zälenden Gemeinde vor Kaiser und Reich der echt evangelische Grundsatz ausgesprochen worden, daſs in Sachen des Glaubens Jeder „hohen und niederen Standes“ für sich selbst vor Gott stehen und die Freiheit haben müsse, nach seinem Gewissen zu handeln, und daſs in solchen Dingen keine Mehrheit, keine menschliche Autorität gelten könne. Mit Recht stellt darum der im Mai 1882 erlassene, von zalreichen der hervorragendsten evangelischen Männer Deutschlands unterzeichnete Aufruf zum Bau einer Gedächtniskirche der Protestation in Speier diese glaubensmutige Tat evangelischer Fürsten und Städte dem Zeugnisse Luthers zu Wittenberg und Worms an die Seite. Möge diesem Aufrufe der Erfolg nicht fehlen und der Speierer Reichstag, wie er in dem in der ganzen Welt von allen Evangelischen mit Stolz getragenen Protestantennamen ein Denkmal schon besitzt, bald in der projektirten Gedächtniskirche der Protestation auch ein würdiges äußeres Denkmal erhalten zum Zeugnisse von dem Bekenntnismute der Väter und der Opferwilligkeit unserer protestantischen Zeitgenossen!

Litteratur: Außer Sleidan und Seckendorf vergl. die erwänten Werke von Ranke, Band 3, Buch 5, Kap. 5; Bucholtz III, 391 ff.; Rommel I, 233 ff. und II, 213 ff.; Janssen III, 128 ff.; Maurenbrecher, 273 ff.; Keim, 86 ff. und Kawerau, 90 ff. Ferner J. J. Müllers Gesch. von der Ev. Stände Protest. 2c., Jena 1705; Tittmann, Die Prot. d. ev. Stände auf dem Reichst. zu Sp., Leipzig 1829; Johannsen, Die Entw. d. prot. Geistes bis zu s. völl. Darlegung auf dem Reichst. zu Sp. 1529, Kopenh. 1830, dann besonders A. Jung, Gesch. des Reichst. zu Sp. in d. J 1529, Straßb. u. Leipz. 1830; F. Dobel, Hans Ehinger auf d. Reichst. zu Sp. 1529 in seinem Memmingen im Reformationszeitalter III, Augsb. 1877 und Ney, Gesch. des Reichst. zu Sp. im J. 1529, Hamb. 1880. Die wichtigsten Aktenstücke und namentlich die Protestationsurkunde geben außer Lünig und Walch in Luthers Deutsch. Schr. XVI, 315 ff. Müller und Jung a. a. O. Die Briefe der Straßburger Gesandten hat Jung, der Memminger Dobel, der Nördlinger, Heilbronner, Frankfurter und Augsburger, sowie andere ungedruckte Akten aus verschiedenen Archiven Ney a. a. O., einige Briefe über den Reichstag aus den Tagebüchern M. Sanuto's neuerdings Thomas veröffentlicht. Melanchthons Briefe aus Speier s. im Corp. ref. I, 1038 ff. Einzelne weitere, bisher noch unbenützte archivalische Notizen sind in obigem Artikel verwertet. Über den Verein zur Erbauung einer Gedächtniskirche s. die 1876 in Speier erschienene Denkschrift von Dr. Rabus, Die Retscherkirche in Speier. —

Ein **dritter** am 9. Februar 1542 durch König Ferdinand in Speier eröffneter Reichstag sollte demselben zunächst Hilfe gegen die Türken gewären, welche Ungarn hart bedrängten und seine Erblande bedrohten. Da sich aber die protestantischen Stände nur unter der Bedingung zur Bewilligung dieser Hilfe bereit erklärten, dass die Prozesse und Achtserklärungen des Kammergerichts gegen die Evangelischen eingestellt würden und dass der 1541 in Regensburg festgestellte Friedstand samt der dort den evangelischen Ständen gegebenen kaiserlichen Deklaration (s. den Art. „Regensburger Religionsgespräch“ Bd. XII, S. 591 ff.) aufrecht erhalten bleibe, so kam es erst nach langen Verhandlungen am 11. April zu einem beiden Teilen genehmen Abschiede. In demselben wurde eine ansehnliche Hilfe gegen die Türken bewilligt und der Regensburger Friedstand samt der Suspension der in Religionssachen am Kammergerichte anhängigen und ergangenen Prozesse und Achten auf fünf weitere Jare verlängert. Tags zuvor hatte König Ferdinand den evangelischen Fürsten und Ständen eine Nebenverschreibung ausgestellt, nach welcher auch die Regensburger Deklaration für die Zeit des Friedstandes in Kraft bleiben sollte. Dagegen erreichten die evangelischen Stände jetzt ebensowenig, wie im folgenden Jare zu Nürnberg, ihren Wunsch, diese Deklaration öffentlich von allen Ständen anerkannt zu sehen. In dem Abschiede wurde ferner das durch den päpstlichen Legaten Morone auf dem Reichstage gemachte Anerbieten des Papstes, in Bälde ein Konzil zu berufen, von den katholischen Ständen mit dem Bemerken acceptirt, sie wollten sich, wenn sich eine Berufung desselben in einer deutschen Stadt nicht erreichen lasse, mit Trient als Malstatt des Konzils genügen lassen. Die evangelischen Stände erklärten aber, dass sie in diesen Teil des Abschieds nicht einwilligten, und ließen eine Notiz über ihren Protest gegen denselben dem Abschiede einverleiben. Endlich wurde eine Visitation des Kammergerichts angeordnet, wobei man unter den sieben Visitatoren vier evangelische bestellte.

Von höherer Bedeutung war der auf den 10. Januar 1544 ausgeschriebene und am 20. Februar 1544 durch den Kaiser persönlich eröffnete glänzende **vierte** Speierer Reichstag, auf dem es Karl V. besonders darum zu tun war, nicht nur gegen die Türken, sondern auch gegen Frankreich die Hilfe des Reiches zu gewinnen. Auch jetzt knüpften die protestantischen Stände die Bewilligung dieser Hilfe an die Bedingung, dass ihnen in der Religionsfrage entsprechende Zugeständnisse gemacht würden, und bestanden insbesondere auf der Aufnahme der Regensburger Deklaration in den Abschied, wärend die katholischen Stände, durch die Fortschritte der Reformation in den letzten Jaren erbittert, diese Aufnahme unter allen Umständen ablehnen zu müssen glaubten. Die Verhandlungen zogen sich Monate lang hin, bis man endlich am 27. Mai sich entschloss, den Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege zu gehen, dass man die Fassung der betreffenden Bestimmungen dem Kaiser überließ. Den wesentlichen Inhalt derselben hatten die Protestanten vorher mit den Kurfürsten von Brandenburg und der Pfalz verabredet, welche in der Sache zwischen ihnen und dem Kaiser vermittelten. Um dieselbe Zeit erklärten die katholischen Stände, dass sie, wenn der Kaiser ex plenitudine potestatis das annehmen wolle, solches dulden müssten, obwol es ihnen beschwerlich sei. Überhaupt trat der Kaiser auf diesem Reichstage den evangelischen Fürsten näher, als je zuvor. Gegen die von dem Landgrafen Philipp in einer Kirche veranstalteten Predigten schritt er zwar ein, erhob aber keine Einwendung mehr, als die evangelischen Fürsten die Predigten teils in ihren Herbergen, teils in Zunft- und Wirtshäusern halten ließen. Kurfürst Johann Friedrich persönlich wurde mit besonderer Auszeichnung behandelt und auch Landgraf Philipp erfreute sich einer ehrenvollen Aufnahme. Dieses günstige persönliche Verhältnis wurde noch gebessert durch den beredten Eifer, mit welchem der Landgraf für Gewärung einer ausgiebigen Hilfe gegen die Türken eintrat, und schien erst da eine Trübung zu erfaren, als der Landgraf, wie es scheint durch Geldmangel genötigt, nebst dem Kurfürsten vor dem Abschlusse der Verhandlungen schon im Mai Speier verließ. Die Gesinnungen des Kaisers gegen die Reformation selbst waren indessen die alten geblieben und dass er es sich vorbehielt, bei besserer

Gelegenheit den immer mächtiger um sich greifenden Protestantismus nötigenfalls mit der Gewalt der Waffen niederzuwerfen, das sollte in nicht ferner Zeit die Zukunft lehren. Der am 10. Juni endlich besiegelte Reichstagsabschied verhüllte den bestehenden Zwiespalt. Er stellte zur Beseitigung der Glaubensspaltung widerum ein freies Konzil in deutschen Landen in nahe Aussicht. Da es aber ungewiss sei, wann ein solches Konzil zusammentreten könne, so sagte der Kaiser zur einstweiligen Verfassung einer christlichen Reformation bereits auf nächsten Herbst oder Winter einen neuen Reichstag zu, damit man sich auf demselben freundlich darüber vergleiche, wie man es in den streitigen Artikeln bis zum Konzile halten wolle. Bis dahin sollten der Kaiser und die Stände zur Vorbereitung der Verhandlungen Reformationsentwürfe verfassen lassen. Die Geistlichen, Stifte, Klöster, Schulen und Spitäler, unangesehen welcher Religion sie seien, sollten im Genusse der Einkünfte und Güter bleiben, welche sie zur Zeit des Regensburger Abschieds besessen hätten. Bis zu einer vollkommenen Vergleichung sollte der früher aufgerichtete Landfrieden in allen Punkten unverbrüchlich gehalten, dagegen der Augsburgische und andere Abschiede nebst den die Religion betreffenden Prozessen am Kammergerichte suspendirt bleiben. Auf dem nächsten Reichstage sollte dann das Kammergericht durch fromme und gelehrte Personen one Rücksicht auf ihre Religion neu besetzt werden. — Gewiss war der Kaiser niemals vorher den Evangelischen so weit entgegengekommen, wie in diesem Abschiede. Die katholischen Stände waren deshalb wenig mit demselben zufrieden und auch der Papst sprach sich durch ein vom 24. August 1544 datirtes, an den Kaiser gerichtetes heftiges Breve auf das Entschiedenste gegen den Speierer Abschied aus. Da aber alle Zugeständnisse nur einstweilige und die Ausdrücke, durch welche sie gewärt wurden, zweideutige waren, da überdies die katholischen Stände, welche alle Verantwortlichkeit für den Abschied dem Kaiser zugeschoben hatten, sich zur Beobachtung desselben nicht wirklich verbunden erachteten, so hatten auch die Protestanten keinen Grund, durch den Ausgang dieses Reichstags besonders befriedigt zu sein.

Litteratur: Außer den einschlägigen Stellen bei Sleidan, Seckendorf, Bucholtz, Ranke, Rommel und Janssen ist zu vergleichen Walch XVII, 1198 ff., dann v. Druffel, Kaiser Karl V. und die röm. Kurie 1544—1546, I. Abth. in den Abhandlungen der k. bair. Akad. d. Wiss. Band XIII, Abth. 3 und Alb. de Boor, Beiträge zur Gesch. des Speierer Reichstags vom J. 1544 (Dissertation), Straßb. 1878. Hier ist auch die weitere einschlägige Litteratur genau verzeichnet. Zu dem ganzen vorstehenden Artikel s. noch Neudecker in der ersten Auflage dieser Encyklopädie. **Ney.**

Speisegesetze bei den Hebräern. Wie bei den symbolisch ausgebildeten Religionen des Altertums überhaupt, finden sich auch in den heil. Gesetzen des Alten Testaments gewisse Vorschriften, welche die Auswal der Speisen beschränken und für ihre Zubereitung gewisse Regeln aufstellen.

I. Als unrein werden manche Tiere genannt, die vom Menschen weder gegessen noch in totem Zustande berürt werden sollen, wärend die als rein bezeichneten zu essen erlaubt sind. 3 Mos. 11; 5 Mos. 14, 3—21. Die Tiere erscheinen hier nach der primitiven hebräischen Einteilung in 4—5 Klassen geordnet; bei mehreren Klassen ist die Aufzälung der einzelnen Arten dadurch erspart, dass allgemeine Merkmale angegeben werden. Unter den Vierfüßern nämlich gelten als rein diejenigen, welche erstens einen ausgebildeten gespaltenen Huf haben und zweitens widerkäuen. Genannt sind 5 Mos. 14, 4 f. Rind, Schaf, Ziege, Hirsch, Gazelle, Damhirsch und einige Antilopenarten. Siehe über diese und die folgenden Namen Dillmann zu 3 Mos. 11, 2 ff. Unrein sind dagegen die, welche eines jener beiden Merkmale oder beide vermissen lassen, wie das Kameel, der Klippdachs (שָׁפָן siehe Bochart, Hieroz. Lond. 1663, I, p. 1002), der Hase, das Schwein, ebenso die Tatzengänger (3 Mos. 11, 27). Unter den Wassertieren sind essbar die, welche ausgebildete Flossen und Schuppen haben,

dagegen nicht die andern, welche (wie der Aal) dem Schlangengeschlecht äneln, überhaupt keine ausgeprägte Fischnatur aufweisen. Von den Vögeln sind one Aufstellung allgemeiner Merkmale 19—21 Arten zu essen verboten, meist Raubvögel, wie Adler, Geier, Rabe, Eule etc., welche von Aas und unsaubern Dingen leben, insbesondere auch Sumpf- und Wasservögel, wie der Storch (חסידה), Reiher, Pelikan u. ä.; auch der Wüstenvogel Strauß. An die Vögel wird noch die Fledermaus angeschlossen, welche die Araber heute noch zu diesen zälen. Daran reiht sich eine Vorschrift über die beflügelten Kriechtiere (Insekten), welche insgesammt verboten werden mit einer (nur 3 Mos. aufgestellten) Ausnahme: diejenigen, welche zwei größere Sprungbeine haben, also die Heuschrecken (vgl. Bd. VI, S. 93 ff.), näher drei Arten derselben nach 3 Mos. 11, 22, sind zu essen erlaubt. Unter den eigentlichen Kriechtieren, welche nach 3 Mos. 11, 41. 42 unrein sind, werden besonders genannt der Maulwurf (חֹלֶד Bochart a. a. O., I, p. 1023 ss.; nach Andern: Wiesel), Maus, Eidechse und einige änliche nicht sicher zu bestimmende Tiere, auch das Chamäleon, 11, 29 ff. Zu diesen wird 3 Mos. 11, 32 ff. bemerkt, daſs sie auch Geschirre, Kleider u. dgl., ebenso Speisen verunreinigen, wenn sie in totem Zustande darauf geraten. Nicht als ob die Unreinigkeit bei diesen Feld- und Haustieren besonders intensiv wäre und deshalb auch auf leblose Dinge sich fortpflanzte (Sommer), sondern weil hier die Berürung mit menschlichen Geräten und Vorräten leicht stattfinden konnte, wogegen dem Schlachten solcher Tiere kaum gewehrt werden muſste. Unter den Kriechtieren, welche ein „Abscheu“ sind, werden Vs. 42 die Bauchgänger, d. h. Schlangen und Würmer, noch besonders angemerkt. Das Anrühren lebendiger „unreiner“ Tiere verunreinigt nicht, wol aber das Essen derselben, ebenso das Anrüren und Tragen ihres Aases, endlich auch (aus einem unten anzugebenden Grunde) die Berürung eines Aases von reinen Tieren, vollends das Essen oder Tragen solcher gefallener, nicht geschlachteter Tiere 3 Mos. 11, 39. Was die Folgen der Übertretung dieser Vorschriften und die dadurch nötig werdenden Reinigungen betrifft, so sind sie einfach und nicht allzu lästig, da es sich um Verunreinigungen niedrigen Grades handelt. Wer Aas von unreinen oder reinen Tieren anrürt, soll unrein sein bis zum Abend; wer solches Aas trägt oder von eſsbaren, also reinen Tieren auch iſst, hat außerdem seine Kleider zu waschen. 11, 24 f., 28. 31. 39 f. In Bezug auf verunreinigte Gegenstände siehe 11, 32 ff. Vgl. Bd. XI, S. 630 f.

Daſs die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere soweit zurückreicht, als die Erinnerungen der Hebräer überhaupt zurückgehen, zeigen die jahvistischen Stellen, wo solcher Unterscheidung schon bei der Sündflut erwänt wird 1 Mos. 7, 2; 8, 20. One Zweifel hat die mosaische Gesetzgebung eine solche nicht erst eingefürt, sondern bereits vorgefunden, und zwar in der Besonderung, wie sie sich bei diesem Volksstamme ausgebildet hatte, und dieselbe nur mehr gesetzlich festgestellt und mit dem Jahvedienst in Verbindung gebracht. Daſs an Entlehnung aus Ägypten oder aus dem Parsismus oder aus einem andern historischen Religionssystem nicht zu denken, siehe Bd. XII, S. 628 ff. Vgl. auch Sommer, Bibl. Abh. I, S. 193 ff., 271 ff. Es fragt sich aber, welche Gesichtspunkte zu einer Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren im Allgemeinen und gerade zu der vorliegenden fürten. Vgl. darüber Bd. XII, S. 624 ff. Gewiſs waren es nicht bloß medizinische Erwägungen, als ob man nur aus Rücksicht auf die leibliche Gesundheit gewisse Tiere dem Genusse entzogen hätte, wiewol die vorhandenen Vorschriften allerdings manchen physischen Nachteil abwehren mochten. Der im mosaischen Gesetz herrschende Gesichtspunkt wenigstens ist ein idealer, religiöser, und zwar der theokratische, welcher 3 Mos. 11, 44 f. ausgesprochen ist. Vgl. 5 Mos. 14, 2 f. Wie in seinem Innenleben, soll das Bundesvolk auch in seiner Leiblichkeit sich rein erhalten aus Rücksicht auf den in seiner Mitte wonenden heiligen Gott, dem alles Unreine zuwider ist. Es soll also nichts Unreines in sich aufnehmen. Was aber die materiale Bestimmung des letztern betrifft, so hat sich das Gesetz gewiſs gerade hierin an die vorhandene Anschauung des Volkes

gelehnt. Es ist also zu seiner Erklärung die natürliche Abneigung, welche das Volk von Haus aus gegen gewisse Speisen hatte, der Ekel, den es vor gewissen Tieren empfand, in Anschlag zu bringen. Dieser im Einzelnen nicht immer zu erklärende instinktive Takt wurde vom Gesetz als ein gesunder, in Gottes Ordnung begründeter sanktionirt und ausgebildet, sowie den hohen Ideen und Zielen der göttlichen Offenbarung mit pädagogischer Weisheit dienstbar gemacht. Fehlt es auch nicht an individuellen Besonderheiten in jener volkstümlichen Auffassung und Beurteilung der Tierwelt, so läſst sich doch dieselbe heute noch unschwer begreifen. Jene Vierfüßer, die, von Kräutern lebend, das reinste, daher auch opferbare Fleisch liefern, wie Rind, Schaf u. s. f., haben als die normalen Schlachttiere die Merkmale abgegeben zur Unterscheidung der zweifelhaften, z. B. des Wildes. Nicht von jenen Merkmalen ist bei der Deutung auszugehen, sondern von den mit ihnen verbundenen, eben erwänten Eigenschaften. Die Tatzengänger dagegen sind zugleich Fleischfresser, meist Raubtiere und solche, die sich von Aas und dgl. nären; sie sind aus diesen Gründen mit unreinem Geruch und Unreinigkeit aller Art viel mehr behaftet als jene Normaltiere, und muſsten den Israeliten, welchen Aas, Zerrissenes, Ersticktes und dgl. zu verschlingen im höchsten Maße anstößig war, besonders unrein erscheinen. Nur geht man zu weit, wenn man alles levitisch Unreine und so auch alle die als unrein bezeichneten Tiere durch ein besonderes Raisonnement speziell mit dem Tod in Beziehung setzen will. Die kreatürliche Unreinigkeit, welche die Thora kennt, gipfelt allerdings im Tode, aber sie tritt auch in gewissen Erscheinungen unabhängig davon auf. Z. B. das Schwein stellt dieselbe one jene künstliche Vermittlung anschaulich genug dar, ebenso überhaupt die Tiere, welche in unreinem Element ihr Dasein füren, wie die Sumpfvögel, oder im Staube kriechen, wie Eidechse, Maus und dgl., wärend umgekehrt die im reinen Wasser lebenden Fische, obwol sie auch Lebendiges verschlingen, nicht unrein sind. Auch das Moment ist nicht außer Acht zu lassen, daſs das Eſsbare einer ausgeprägten Tierspecies angehören soll. Der Mensch hat einen natürlichen Ekel vor dem, was „weder Fisch noch Fleisch“ ist, vor Zwittergestalten. Das kommt bei den Merkmalen der Fische in Betracht, vielleicht auch bei der Fledermaus, die sich freilich überdies in schmutzigen Löchern aufhält, und beim Strauß, wo zur Absonderlichkeit der Gestalt die der Lebensart dieses Wüstenvogels hinzukommt. — Allzu spiritualistisch haben Philo und andere allegorisirende Juden, nach ihnen auch die Kirchenväter, aus allen Einzelheiten dieser Vorschriften einen moralischen Grund oder eine symbolische Bedeutung unmittelbar herauslesen wollen. Nach ihnen soll z. B. der gespaltene Huf die Unterscheidung zwischen gut und böse, das Widerkäuen die stetige Beschäftigung mit dem göttlichen Wort darstellen, die einzelnen unreinen Tiere menschliche Leidenschaften und Laster, so die Raubvögel die Habsucht, der Hase die Geilheit oder die Feigheit 2c. Ist diese Manier als Künstelei zu verwerfen, so ergibt sich dagegen aus dem Obigen, daſs allerdings zwischen dieser Unreinheit der Kreatur und der menschlichen Sünde eine Beziehung vom Gesetze angenommen wird. Nicht als ob der parsische Dualismus zwischen gut und böse geschaffenen Kreaturen zu Grunde läge; wol aber wird in der mosaischen Weltanschauung die physische Unreinigkeit als ein Reflex der ethischen angesehen; mit dem Dienste des heiligen Gottes ist die eine so unvereinbar wie die andere; an der Hand dieser physischen Satzungen, welche ihm eine gewisse Selbstbeherrschung und Überwindung der sinnlichen Gier gebieten, soll der Mensch lernen, auch jede geistige Verunreinigung zu verabscheuen und ängstlich zu meiden.

II. Wesentlich anders begründet ist das Verbot, das Blut und das Fett der (reinen, eſsbaren) Tiere zu verzehren. a) Das Blut ist nicht an sich unrein, im Gegenteil ist es der kostbare Lebenssaft, der als das wertvollste am Tier Gott geopfert wird. Das Leben ist aus Gott und gehört Gott. Um seiner nahen Beziehung zum Leben willen sollen die Menschen das Blut, gewissermaßen das materielle Substrat der Seele, nicht verschlingen, sondern Gott weihen. Das eigentliche Leben anderer Geschöpfe sollen die Menschen nicht in sich hineintrinken, sondern dem Schöpfer zurückgeben bei der Schlachtung. In eben dieser Eigen-

schaft ist denn auch das Blut das eigentliche Sühnmittel, kann für die Menschenseele eintreten, an ihrer Statt Gott dargebracht werden. 3 Mos. 17, 11: „Die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben auf den Altar zu sühnen euere Seelen.“ Darum muss bei der Schlachtung darauf Bedacht genommen werden, dass das Blut auslaufe. Alles Zerrissene und Erstickte darf nicht gegessen werden, weil dabei das Blut nicht gehörig ausgelaufen ist. — Dieser Gebrauch, den Blutgenuss zu vermeiden, ist jedenfalls uralt. 1 Mos. 9, 4 wird er schon im noachischen Zeitalter der Menschheit zur Pflicht gemacht. Dort wird zwar der Fleischgenuss als mit der göttlichen Ordnung übereinstimmend bezeichnet, wenn auch in frühester Zeit das Menschengeschlecht sich mit Kräutern und Früchten begnügte; aber es wird die Einschränkung aufgestellt: Fleisch in seinem Blute, seiner Seele, sollt ihr nicht essen, d. h. solches, das mit seinem Blute und somit seiner Seele noch behaftet ist. Ebenso wird dies nachdrücklichst eingeschärft in verschiedenen Auflagen und Abteilungen des Gesetzes: 3 Mos. 3, 17; 7, 26 f.; 17, 10; 19, 26; 5 Mos. 12, 16. 23 f.; 15, 23; vgl. Ezech. 33, 25; 1 Sam. 14. 32 ff. Auch dem in Kanaan niedergelassenen Fremdling war das Essen des Blutes verboten nach 3 Mos. 17, 10. 15, wärend 5 Mos. 14, 21 wenigstens gefallenes Vieh demselben überlassen wird. Wer dem Gebote zuwiderhandelte, musste sich derselben Buße unterziehen wie bei den obigen Verunreinigungen 3 Mos. 17, 10. 15; sonst hatte er Ausrottung durch Gottes Hand zu gewärtigen 17, 16; 7, 27. — Bei Opfertieren kam das Blut an den Altar; sonst wurde es einfach zur Erde gegossen, auch wol mit Erde bedeckt 3 Mos. 17, 13. — Die Vermeidung des Blutgenusses ist den Juden so zur Natur geworden, dass man sie bis auf die Gegenwart stets beobachtete. Jene Bestimmung, dass beim Schlachten des Tieres das Blut gehörig auslaufen müsse, hat im rabbinischen Judentum zu einem komplizirten Reglement (angeblich der 5 Mos. 12, 21 erwänten Überlieferung) in Bezug auf das Schlachten gefürt. Letzteres soll durch einen „Schächter“ geschehen, der die talmudischen Bestimmungen genau kennt. Siehe Mischna Cholin und die Strafgesetze bei Blutgenuss Mischna Kerit. K. 5; ferner Maimonides, jad chasaka hilk. schechita; Schulchan Aruch, jore dea; über das Schächten vgl. auch Hamburger, Realencykl. für Bibel und Talmud, II, 1099 ff. Über die christliche Auffassung s. unten.

b) Änlich verhält es sich mit dem Fett (חֵלֶב) der opferbaren Tiere, das wie das Blut zu essen verboten ist 3 Mos. 3, 17; 7, 25. Gemeint ist nicht das äußere, mit dem Fleisch verwachsene Fett, sondern das um die Eingeweide, besonders um die Nieren gelagerte, wozu bei Schafen der Fettschwanz kam (3 Mos. 3, 9). Weit entfernt, unrein zu sein, ist das Fett gewissermaßen die Quintessenz des Leibes, daher das Ausgesuchteste, was der Herr sich vorbehalten hat. Der Gesichtspunkt ist also auch hier ein theokratischer, nicht etwa ein medizinischer, wie Grotius und J. D. Michaelis es ansahen (das Fett schade der Gesundheit!), auch nicht ein landwirtschaftlicher (zur Beförderung des Ölbaues! J. D. Michaelis, Rosenmüller). Das Deuteronomium redet übrigens von diesem Verbote nicht.

c) Dass die dem Herrn zu weihenden Erstlingsfrüchte und Erstlingstiere dem profanen Genuss entzogen waren, versteht sich von selbst. Vgl. Bd. IV, S. 317 f.

III. Einzelne Bestimmungen über Zubereitung von Speisen finden sich noch zweie: a) 1 Mos. 32, 33, zwar nicht eine Vorschrift, sondern ein in Israel allgemein anerkannter Gebrauch, wonach die Sehne am Hüftmuskel (nervus ischiadicus) der Schlachttiere nicht gegessen wurde. Vgl. Hottinger Jur. Hebr. nr. 3. — b) Das ausdrückliche Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, findet sich schon im Bundesbuch 2 Mos. 23, 19, widerholt 34, 26 und 5 Mos. 14, 21. Dass damit ein heidnischer Opfergebrauch (Maimonides, Roskoff) oder sonst eine dem Aberglauben dienende Sitte abgeschnitten werden sollte, ist nicht nötig anzunehmen. Warscheinlicher ist, dass dieses Verbot änlich wie 3 Mos. 22, 28; 5 Mos. 22, 6 f. (vgl. auch die Sabbathruhe der Tiere) eine gewisse Schonung der Natur auch in der Tierwelt zur Pflicht macht. Wäre es doch grausam, wenn

das Muttertier selbst die Milch hergeben müsste, in der sein Junges gekocht würde. Selbstverständlich sollte diese zarte Behandlung der Tiere erzieherischen Einfluss auf das Volk ausüben, seine edlern Gefüle wacherhalten und vor Abstumpfung und Verrohung bewaren. Später ist dieses Verbot von Targ. und den Rabbinen dahin erweitert worden, man dürfe überhaupt nicht Fleisch in Milch oder Butter kochen, was zu ängstlicher Scheidung der Küchengefäße und änlichen bis heute bei den orthodoxen Juden geltenden Pedantereien fürte. Richtiger erkennen den ursprünglichen Sinn noch die Samaritaner, welche Fleisch und Milch aus verschiedenen Landesteilen beziehen (v. Orelli, durchs heilige Land, 3. Aufl. S. 181).

Im Neuen Testament finden wir zunächst die urchristliche Gemeinde den von Mose her überlieferten Satzungen getreu. Aber was einmal den Unterschied von reinen und unreinen Tieren betrifft, so musste diese vielfach national geartete Schranke wie andere Reinigkeitsvorschriften, die einen Zaun um Israel bildeten, fallen, wenn mit der Heidenwelt eine nähere Berürung stattfinden sollte. Diese Weisung wurde Petro zu teil, Apostelg. 10, 11 ff., und zwar mit der Motivirung, dass alles von Gott Geschaffene von ihm gereinigt werden könne. Jener Wegfall abschließender Satzungen ist eben in der durch Christum gewordenen Offenbarung innerlich begründet: sie reinigt und heiligt die ganze Kreatur, indem sie vom Sünder den auf ihm lastenden Bann der Unreinigkeit weghebt. So verliert jene äußerliche Unterscheidung von rein und unrein ihren Daseinsgrund. Vgl. übrigens gegen die mit dem Äußerlichen sich begnügende Selbstgerechtigkeit der Pharisäer schon Matth. 23, 25; Luk. 11, 39; Marc. 7, 8. Namentlich aber ist zu vgl. der Kanon Matth. 15, 11. 17 ff.; Marc. 7, 15 ff., durch welchen die Speisegesetze im Prinzip bereits aufgehoben sind. Am längsten und strengsten wurde in der altchristlichen Kirche das Verbot des Blutgenusses aufrecht gehalten, und zwar (als ein nicht spezifisch israelitisches, sondern schon noachisches) auch den Heidenchristen gegenüber, Apostelg. 15, 20. 29; 21, 25. Die Kirche achtete sich noch in Tertullians Zeit allgemein daran gebunden (Tertull. Apol. c. 9; de monog. 5; idol. c. 24. — Eusebius, h. eccl. 5, 1), die griechische Kirche blieb stets dabei conc. Trull. II. can. 67; Suicer. thes. eccles. I, 113. Allein prinzipiell war auch dieses Verbot durch jenes Wort des Herrn, Matth. 15, 11, sowie durch die von den Aposteln, namentlich Paulus verkündete evangelische Freiheit (1 Tim. 4, 3 f.), abgetan als zu den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3) gehörig, die nur pädagogisch vorbereitend sein konnten für die Gemeinde, welcher gesagt ist: Alles ist euer, ihr aber seid Christi. Über das Verhalten der Christen zu den heidnischen Opfermalzeiten und heidnischem Opferfleisch siehe Bd. XI; S. 63 f.

Litteratur: Mos. Maimonides tr. de cibis vetitis in lat. ling. vers. notisque illustr. a Mrc. Woeldicke 1734; J. H. Hottinger, Juris Hebr. Leges CCLXI (Tigur. 1655) p. 204 ss.; S. Bochart, Hierozoicon, London 1663; J. Selden, De jure naturali (Argent. 1665) L. VII, c. 1; M. H. Reinhard, De cibis Hebr. prohib. (Viteb. 1697); J. Spencer, De legibus Hebr. ritual. (Lips. 1705) p. 143 ss; Danz in Meusken, Nov. Test. e talm. illustr. (Lips. 1736) p. 795 ss.; Buxtorf, De synagoga jud. c. 33—36 (in Ugol. Thes. tom. IV.); J. D. Michaelis, Mosaisches Recht (Biehl 1777), IV, S. 125 f.; J. G. Sommer, Biblische Abhandlungen, I. (1846), S. 183 ff.; außerdem vgl. die betreffenden Abschnitte in den archäologischen Handbüchern von H. Ewald (Alterthümer, 3. Aufl., 1866), de Wette (4. Aufl., herausg. von Räbiger 1864), Keil (2. Aufl., 1876); Saalschütz (Mosaisches Recht, 2. Aufl., 1853, und Archäologie, 1855, 1856) 2c.; ferner Dillmann, Kommentar zu Exodus und Levitikus 1880; und die Lehrbücher über Alttest. Theologie von G. Fr. Öhler (2. Aufl., 1882) und H. Schultz (2. Aufl., 1878); endlich die einschlägigen Art. in Winer, Bibl. Realwörterb., Schenkels Bibell. (Roskoff: Speisegesetze), Riehm (Kamphausen: Speisegesetze), und namentlich auch den reichhaltigen Art. Speisegesetze von Leyrer in Aufl. 1 dieser Encyklopädie; für das Jüdische etwa Hamburger, Encyklopädie des Judentums.

v. Orelli.

Spencer, John, berümter englischer Theolog und Altertumsforscher, wurde im Jare 1630 zu Bocton in der Grafschaft Kent geboren, verlor in früher Jugend seinen Vater, besuchte, von seinem Oheim unterstützt, die Schule in Canterbury und trat dann in das Corpus-College zu Cambridge ein. Nachdem er mehrere Predigten (1660) und Abhandlungen über die Wunder und die Prophetieen (1665 und 1667) veröffentlicht hatte, erhielt er das Rektorat in Landbeach, weiterhin von 1672—1677 nach einander das Archidiakonat von Sudbury, die Präbende von Ely und das Dekanat an dieser Kirche. Auch wurde er 1667 Vorsteher des Corpus-College. Er starb am 27. Mai 1695 und wurde in der Kapelle des Corpus-College beigesetzt, welchem Institute er auch sein ganzes Vermögen, das sich auf 3600 Pfund Sterling belief, vermachte. Eine Abhandlung von ihm über Urim und Thummim war nur der Vorläufer für ein größeres Werk, welches er sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, und das im J. 1685 zu Cambridge unter dem Titel: De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres. (Edit. 2. Hagae Comit. 1686. 4°. — Edit. 3. Lips. 1705. 4°) in Quart erschien. In diesem Werke behandelt er das mosaische Ritualgesetz und sucht, zwar mit umfassender Gelehrsamkeit und großer Belesenheit, aber in der weitschweifigen, dem hergebrachten logischen Schematismus folgenden Darstellung seiner Zeit nachzuweisen, wie das mosaische Gesetz im Ganzen und Einzelnen nicht aus bloßer Willkür des Gesetzgebers, sondern aus einem weisen Plane und aus bestimmten, der göttlichen Heilsordnung angemessenen Gründen hervorgegangen sei. Dies fürt er so durch, dass er im ersten Buche über die allgemeinen Gründe der Ritualgesetze handelt, welche er in der Abwehr des Götzendienstes und bei Einigen in einer mystischen Abbildung höherer, himmlischer Dinge findet. Eine Abhandlung über die jüdische Theokratie schließt dieses Buch. Im zweiten Buche wendet er sich zu denjenigen mosaischen Gesetzen, welche ihren Grund und Ursprung in der sabäischen Religion haben, und im dritten zu denen, welche aus heidnischen Religionen in die mosaische übergegangen sind. Diese letztere, für ihre Zeit sehr freie Ansicht von Herübernahme göttlicher Gebote aus heidnischem Kultus erregte heftige Opposition, und eine Reihe der angesehensten Gelehrten, wie Witsius (in seiner Aegyptiaca), Sir John Marsham, Calmet u. A. traten dagegen auf, und selbst noch zu Ende des vorigen Jarhunderts wurde der Streit von Woodward (1776) und William Jones (1799) von Neuem wieder aufgenommen. Die Opposition hatte auf den Verfasser aber bloß die Wirkung, dass er sein Werk noch genauer ausarbeitete, seine Meinung noch fester zu begründen suchte, und in einem vierten Buche die Einwürfe seiner Gegner widerlegte. Diese neue Arbeit wurde aber bei seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht; sterbend vermachte er seine Papiere seinem Freunde, dem Erzbischof Tenison, der sie aber auch bis zu seinem Tode liegen ließ und sie dann der Universität Cambridge vermachte. Diese beauftragte nun Leonhard Chapellow mit einer neuen Ausgabe des Werkes, und so erschien dasselbe verbessert und mit einem vierten Buche vermehrt in Cambridge, 1727, in 2 Foliobänden. Ein Abdruck in Deutschland mit einer Dissertat. praeliminar. von C. M. Pfaff erschien in Tübingen 1732. 2 Bde. Fol.

Arnold. †

Spener, Philipp Jakob, „der Vater des Pietismus", wurde den 13. Januar 1635 zu Rappoltsweiler im Oberelsaß geboren. Sein Vater, gräflicher Hofmeister und Rat, wie die Familie der Mutter stammten aus Straßburg; und da Spener selbst dieser Stadt vorzugsweise seine Bildung verdankte, so pflegte er sich als Straßburger zu betrachten. Mit Recht wird er zu denen gezält, die von Kind an ihre Taufgnade bewart haben und in stetiger Entwicklung immer tiefer in das Glaubensleben hineingewachsen sind. Schon als Knabe ernst, still und blöde, weiß er zum Beweis, dass auch er in seiner Jugend „böse" gewesen, nichts anzufüren, als dass er einst im zwölften Jare zum Tanz sich habe verleiten lassen. In frommer Umgebung aufgewachsen und frühe zum Theologen bestimmt, bekennt er besonders seiner Pathin, einer Gräfin Agathe von Rappoltstein, geb. von Solms, seine Erweckung zu danken. Der Eindruck ihres Sterbebettes weckte in dem Knaben den Wunsch, „mit ihr von der Welt abzuscheiden", und eine zeit-

lang „sucht er seine Auflösung von Gott mit Gebet zu erzwingen". Seine geistliche Narung zog er wie viele Fromme jener Zeit aus Arndts warem Christentum, dem er es dankt, „vor der Schulweisheit bewart geblieben zu sein"; auch reformirte Erbauungsbücher aus der englischen Kirche, wie Sonthoms güldenes Kleinod, Bailes praxis pietatis, Dykes über den Selbstbetrug wurden damals von Lutheranern wie Reformirten viel gelesen, und auch ihnen wie Baxters Schriften bekennt Spener viel zu verdanken. Den Religionsunterricht wie die gelehrte Vorbildung zur Universität erhielt er von dem Rappoltsteiner Hofprediger, seinem nachmaligem Schwager Joachim Stoll; ihm dankt er „die ersten Funken des waren Christentums, den Antrieb, seine Studien zum ernsten Zweck zu richten und die Anleitung, in der Predigt presse beim Text zu bleiben und die Lehren da herauszuziehen" (vgl. über ihn die biogr. Skizze in Röhrichs Mittheilungen aus der evang. Kirche des Elsaßes 1855, III). Wol vorbereitet, bezieht der fromme Jüngling 1651 die Universität Straßburg, wo sich ihm bei seinem Oheim, dem Juristen Rebhan, Haus und Tisch darbietet. Still und zurückgezogen, nur auf seine Studien gerichtet, verlebt er hier seine Universitätsjare: „mit dem gemeinen Studentenwesen, mit Tanz- und Fechtboden, mit Trinken, Curtoisiren, Stutzen, Schlagen etc. wollte er nichts zu tun haben". Anfangs besonders mit Philologie, Geschichte und Philosophie beschäftigt, erwirbt er sich 1653 die Magisterwürde durch eine besonders gegen Hobbes gerichtete Disputation. In der Theologie waren seine Lehrer K. Dannhauer, Sebastian Schmid und Johann Schmid; den ersten, einen praktisch eifrigen Theologen von strengster lutherischer Orthodoxie, nennt Sp. als seinen praeceptor mit Dank für den sorgsamen Unterricht in der reinen luterischen Lehre, den zweiten rühmt er als vornehmsten Exegeten seiner Zeit, Joh. Schmid aber, diesen überaus würdigen Mann, nennt er seinen „Vater in Christo"; 1654—56 wird ihm die Leitung der Söne des Pfalzgrafen Christian von Zweibrücken-Birkenfeld übertragen, wärend welcher Zeit er, wie er selbst sagt, mehr in exoticis als in theologicis lebte. Doch wendet er sich bald mit neuem Eifer zur Theologie zurück und übt sich auch seit 1655 im Predigen.

Den Schluſs der Studien machte nach der Sitte der Zeit eine peregrinatio academica. In der Absicht, Frankreich zu besuchen, begibt er sich zunächst 1659 nach Basel, wo er bei J. Buxtorf II dem Studium des Hebräischen sich widmet (vgl. Hagenbach, Spener in Basel, Zeitschrift für hist. Theol. 1840, I). Da ihm zur Übung im Französischen der Aufenthalt in Genf empfohlen wurde, verweilte er daselbst, durch Krankheit an der Reise nach Frankreich verhindert, ein volles Jar — ein Aufenthalt, der ihm teils zur Erweiterung seines theologischen Gesichtskreises, teils zu tieferer und mannichfaltigerer christlicher Anregung dient. Mit Bewunderung spricht er in einem dort geschriebenen Briefe von der freien, durch Cäsaropapismus nicht beschränkten Genfer Kirchenverfassung, von der Frömmigkeit und Humanität der reformirten Geistlichen, wird auch durch seinen Hauswirt, dem ehemaligen Waldenserprediger Leger, in die frühere Geschichte der Waldenser eingefürt. Auch den damals in Genf verweilenden Franzosen Jean de Labadie hörte Spener öfters predigen, hat ihn aber nur einmal gesprochen; das Interesse, das dieser feurige Prediger eines apostolischen Christentums ihm eingeflöſst, gab er dadurch zu erkennen, daſs er dessen Manuel de prière in deutscher Übersetzung herausgab (vergl. R.-E. VIII, 358; XI, 678). — Nach seiner Rückkehr aus Genf 1661 sollten auch andere deutsche Länder und Universitäten besucht werden. Als Reisebegleiter eines jungen Grafen von Rappoltstein tritt Spener eine Reise nach Württemberg an, wo er 5 Monate lang teils in Stuttgart, teils in Tübingen sich aufhält, mit dem Theologen Balth. Raith in vertraulichem Verkehr über die Notstände der Kirche und über Großgebauers „Wächterstimme". Der 27järige fromme, bescheidene und gebildete Mann gewinnt am Hofe und an der Universität die Herzen Aller; in Tübingen liest er einige Monate Kollegien 1662, und der Herzog Eberhard III. steht eben im Begriff, ihm eine dauernde Anstellung in seinem Lande zu geben (vgl. Römer, Kirchl. Gesch. Württembergs, 2. Aufl., S. 370), als Spener 1663 nach Straßburg zurückberu-

sen wurde, um hier ein Pfarramt anzutreten. Zwar fand diese Anstellung bei seiner Rückkehr vorerst noch Schwierigkeit, weil Sp. selbst sich zur Übernahme eines Prediger- und Seelsorgeramts noch nicht tüchtig fülte. Dagegen wurde ihm im Mai 1663 die Stelle eines Freipredigers in Straßburg übertragen, bei der ihm volle Muße blieb, als Magister historische und philosophische Vorlesungen an der Universität zu halten und zur Erlangung der theologischen Doktorwürde sich vorzubereiten, die ihm im Jare 1664, an seinem Hochzeitstage, zu teil wurde.

Im Jare 1666 wird er als Pfarrer und Senior ministerii nach Frankfurt am Main berufen. Schon bei dieser ersten Amtsveränderung folgt er der damals bei frommen Geistlichen üblichen Sitte, nicht nach eigener Meinung sich zu entscheiden, sondern erbittet sich den Rat seiner bürgerlichen Obrigkeit wie der Straßburger theologischen Fakultät. Im Alter von 31 Jaren einer Anzal von älteren Geistlichen als Senior übergeordnet zu werden, machte dem bescheidenen Manne Bedenken. Nachdem er von seinen eigenen Vorgesetzten darüber beruhigt war, trat er im Juli 1666 sein neues Amt an; seine Antrittspredigt hielt er über die seligmachende Kraft des Evangelii (Röm. 1, 16). Bei den ernsten Begriffen von Kirche und Amt, die er von Straßburg mitbrachte, musste ihm in der verweltlichten, von den Kriegszeiten her verwarlosten Reichsstadt seine Aufgabe als eine schwierige, kaum zu lösende erscheinen. Lutherischer Christ zu heißen, one zu seinem Geistlichen durch Beichte und Abendmal in einem persönlichen Verhältnis zu stehen, war ihm ein unerträglicher Gedanke. Als unerhörten Zustand schildert er es in einer Vorstellung an den Senat, dass in seinem Kirchspiel nicht bloß solche sich finden, die sich vom Sakrament ganz zurückgezogen, sondern selbst manche, die ihm auch dem Namen nach ganz unbekannt seien. Die Besserung dieser Zustände lag ihm ernstlich am Herzen, aber von Anfang an machte er sich zum Grundsatz, mit größter Behutsamkeit und mit schonender Rücksicht auf die Stadtobrigkeit wie auf seine Kollegen vorzugehen. Bei diesen fand er wenig Unterstützung; doch gibt er ihnen wenigstens das gute Zeugnis, dass keiner unter ihnen seinen Bestrebungen entgegen gewesen sei, wenn er auch manchmal größere Zusammenhaltung der Herzen und mehr Einigkeit des Geistes gewünscht hätte (Fragm. s. Lebenslaufs S. 39; Bedenken III, 215). Hemmende Schranken aber lagen für sein Wirken in der kirchlichen Verfassung Frankfurts. Wärend in größeren Landeskirchen von den Konsistorien unter Genehmigung des Landesherrn kirchliche Verordnungen ausgehen, diese auch wider kirchengefärliche Maßregeln der weltlichen Behörden Gegenvorstellungen zu machen im Stande sind, nimmt dagegen in den Reichsstädten das geistliche Ministerium nur die Stellung einer beratenden oder petitionirenden Behörde ein; die kirchlichen Verordnungen aber gehen von den bürgerlichen Behörden aus, von denen einige Mitglieder als Scholarchen den Beratungen des geistlichen Ministeriums beiwonen. So finden sich denn auch bei Spener widerholte Klagen, dass kirchliche Missstände trotz öfterer Vorstellungen keine Abstellung finden, dass er in seiner Katechismuslehre manches anders einrichten würde, wenn er freie Hand hätte, dass Hausbesuche der Geistlichen bei den Kommunikanten, Anmeldung der Beichtkinder in den Häusern der Prediger rc. von der Obrigkeit untersagt seien, dass so manches in größter Konfusion sei und die Geistlichen keine Gewalt haben, etwas besseres einzufüren (Bedenken IV, S. 66).

Das erste Werk, mit welchem Spener die Hebung des christlichen Lebens in seiner Gemeinde beginnt, ist die Neubelebung der in Frankfurt zwar erhaltenen, aber lässig und mechanisch getriebenen kirchlichen Katechismuslehre. Senior und Pfarrer hatten es bisher unter ihrer Würde gehalten, dabei sich zu beteiligen, und das Geschäft den Diakonen oder Schullehrern überlassen. Bald nach seiner Ankunft geht Spener damit voran, dieser Arbeit seine ganze Teilnahme zuzuwenden. Er bekämpft das viele Memoriren und verstandlose Recitiren; jenes beschränkt er auf den kleinen Katechismus Luthers und macht das richtige Verständnis des Gelernten zur Hauptaufgabe. Zum Gebrauch der Lehrer gibt er 1677 seine „einfält. Erklärung d. christl. Lehre", 1683 seine tabulae catecheticae in 108 Tabellen heraus (vgl. Becker, Beiträge zur Frankfurter Kirchengeschichte,

1853, S. 113 ff.). Dann sucht er die Predigt wirksamer zu machen, indem er derselben, unter Fernhaltung der Polemik und gelehrten Pedanterie, vor allem die Aufgabe stellt, die Gemeinde mit dem ganzen Inhalt der hl. Schrift gründlich bekannt zu machen; und da ihm zu diesem Zwecke das widerholte Durchpredigen der evangelischen Perikopen als ungenügend erschien, so richtete er seine exordia so ein, dass er darin entweder ein Stück des Katechismus oder zusammenhängende epistolische Texte oder andere ausgewälte Schriftstellen erklärte. Gern hätte er auch eine gründlichere Vorbereitung der ersten Abendmalsgenossen, verbunden mit einer öffentlichen Konfirmation, eingefürt, und in den Frankfurter Landgemeinden dringt er damit durch, dieselbe in Gang zu bringen, aber nicht in der Stadt (Bedenken III, 395; vgl. R.-E. VIII, 145), wie er es auch nicht erreichte, die Hausmeldungen der Kommunikanten gesetzlich eingefürt zu sehen. — Bei seinem ernsten Begriff von Kirche und Amt muſste ihm die Ausübung der Kirchenzucht als notwendiges Erfordernis einer geordneten Kirche erscheinen; diese aber erforderte widerum hilfeleistende Organe in der Gemeinde. Die Straßburger Kirche hatte solche Gehilfen des Pfarramts in ihren Helfern aus dem Laienstande, auch die lutherische Kirche in Hessen-Darmstadt besaß dergleichen, und in den Frankfurter Landgemeinden bestand das Institut von Laienältesten zur Handhabung einer kirchlichen Sittenpolizei. In der Stadt aber fehlte ein solches Institut; was hier von Kirchenzucht bestand, war ein weltliches Sittengericht des Rates, das grobe Vergehen zur Erteilung einer geistlichen Rüge an das Ministerium verwies. Nur als Ankläger konnte sich hier das Ministerium wirksam erweisen; viele Klagen Speners über Ausschreitungen Einzelner oder ganzer Stände liegen noch in den Akten des Frankfurter Kirchenarchivs.

Auch über die Stadtgrenzen hinaus erstreckte sich bald Speners Einfluſs. Die fremden Meßbesucher, die fremden Gesandten am Reichstag, der benachbarte Adel, insbesondere die gräflichen Familien der Wetterau rc. fanden sich in seinen Predigten ein, die zwar nur trocken didaktisch, nicht auf Rürung oder Erschütterung angelegt, aber aus Schrift und christlicher Erfarung geschöpft und um so wirksamer waren aus dem Munde eines Mannes, dessen ganzes Leben davon zeugte, daſs er, was er seiner Gemeinde predigte, zuvor sich selbst gepredigt hatte. Auch seiner Polemik, wo er gegen das Gewonheitschristentum auftritt, fehlte das Aggressive, zur Opposition Herausfordernde. Dennoch brachte eine 1669 gehaltene Predigt Speners „von der falschen und ungenugsamen Gerechtigkeit der Phariſäer" eine Scheidung unter seinen Zuhörern hervor, indem „Einige sich der anklopfenden Warheit also widersetzten, daſs sie nimmer in seine Predigten kommen zu wollen erklärten, Andere hingegen in einen heilsamen Schrecken gesetzt, ihres unerkannten Heuchelwesens überzeugt und zu ernstlicher Buße aufgeweckt wurden".

Das folgende Jar 1670 gab dann auch Veranlassung zu einer Vereinigung der ernster Gesinnten und zur Entstehung der Frankfurter Collegia pietatis. (Über diese gibt Spener selbst genauere Auskunft in dem 1677 gedruckten „Sendschreiben an einen christeifrigen Theologum"; vergl. die aus dem Frankf. Archiv gegebene Mitteilung bei Becker S. 87; die von älteren und neueren Gegnern beliebte Ableitung aus einer Nachamung der Labadie'schen Erbauungsstunden hat Spener selbst öfters, besonders in seiner Abfertigung D. Pfeifers S. 108, ausdrücklich widerlegt, vgl. Schmid, Gesch. des Pietismus S. 49. 69). Einige der eifrigsten Anhänger Speners, unter ihnen der Rechtskonsulent Joh. Jak. Schütz und der Gymnasiallehrer Diefenbach, hatten sich gegen Spener widerholt über die Verderbnis der gangbaren gesellschaftlichen Unterhaltung beklagt: „wie alle Conversation und Gespräche in dem gemeinen Leben so gar verderbt seien, daſs man fast selten mit unverletztem Gewissen aus einer Gesellschaft kommen könnte; von Dingen aber, die zur Erbauung dienen, werde ganz stillgeschwiegen rc.; sie wünschten, Gelegenheit zu haben, daſs gottselige Gemüter möchten zusammenkommen und von dem Einen Notwendigen in Einfalt und Liebe sich besprechen". Infolge davon entschloſs sich Spener, „damit die Sache keinen Verdacht errege", in sei-

nem eigenen Arbeitszimmer Zusammenkünfte religiöser Art zu veranstalten. Zweimal in der Woche kam man zusammen: Spener eröffnete die Versammlung mit einem kurzen Gebet; darauf wurde aus einem gottseligen Buch etwas vorgelesen, so aus Lütkemanns Vorschmack, Bayles praxis pietatis, R. Hunnius' Auszug der Glaubenswahrheiten; später wurden die Evangelisten gelesen und die Predigt des letzten Sonntags noch einmal durchgegangen. Anfangs waren es nur wenige Teilnehmer aus den höheren Ständen; bald wuchsen sie zu mehr als hundert heran, darunter auch Frauen und Jungfrauen. Auch fingen Andere an, in ihren Häusern ähnliche Versammlungen zu veranstalten, wobei einiges Exzentrische vorkam. Erst 1682 erlangte Spener die öfter vergeblich nachgesuchte Erlaubnis, diese Versammlungen, da sie an Umfang sehr zugenommen, aus seinem Hause in die Kirche zu verlegen. Damit änderte sich aber auch ihr Charakter: die Ungelehrten wagten nicht mehr mitzusprechen, aus den beabsichtigten Kolloquien wurden kirchliche Bibelstunden.

Unangefochten hatte Spener bisher diese Bestrebungen verfolgen können — in einer so streitsüchtigen Zeit eine auffällige Erscheinung. Aber die Grundsätze, die er sich selbst für sein Verhalten zur Obrigkeit und zu seinen Kollegen vorgeschrieben (s. die Fragmente eines Lebenslaufes), zeigen einen solchen Grad von Vorsicht und Bescheidenheit und der Ruf seiner Orthodoxie stand so fest, daß es selbst in einer Zeit, wie die damalige, begreiflicher wird, wenn man einem solchen Manne keine Hindernisse in den Weg legte. Niemals ließ er seine Kollegen seine amtliche Superiorität oder seine geistige Überlegenheit empfinden; wo Kanzlarbeiten zu übernehmen waren, trat er willig mit ein; nichts, nicht einmal die Herausgabe einer theologischen Schrift unternahm er, one es seinem Kollegium zur Begutachtung vorzulegen: daher kann er aber auch am Schlusse seiner Frankfurter Zeit rühmen: „in dem ehrwürdigen Frankfurter Ministerium hat Gott die 20 Jare, die ich demselben vorgestanden, uns so bewahrt, daß die kollegialische Einheit niemals unter uns mit offenbarem Ärgernis zerrissen worden ist". Auch den strengsten Censoren bot damals seine Lehre keine angreifbare Seite dar; in seinen dogmatischen Anschauungen hielt er sich noch streng auf dem Standpunkt seines Dannhauer. In einer Predigt vom J. 1667 über Matth. 7, 15 spricht er im Tone schärfster Polemik wider die Reformirten, verteidigt den elenchus nominalis, die namentliche Bezeichnung der Irrlehrer, und berichtet in einem historischen Anhang die Praktiken, durch welche die Reformirten in Frankfurt sich festzusetzen gesucht (die von Spener selbst später beklagte, daher auch nicht wider abgedruckte Predigt findet sich im Auszug in den Unschuld. Nachrichten 1717, S. 613).

Nach solchen Zeugnissen seines Eifers für die reine lutherische Kirche konnte Spener 1675 es wagen, mit jenem Schriftchen hervorzutreten, welches — schlicht dem Inhalt und klein dem Umfange nach — doch eine Glaubenstat und eine der eingreifendsten Erscheinungen in der kirchlichen Litteratur des 17. Jarhunderts ist: „Pia Desideria oder Herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren christlichen Kirche", erst als Vorrede zu seiner Ausgabe der Arndtschen Postille, Frankfurt 1675, dann einzeln 1676 gedruckt, 1678 auch lateinisch erschienen (vergl. E. Henke, Speners pia desideria, Marburg 1862). Mit Jeremias Klage: „Ach daß ich Wassers genug hätte in meinem Haupte" beginnend, stellt Spener aus tiefbewegter Seele die Schäden der evangelischen Kirche dar und empfiehlt sechs Heilmittel zu ihrer Verbesserung: 1) Reichlichere Verbreitung des Wortes Gottes und Privatversammlungen zur Förderung gründlicherer Schriftkenntnis; 2) Aufrichtung und fleißige Übung des geistlichen Priestertums, Mitwirkung der Laien mit dem Pfarramt durch Erbauung Anderer, zunächst der Hausgenossen, und Mitstreiten im Gebet; 3) ernste Manung, daß es mit dem Wissen im Christentum nicht genug sei, daß die tätige Ausübung dazu kommen müsse; 4) rechtes Verhalten gegen Irrgläubige und Ungläubige, statt heftiger Polemik herzliche Liebe, die den Gegner nicht bloß widerlegen, sondern auch bessern will; 5) andere Erziehung der künftigen Prediger auf Schulen und Universitäten, wobei ihnen eingeschärft würde, daß nicht weniger an ihrem gottseligen

Leben als an ihrem Fleiß und Studiren gelegen sei; 6) eine andere Art zu predigen, wobei das Hauptstück wäre, daſs das Christentum in dem inneren oder neuen Menschen bestehe, dessen Seele der Glaube, dessen Wirkungen die Früchte des Lebens. Zur weiteren Ausfürung dieser Gedanken dienten verschiedene in den nächsten Jaren erschienene Predigten und Schriften: so ein 1677 erschienener Jargang Predigten u. d. T. des thätigen Christenthums Nothwendigkeit und Möglichkeit, die kleine Schrift vom Geistlichen Priesterthum, aus dem göttlichen Wort kürzlich beschrieben 1677, die allgemeine Gottesgelehrtheit aller Christen und Theologen 1680. So ernst aber auch die von Spener in seinen pia desideria ausgesprochenen Klagen, so umfassend auch seine Reformvorschläge waren, so wäre es doch unrichtig, dieselben als eine vereinzelte Stimme aus der Wüste anzusehen; eher könnte man sie als Oberstimme bezeichnen in dem vielstimmigen Konzert von frommen Wünschen und Reformvorschlägen, die vor und neben Spener seit Mitte des Jarhunderts in verschiedenen Teilen Deutschlands erklungen sind. Eine neue Geistesphase war besonders durch die Prüfungen der Kriegszeit und die wärend derselben immer fülbarer gewordenen Miſsstände der Kirche vorbereitet, um eine Erneuerung des kirchlichen Lebens, eine neue, auf die christliche Praxis gerichtete Frömmigkeit hervorzurufen. Spener selbst spricht dieses Gefül ums Jar 1677 in einer merkwürdigen Äußerung aus: „daß an manchen Orten auch die Studiosen ihr Haupt erhoben, habe ich selbst mit Freuden wahrgenommen; solche Bewegungen der Geister sind ein unzweifelhaftes Zeichen der göttlichen Wirksamkeit und zeigen, daſs eine Zeit anbreche, wo Gott sich seiner Kirche erbarmen will". Auch sei nicht bloß in der lutherischen Kirche jene Richtung vorhanden, auch unter den Reformirten finden sich Viele, welche ernstlich die Sache Gottes treiben, ja selbst im römischen Reich und seiner dichten Finsternis trachten Mehrere nach einer Besserung ihrer Zustände: „certe jam ab aliquo tempore videbar mihi notare aliquid analogon ei seculo, cum reformatio divina magni nostri Lutheri coelitus instaret (Consil. lat. III, 168). In wie vielen Herzen Speners warmes und beherztes Wort damals ein Echo fand, zeigen die Mitteilungen aus mehr als 90 Briefen, welche er später in seiner Anwort auf die Schrift „Unfug der Pietisten" 1693 veröffentlicht hat — zum Beweis, daſs er nur dem Ausdruck gegeben, was damals in Vieler Herzen lebte. Auch Calov findet sich unter denen, die ihre Approbation aussprechen, wie überhaupt zwischen ihm und Spener bis 1681 ein freundliches Verhältnis besteht, das erst durch Mentzers Verdächtigungen (s. u.) erschüttert wird.

Nachteiliger für Speners Ruf wurden die Collegia pietatis. An sich zwar ließ sich gegen dieselben vom Standpunkte der lutherischen Orthodoxie nichts einwenden; hatten doch die Schmalk. Artikel ausgesprochen, daſs das Evangelium auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum zu fördern sei; 1631 war der Wittenb. Fakultät der Plan einer „Fraternität oder Philadelphia unter guten Freunden" vorgelegt und von derselben nicht miſsbilligt worden (Cons. Wittenb. III, 147); auch sonst hatte damals der Associationstrieb änliches z. B. in Lübeck herbeigefürt (Arnold, K.-G. II, 3, 15) und Calov spricht sich nur billigend über solche Laienversammlungen zur Pflege schriftmäßiger Erkenntnis aus. Aber die bei der Ausbreitung solcher Versammlungen leicht einreißenden Miſsbräuche, die Exklusivität, einzelne Excentricitäten, die Neigung zur Separation von Kommunion und Gottesdienst rc. waren es, die nach wenigen Jaren gehässige Angriffe und Verdächtigungen hervorriefen. Man sprach von Einfürung einer neuen Religion, eines Labadistischen Synkretismus, von quäkerischer Schwärmerei; manche Geistliche fürchteten von ihnen eine Beeinträchtigung ihrer amtlichen Wirksamkeit; für die Teilnahme an den collegia pietatis entstand schon jetzt der neue Sektenname der Pietisten. Den ersten Kampf wider dieselben eröffnete in Speners nächster Nähe der bisher mit ihm befreundete Oberhofprediger B. Mentzer in Darmstadt; als sein Kollege der Hofprediger Johann Winkler 1675 auf das Verlangen einiger Erweckten anfing, solche Hausandachten zu halten und diese an dem Kammerrat Kriegsmann, Verfasser einer Schrift Symphonesis christiana, einen eifrigen Verteidiger fanden, traten Mentzer in Darmstadt und sein Neffe Pfarrer Hanneken

in Gießen nicht bloß den Bewegungen im Darmstädtischen entgegen und veranlassten ein die collegia pietatis verbietendes landgräfliches Reskript, sondern ließen sich auch gegen Spener einnehmen und machten ihren Einfluss gegen ihn geltend. Auch ein litterarischer Gegner, Diakonus G. C. Dilfeld in Nordhausen, trat 1679 in seiner theosophia Horbio-Speneriana gegen Spener und seinen Schwager Horb auf, indem er die von diesen behauptete Notwendigkeit der Widergeburt zur waren Theologie bestritt: Spener antwortet ihm 1680 in der „Gottesgelahrtheit der gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen", und der Angriff hatte keine weiteren Folgen. Ernstlich bekämpfte Spener aber auch die bei einzelnen seiner Anhänger ohne seine Schuld hervortretenden separatistischen Neigungen, besonders in der 1684 erschienenen trefflichen Schrift: „Der Klagen über des verderbten Christentum Missbrauch und rechter Gebrauch". Viele der „Irregewordenen" wurden durch diese Schrift wider zurückgefürt; doch erhielt sich in den umliegenden Grafschaften der Separatismus zum teil bis in die neueste Zeit. In Frankfurt selbst wurden die Erbauungsstunden 1700 unter Speners Nachfolger Arcularius verboten — zum Bedauern Speners, der darüber an Francke schreibt: „Ich sorge, die liebe Stadt treibe damit viel Segen von sich."

Zwanzig Jare (1666—86) hatte Speners Wirksamkeit in Frankfurt gedauert und in ganz Deutschland war sein Name bereits ehrenvoll bekannt, als 1686 unvermutet der Ruf zu der damals höchsten Stellung in der lutherischen Kirche Deutschlands an ihn erging — zu der des Oberhofpredigers und Mitgliedes des Oberkonsistoriums in Dresden. Der Ruhm Sachsens als Wiege der Reformation, das Direktorium desselben im Corpus Evangelicorum, seine zwei theologischen Fakultäten in Wittenberg und Leipzig, der beichtväterliche Einfluss auf den Kurfürsten gaben dieser Stellung eine hervorragende Bedeutung. Aus der im Archiv des Halleschen Waisenhauses aufbewarten Korrespondenz des Hofpredigers Sam. Bened. Carpzov mit Spener (vgl. deutsche Zeitschr. 1853, S. 309 ff.), sowie aus einer Mitteilung von der Hardts an Gottl. Stolle (vgl. Stolles Reisetagebuch, herausgegeben von Guhrauer in A. Schmidts Zeitschr. für Gesch. VII, 404) geht hervor, dass die Berufung Speners nach Dresden in dem persönlichen Wunsch des Kurfürsten Johann Georg III. (1680—91) begründet war, der durch das Verhalten Speners gegen ihn bei einer Privatkommunion in Frankfurt besondere Zuneigung zu dem Manne gefasst hatte. Nach langem Bedenken, durch den einstimmigen Rat seiner theologischen Freunde Scriver, Spizel, Winckler, Kortholt u. a. zur Annahme des Rufes bestimmt, verließ Spener am 10. Juli 1686 unter der schmerzlichsten Bewegung seiner Anhänger den Ort seiner zwanzigjärigen Arbeit.

Der neue Wirkungskreis, in welchen er zu Dresden eintrat, stellt ihm allerdings einen viel ausgedehnteren Einfluss als der frühere in Aussicht; aber auch an Hemmungen und Schwierigkeiten fehlte es in der neuen Stellung nicht. Der Einfluss, welchen der Oberhofprediger als Beichtvater auf den Kurfürsten auszuüben vermochte, bestimmte das Maß seines kirchlichen Einflusses überhaupt. Auf den kriegerischen Johann Georg III., der fast immer im Felde lag, war schon darum schwer Einfluss zu gewinnen, weil er selten und stets nur kurze Zeit in seiner Hauptstadt weilte. Schon wenige Monate nach seinem Amtsantritt hatte Spener dies erfaren: „Aus unseres lieben Kurfürsten Mund", schreibt er am 8. Sept. 1686 (Bedenken II, 702), „sollen etliche Kavaliers gehört haben, dass er gesprochen, er hätte nicht gemeint, dass ihm Einer das Herz hätte rühren können. Nun ist mir herzlich leid, dass der Herr so gar selten in Dresden, wie er denn in 9 Wochen nicht mehr als einmal auf ein paar Tage hier gewesen". Und Schlimmeres stand noch bevor.

Die erste gegnerische Bewegung ging von Leipzig aus. Die damaligen Leipziger Theologen, besonders Joh. Olearius, aber auch Joh. Carpzov und Alberti, galten als Männer, denen es um die Frömmigkeit zu tun war, — freilich daneben wol noch mehr um ihr eigenes Selbst. Jedenfalls war für sie eine Hingabe an die Sache Gottes, wie die eines Spener, nur ein strafender Spiegel, durch welche sie sich in ihrer eigenen Halbheit und Unlauterkeit beschämt fülen

mussten. Überdies war das sächsische Ehrgefül verletzt durch Berufung eines ausländischen Theologen zu jener höchsten geistlichen Stelle, auf die sich Carpzov besondere Hoffnung gemacht. Die Erbitterung steigerte sich, als auf Speners Antrieb eine Rüge vom Oberkonsistorium an die Fakultät erging, sich der Auslegung der heiligen Schrift mehr zu befleißigen. Das exegetische Studium lag damals in Leipzig arg darnieder: Jare vergingen, in denen überhaupt kein exegeticum gelesen wurde. Mit Schmerzen nimmt Spener, wie er an Rechenberg schreibt (Febr. 1687), bei den Kandidatenprüfungen wahr, „dass unter den Examinanden Wenige sind, die nur eine mittelmäßige Kenntnis des Neuen Testaments besitzen, vom Alten Testamente gar nicht zu reden: immo plerique Graeca non intelligunt“. Nun hatten 1686 einige Magister in Leipzig angefangen, in einem Collegium philobiblicum das Schriftstudium in den Grundsprachen zu betreiben. Bei der Fakultät fanden sie anfangs Beifall und Unterstützung. Als aber mehrere derselben, A. H. Francke, Paul Anton, J. C. Schade in engere Verbindung mit Spener traten und seit 1689 eigene Collegia biblica, d. h. exegetische Vorlesungen in deutscher Sprache zu halten anfingen, an denen auch Laien teilnahmen, so begann Carpzov gegen die „Pietisten“ zu predigen und fürte diesen Frankfurter Sektennamen auch in Leipzig ein. Die Erbitterung wuchs durch das von Chr. Thomasius, einem Verwandten Rechenbergs und Speners, seit 1688 herausgegebene satirische Journal „freimütige Gedanken“, worin die Geistlichkeit und besonders die Professoren Carpzov, Alberti, Pfeifer 2c. unbarmherzig mitgenommen wurden. Dafür sollte Spener mitverantwortlich sein, obwol dieser durch Rechenberg wiederholt versucht, den Thomasius zu warnen und zurückzuhalten. Und als nun die Collegia biblica verboten, Francke zur Untersuchung gezogen wird, wält dieser zu Speners Leidwesen Thomasius zu seinem Defensor (vgl. R.-E. IV, 612; XI, 680; XVI, 91).

Unterdes bereitet sich für Spener selbst ein anderes Ungewitter vor. Wie in Frankfurt, so hatte er auch in Dresden das Katechismusexamen sich besonders angelegen sein lassen. Mit Erlaubnis des Kurfürsten begann er es in seinem eigenen Hause, und es wurde „von vornehmen und gemeinen Leuten, auch von Standespersonen, in großer Menge besucht“, wärend hoffärtige Theologen spotteten: „der Kurfürst habe einen Oberhofprediger haben wollen, statt dessen aber einen Schulmeister bekommen“. Als der Raum zu eng wurde, öffnete die Kurfürstin (eine dänische Prinzessin, die mit ihrem Hofstat Spener besonders verehrte), ihm ihre eigene Kapelle. Dagegen hatte die Teilnahme des Kurfürsten für ihn bald nachgelassen; seine Besuche des Gottesdienstes wurden immer seltener; bald kam es zum völligen Bruch. Den näheren Hergang erzält Spener selbst in einem Brief an Rechenberg vom 14. März 1689. „Da von der Beleidigung des Kurfürsten unsere ganze Stadt voll ist und die Fama auch zu Euch die Kunde bringen wird, schien es mir gut, Dir die ganze Sache mitzutheilen. Du erinnerst Dich, dass ich vom Kurfürsten berufen worden, nicht bloß, um in der Hofkapelle zu predigen, sondern auch als sein Beichtvater. Im Bewusstsein dessen, was zur Pflicht dieses Amtes gehört, habe ich anfangs, so oft er zum Abendmale zu gehen beschlossen hatte, um Zugang gebeten und ihn erhalten, um Alles, was zur Gewissensprüfung dient, ihm unter vier Augen vorzulegen. Als ich das aber dies letzte Mal beabsichtigte, bin ich nicht zugelassen worden. So musste denn ein anderer Weg versucht werden, wenn ich nicht mein eigenes Gewissen verletzen wollte. Die Gelegenheit gab der neuliche Bußtag, an welchem ich privatim ihn anzusprechen, wenn er in der Stadt wäre, beschlossen hatte, um von dem, was zur Buße nötig, Ermanung zu tun, wo nicht, ein Schreiben desselben Inhalts zu erlassen. Ehe jener Tag kam, war der Fürst schon nach Moritzburg gegangen. So habe ich denn den Entschluss, den ich nach reiflicher Überlegung und wiederholtem Gebet gefasst, ausgefürt und ein ziemlich langes, freimüthiges, doch auch bescheidenes Schreiben an den Kurfürsten gefertigt, worin ich den Zustand seines Lebens und was darin mit dem göttlichen Willen streitet, auseinandergesetzt, unter Hinzufügung dessen, was seinen Sinn unter göttlichem Beistande zur Änderung bewegen konnte. Hierüber habe ich aber vorher mit Niemand verhandelt, weil ich

glaubte, dass sich dies in einer Sache, die das Gewissen des Kurfürsten beträfe, und wo ich als Beichtvater aufträte, gezieme. Diesen Brief habe ich ihm versiegelt zugeschickt mit einem andern, worin ich bat, da ihm meines Wissens die meisten Briefe vorgelesen wurden, dass er den eingeschlossenen für sich behalte, um ihn gelegentlich zu lesen. Nachdem er ihn gelesen, ist er ganz in Zorn entbrannt und hat, ich weiß nicht welche Drohungen und andere harte Worte, wie katholisch werden zu wollen, ausgestoßen. Am folgenden Tage hat er auch einen Brief von drei Blättern, dem er den meinigen beigeschlossen, an mich geschrieben, worin er damit anfängt, mir für meine Sorge um ihn zu danken, über Mehreres sich entschuldigt, aber denen droht, die mir dies hinterbracht u. a. An demselben Tage schrieb er auch der v. Schellendorf und v. Reitzsch, indem er beiden den Hof, und wenn ich mich recht erinnere, auch die Theilnahme an meinen katechetischen Übungen untersagte, als ob sie mir das zugetragen hätten, was ihm mein Brief vorwarf, obwol sie hierin ganz unschuldig. Der Kurfürst bleibt aber bei dieser Meinung und ändert nicht, was er verboten hatte. Nach einigen Tagen schrieb ich also abermals an ihn, berichtete etwas, was er zu wissen begehrte und bezeugte die Unschuld jener Frauen in dieser Sache. Diesen Brief schickte er mir am andern Morgen unerbrochen durch den Geheimrath Knoch zurück. Was von da an geschehen, weiss ich nicht, außer dass sie sagten, die Leidenschaft habe etwas abgenommen, doch habe er sich in seiner Hitze verschworen, niemals mehr meine Predigten zu besuchen. Ich fragte unseren praeses consistorii, als er auf Befehl mit mir sprach, ob der Fürst an meine Entlassung denke; ich würde nicht nur gern zustimmen, sondern sie auch als eine Woltat anerkennen, in dem Vertrauen, dass mir Gott, wo es auch sei, eine noch größere Zuhörerschaft verschaffen würde als jetzt und somit einen noch reichlicheren Gebrauch meiner Gaben. Es wurde mir geantwortet: „An meine Entlassung denke der Fürst, könne sie aber nicht gewähren, damit nicht wegen dieser Ursach das Auge von ganz Deutschland auf ihn gezogen werde.“

Worin die beichtväterliche Vorhaltung bestanden, ist in den Schleier des Geheimnisses gehüllt geblieben; doch lassen Andeutungen in den Briefen an Rechenberg darauf schließen. „Was man Euch“, schreibt er am 15. April 1689, „von der Krankheit des Kurfürsten berichtet hat, ist nicht zu uns gelangt, aber wenn er so zu leben fortfärt, haben ihm die Ärzte einen plötzlichen Tod verkündigt.“ Und im September desselben Jares erfüllt sich diese Befürchtung: der Fürst stirbt im 45. Jare seines Lebens auf einem seiner Feldzüge in Tübingen — visceribus internis pridem corruptis — setzt Spener hinzu. J. Georg III. war ein aufwallender, doch auch leicht zu beschwichtigender Charakter; daher hätte wol auch jene leidenschaftliche Erregung sich wider gelegt. Aber da es nicht an Aufhetzern fehlte, so hatte sich seine Abneigung gegen Spener noch gesteigert, und wie dieser am 1. Dezember 1690 meldet, hatte der Kurfürst dem Präsidenten des Geheimenrats geschrieben, dass sie schleunigst seine Versetzung bewirken müssten: „so wenig könne er meinen Anblick mehr ertragen, noch weniger meine Predigten hören, dass er genötigt sein würde, seine Residenz zu verlegen“. An der Spitze des Geheimenrats stand damals der fromme von Gersdorf; auf dessen Antrieb wurden mehrfache ernste Gegenvorstellungen versucht, aber von dem Fürsten mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Man suchte Spener zu einer freiwilligen Abdankung zu bewegen; aber standhaft verweigerte er, auch wenn er täglich in Dresden auf Dornen gehen müsste, den ihm von Gott anvertrauten Posten nach eigenem Entschlusse zu verlassen. Von Berlin aus war schon vorher ein Antrag an ihn ergangen, von ihm jedoch die Antwort erfolgt, die beiden Höfe möchten dieses unter sich ausmachen. Da man in Berlin nicht glauben konnte, dass der Kurfürst in eine Entlassung willigen würde, so war die vakante Probstei einem Andern erteilt worden. Da jedoch dieser nach einem Jare starb und die Stelle wider erledigt war, so erhielt der sächsische Gesandte in Berlin den Auftrag, dahin zu wirken, dass der brandenburgische Hof sich selbst Spenern ausbitten möchte. Frohlockend meldete Spener seinem Rechenberg am 7. April 1691, dass die Stunde seiner Erlösung geschlagen und die Vokation von Brandenburg zum Konsistorial=

rat und Propst an St. Nikolai eingegangen sei (vergl. Epp. ad Rechenberg. pag. 590 und Akten des Dresdener Archivs: „Bericht über den Abgang Dr. Speners“).

Kaum war die fürstliche Ungnade zur Kunde der Gegner Speners gelangt, als der zurückgehaltene Groll auf allen Seiten hervorbricht. Sein geistlicher Kollege im Oberkonsistorium, Sam. Benedikt Carpzov, der Bruder des gegen Spener erbitterten Leipziger J. B. Carpzov, hatte sich allmählich durch seinen Bruder umstimmen lassen. An der Spitze des Konsistoriums als Präses stand nicht mehr der fromme Karl von Friesen, durch welchen die Berufung Speners ergangen war; seit 1687 bekleidete v. Knoch jenes Amt, ein Mann, der das höchste Vertrauen des Fürsten genoss und Spenern wenigstens nicht günstig war. Kaum war der Abgang Speners entschieden, so trat der gehässige Leipziger Carpzov in einigen unter der Autorität der Universität veröffentlichten Osterprogrammen gegen den Pietismus auf. Unter seiner Mitwirkung erschien von einem Pfarrer Roth in Halle die gemeine Schmähschrift „Imago pietismi“. Mit diesen Schriften war die Schleuse der nun von allen Seiten her sich ergießenden Ausbrüche der bisher verhaltenen Leidenschaft geöffnet.

Nicht aus eigener Bewegung des Brandenburgischen Kurfürsten war die Vokation nach Berlin hervorgegangen. Die weltliche Gesinnung Friedrichs III. ließ von vorneherein keine besondere Teilnahme für den Zeugen eines ernsten Christentums erwarten. Die zweite Gemahlin desselben, Sophie Charlotte von Hannover, ist durch ihre Skepsis in Religionssachen bekannt; auch sieht man aus Speners Briefen an Francke, dass er zu dem Kurfürsten und seit 1701 zu dem Könige keinen Zutritt hatte, die Königin aber ihm geradezu feindselig gesinnt war. Der Präsident des Konsistoriums, seit 1695 Kanzler v. Fuchs, vertrat die Toleranzgrundsätze des brandenburgischen Hauses, one der Sache des Pietismus besondere Zuneigung zu schenken. Eine gleiche Stellung nimmt der damals (bis 1697) allmächtige Oberpräsident von Dankelmann ein. Im Konsistorium, in welchem die beiden lutherischen Pröbste und ein reformirter Theologe vereinigt waren, hatte Spener an dem Probst von Köln, Lütkens, einen von ihm hochgeachteten, wenn auch nicht näher vertrauten Kollegen. Eine eigentliche Stütze fand er indes nur in einem Mitgliede des königlichen Geheimenrats, dem in christlicher Freundschaft mit ihm verbundenen Herrn von Schweinitz — vir pietate nulli secundus, wie Spener von ihm schreibt, dessen Gemahlin die Schwester des ihm in Dresden befreundeten von Gersdorf war. Doch war seine Berliner Stellung um Vieles erfreulicher, als die, welche er in Sachsen verlassen hatte. Er befand sich nun unter einer Regierung, welche die Beförderung der Toleranz zur Regierungsmaxime erhoben hatte; aller Zelotismus, namentlich gegen die reformirte Kirche, war den Geistlichen untersagt. Unter diesen herrschte im allgemeinen eine mehr auf das Praktische gerichtete Gesinnung. Seine Zuhörerschaft war eine viel zalreichere, als die der kleinen Hofgemeinde in Dresden. In Schade erhielt er einige Monate nach seinem eigenen Amtsantritt einen ihm von Leipzig aus befreundeten Geistesgenossen; auch ließ sich durch seinen Freund Schweinitz manches direkt an oberster Stelle erreichen und von Fuchs selbst, der zwar — um den Kurfürsten nicht in den Verdacht eines theologischen Parteihauptes zu bringen — den Pietismus nicht eigentlich begünstigte, war doch der intoleranteren orthodoxen Partei noch mehr abgeneigt. Wie in Frankfurt und Dresden begann Spener auch hier sofort die Katechismusübungen, predigte zweimal in der Woche und versammelte Kandidaten, deren er auch in Berlin, wie früher in Dresden und Frankfurt, immer einige bei sich in Kost und Wonung hatte, zu einem collegium philobiblicum um sich. Weitergreifend noch als diese persönliche Tätigkeit durch Wort und Schrift war der mittelbare Einfluss, durch welchen er bei der Stellenbesetzung mitwirkte, einer großen Anzal gleichgesinnter, zum Teil verfolgter Männer Anstellung verschaffte und namentlich die Hallesche Fakultät mit jenem theologischen Kleeblatt besetzte, welches sie zur Pflanzschule der pietistischen Theologie machte: Breithaupt, Francke, Anton Auch Joachim Lange wurde durch Speners Bemühungen, nach Überwindung der Abneigung des

H. von Fuchs, als Adjunkt der theolog. Fakultät, Freylinghausen als Pastoraladjunkt Franckes durchgesetzt. Ebenso wirkte Spener mit bei der Wal der Kommissionen in den Halleschen Predigerstreitigkeiten zwischen Francke und dem Stadtministerium, bei deren erster 1692 Seckendorf, bei deren zweiter 1699 der ehemalige liefländische G.-Sup. Fischer, Franckes Freund, an die Spitze gestellt wurde. Fortgesetzt war er tätig, frommen, besonders aus dem Auslande vertriebenen Pfarrern Anstellungen zu verschaffen. Wo nur irgend bei den an verschiedenen Orten ausbrechenden pietistischen Ausschreitungen Klagen und Beschwerden bei Konsistorium und Geheimerat einliefen, machte Spener den Vermittler und Beschwichtiger. Von Halle lief das Gerücht ein, dass Francke und Freylinghausen in den Häusern umher das Abendmal austeilen, Unwürdige ausschließen, das Beichtgeld zurückweisen, dass von Kandidaten Erbauungsstunden in den Häusern gehalten werden, schwärmerische Bücher bei den Studenten zirkuliren; aus Halberstadt, Quedlinburg, Erfurt, dass visionäre Männer und Frauen auftreten 2c.; in Berlin selbst verursachte ihm sein Kollege Schade eine Verlegenheit, die er „das schwerste Anliegen seines Lebens“ nennt, durch seine Polemik gegen die Privatbeichte (1697, vgl. R.-E. Bd. XI, 681). Ganz Berlin kam darüber in Aufregung; nur den äußersten Anstrengungen Speners gelang es, Schades Absetzung abzuwenden; dieser starb 1698; ein kurfürstliches Edikt gestattete denen, die wider die Privatbeichte Bedenken hätten, die Entbindung von derselben. Kein Wunder, wenn Spener gegen Francke klagt: die empfindlichsten Sorgen und Schmerzen werden ihm von seinen Freunden, nicht von seinen Feinden gemacht.

Wärend Spener in Berlin alles aufbieten muss, um die Folgen der von ihm selbst tiefbeklagten Ausschreitungen von den Seinigen abzuwenden, entladen sich auf ihn als den ersten Urheber der nun fast aller Orten auftauchenden Schwärmersekte von allen Seiten die maßlosesten Angriffe der Gegner. Es war nicht mehr die alte Art zu streiten, wie sie noch von einem Calov geübt worden; nicht mehr gründliche theologische Erörterungen über das Objekt enthielten die Libelle eines Mayer, Schelwig, Carpzov, Ulrich Calixt und unzäliger anderer: Persönlichkeiten, Silbenstechereien, Klatschereien der widerlichsten Art waren an die Stelle getreten. Die Krone setzte diesen vereinzelten Libellen auf die 1695 von der gesamten Wittenberger Fakultät herausgegebene „christlutherische Vorstellung in deutlichen aufrichtigen Sätzen nach Gottes Wort und den symbolischen Kirchenbüchern und unrichtigen Gegensätzen aus Herrn Dr. Speners Schriften“. Nicht weniger als 283 falsche Lehren werden dem Gegner hier beigemessen. Aber von dem geistesschwachen Senior der Wittenberger Fakultät, Deutschmann, bearbeitet, war diese Streitschrift ein so leidenschaftliches und haltloses Machwerk, dass auch der bescheidene Spener darüber äußert: „Es ist die Arbeit so übel aus göttlichem Gericht geraten, dass sich die Fakultät damit vor der ganzen Kirche prostituiret, also dass mir alsobald einige gute Freunde gratulirten, Gott habe mir meine Feinde in die Hände gegeben“. Wie liebreich von dem friedfertigen Manne jede etwas gemäßigtere Streitschrift aufgenommen wurde, zeigt seine „gründliche Verteidigung seiner Unschuld“ gegen Alberti im J. 1696: er freut sich, dass jener Leipziger Theologe in seiner Polemik gegen ihn, one harte Reden zu gebrauchen, die Streitpunkte auf wenige reduzirt, sodass nun auch Spener in kurzen Worten angibt, auf welche Weise man leicht zur Verständigung gelangen könne. Man wundert sich der Unermüdlichkeit des vielbeschäftigten Mannes, der jedem irgend erheblichen Gegner eine eigene Widerlegungsschrift widmet (s. die Titel bei Walch, Canstein, Hoßbach). Er klagt selbst darüber, wie viele Zeit, die er besser verwenden könne, durch diese Polemik hingenommen werde. Doch wer dem Gegner nicht Rede stand, galt als confessus und convictus, und wer sich mit den geringeren Angreifern nicht einlassen wollte, musste wenigstens Schildknappen aus seinen Freunden gegen sie ausschicken, wie es auch Spener mehrfach tat. Jedenfalls sind diese Streitschriften ein Zeugnis für die Lauterkeit und Demut des Mannes, wie für seine gründliche Gelehrsamkeit; nur hätten sie, statt den einzelnen Streitpunkten skrupulös und ermüdend nachzugehen, dieselben mehr unter allgemeine Gesichtspunkte bringen sollen. Un-

ter seinen Verteidungsschriften verdient besondere Beachtung die den Wittenbergern entgegengesetzte „aufrichtige Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession" und seine 1693 erschienene Beantwortung der unter Carpzovs Mitwirkung erschienenen „Beschreibung des Unfugs", — eine lehrreiche, historische Darstellung des ganzen Verlaufs der pietistischen Streitigkeiten.

Noch einen anderen, mit seiner eigenen Sache nicht im Zusammenhange stehenden Kampf hatte Spener in dieser Zeit durchzufüren. Die unter den Anhängern Calixts vorhandene Zuneigung zur römischen Kirche hatte eine Annäherung an dieselbe herbeigefürt. Der in Königsberg von Dreier und Latermann ausgestreute Same war in einigen Dozenten der Universität aufgegangen. J. Phil. Pfeifer, Prof. extraord. der Theologie, hatte sich ziemlich unverholen für den Katholizismus ausgesprochen, wurde 1694 seines Amtes entsetzt und trat zur römischen Kirche über. Einige Beamtenfamilien besuchten die katholische Messe. Ein anderer Professor extraord., Ernst Grabe, hatte dem dortigen Konsistorium eine Schrift übergeben mit der Anschuldigung gegen die evangelische Kirche, dass sie durch die Lossagung von der apostolischen Succession ihren christlichen Boden verloren. Die Beantwortung dieser Schriften wurde von dem Kurfürsten drei angesehenen Theologen übertragen, worunter Spener, dessen gründliche Schrift: „Der evangelischen Kirche Rettung vor falschen Beschuldigungen", 1695, auch wirklich dahin wirkte, Grabe, der sich schon nach Wien begeben, von dem Übertritte zur römischen Kirche abzuhalten, wiewol er nun nach England ging, um sich der episkopalen Kirche anzuschließen. Kurze Zeit darauf (1697) muſste Spener die schmerzliche Erfarung machen, seinen ehemaligen Zögling, Friedrich August von Sachsen, zur römischen Kirche übertreten zu sehen, was ihn veranlasste, seine 1684 in Frankfurt herausgegebene „christliche Aufmunterung zur Beständigkeit bei der reinen Lehre des Evangelii" aufs neue abdrucken zu lassen.

Den Sieg der von ihm vertretenen Richtung am Berliner Hofe und in der Hauptstadt erlebte Spener nicht mehr. Nachdem er noch eben sein dogmatisches Werk: „Von der ewigen Gottheit Christi" (Halle 1705) vollendet, ging der teure Lehrer, der so Vielen den Weg der Gerechtigkeit gewiesen, zu seines Herrn Freude ein am 5. Februar 1705. Sein erbauliches Sterbelager und Ende beschreibt v. Canstein als Augenzeuge. Als sein Nachfolger rückte sein früherer Adjunkt Blankenburg an seine Stelle.

Werfen wir noch einen Blick auf seine Familienverhältnisse. Seine Frau gehörte der Familie des Straßburger Dreizehners Ehrhardt an. In völliger Geistesgemeinschaft waren die beiden Gatten verbunden gewesen; von elf Kindern waren bei Speners Tode noch acht am Leben. Nicht an allen erlebte er Freude: Johann Jakob, Professor der Physik und Mathematik in Jena, war, wie der Vater erwänt, unter körperlichen Leiden zu geistlicher Genesung gelangt und starb 1692. Am meisten Hoffnung und Freude machte ihm sein zweiter Son, der Theologe Wilhelm Ludwig, welcher indes im 21. Jare starb. Ein anderer Son, Jakob Karl, erst Theologe, dann Jurist, Prof. in Halle und Wittenberg, verfiel in Melancholie, die ihn zuletzt zur Fürung seines Amtes untüchtig machte († 1730); der jüngste Son, Ernst Gottfried, ebenfalls am Anfang Theologe, wurde durch Verfürung in ein lasterhaftes Leben hineingezogen, verließ nach dem Tode des Vaters das theologische Studium und starb im 26. Jare als Oberauditeur, nachdem ihn noch vor seinem Ende der Segen des Vaters wider zu Gott zurückgerufen hatte.

Zum Schluſs noch ein Wort über Spener als theologisch-kirchlichen und als praktisch-christlichen Charakter, sowie über den Umfang seines Einflusses auf die evangelische Kirche.

An theologischer Bildung und theologischem Urteile steht Spener keinem seiner Zeitgenossen nach. Von seinem gründlichen Bibelstudium und seinem exegetischen Takte zeugen seine Predigten, seine polemischen Schriften wie sein treffliches Büchlein „Ueber die von den Weltleuten gemiſsbrauchten Bibelsprüche",

1693, und andere Schriften. In der systematischen Theologie wetteifert er mit den tüchtigsten seiner Zeitgenossen, freilich one über jenen formalistischen Reflexionsstandpunkt hinauszugehen, welcher in der protestant. Dogmatik an die Stelle der mittelalterlichen Scholastik getreten war. So gründlich hatte er sich die formal-logische Fertigkeit der damaligen Studienmethode angeeignet, dass die Klarheit und Durchsichtigkeit seiner dogmatischen und moralischen Expositionen einen intellektuellen Genuss gewären kann. Welche lehrreiche und für jeden praktischen Geistlichen fruchtbringende Lektüre sind durch ihre Klarheit und schriftmäßige Begründung seine theologischen Bedenken! (Theol. Bedenken, Halle 1700; 3. Aufl. 1712, 4 Theile 4°; Consilia et judicia theol., opus posthumum, Frankfurt 1709; letzte theol. Bedenken, Halle 1718, 3 Th.). — Über die Schranken des theologischen Gebietes scheint indes sein Wissen oder wenigstens sein späteres Interesse nicht hinausgegangen zu sein; von seinen historischen und klassischen Studien findet sich keine Anwendung. Neben seinem vollen, warmen Herzen geht fast in gleicher Stärke eine nüchterne Verständigkeit her mit Ausschluss aller Phantasie. Schon dass er von den geschichtlichen Disziplinen gerade Genealogie und Heraldik zu seinen Lieblingsstudien erwält, worin nach der von Böcler ausgegangenen Anregung ein Besuch bei dem Jesuiten Menestrier in Lyon, dem damaligen Meister der Heraldik, ihn bestärkt, möchte hierfür sprechen. Noch unter den gehäuften theologischen Arbeiten seiner späteren Periode hat er Muße für dies jugendliche Studium gefunden: 1690 erschien sein epochemachendes heraldisches Werk „insignium theoria“. Wie sehr ihm der Sinn für stilistische und rhetorische Bildung abging, erkennt er selbst mit Leidwesen. Seine Predigten und alle seine Schriften leiden an großer Breite: es sei ihm nicht gegeben, gesteht er zu, „in annehmlicher Kürze“ zu sprechen und zu schreiben. In lateinischen Versen hatte er nach der Gewonheit der Zeit sich öfter, doch one besonderes Talent, versucht; von seinen neun deutschen geistlichen Liedern ist eines auszuzeichnen, sein Sterbelied: „So ists an dem, dass ich mit Freuden“ 2c. Was seine kirchliche Stellung betrifft, so ist sein Standpunkt der einer aufrichtigen Unterordnung unter das Bekenntnis seiner Kirche; auch Calov bekennt, in seinen Schriften nichts Irriges zu finden. Nur den von den Theologen den Bekenntnissen gegebenen Umschränkungen suchte er die möglichste Erweiterung zu geben. Man wird unter Speners Äußerungen keine finden, welche nicht durch eine oder andere Autorität orthodoxer Theologen unterstützt werden könnte; auch unterlässt er es selbst nicht, wo er es irgend kann, solche unverdächtige Autoritäten, wie Gerhard, Meißner, Meysart, V. Andreä u. a. für sich anzufüren; nur geht er rückhaltsloser als sie mit der Sprache heraus und deckt in größerem Umfange die vorhandenen Missbräuche auf. Die verketzernde Polemik, die verkehrte Studienmethode, das Vertrauen auf das opus operatum, der Missbrauch des Beichtstuls, die einseitige Lehre von dem Glauben und der Rechtfertigung aus dem Glauben — alle diese Missstände der lutherischen Kirche sind von den meisten jener Männer schon vor ihm ernst gerügt worden (vergl. Tholuck, „Lebenszeugen der lutherischen Kirche“). Was ihn von seinen Vorgängern unterscheidet, ist die viel größere Nachsicht, welche er denen angedeihen lässt, welche im Kampfe gegen jene Missbräuche, das Maß überschreitend, in Irrlehre verfallen. Die stärker ausgeprägte fromme Subjektivität und die in das Zeitbewusstsein eingedrungene Ansicht Calixts über den Unterschied von Religion und Theologie hatten ihn zu der Überzeugung gefürt, dass zwischen dem Irrtum in der Lehre und der Warheit und Reinheit des christlichen Lebens ein irrationales Verhältnis bestehen kann, dass echte Gotteskindschaft mit Irrtümern selbst in den wichtigeren Artikeln des Glaubens nicht unverträglich sei. Hierauf gründet sich sein Urteil aus der späteren Zeit, dass alle Irrtümer der reformirten Kirche „mehr in der Theorie als in der Praxis bestehen“ (Bedenken IV, 496). Wo ein Christ einen Menschen sieht, bei dem er aus näherem Umgange erkennt, dass der Hauptzweck seines ganzen Lebens sei, Gott zu dienen, der auch das Bekenntnis ablegt, auf nichts in der ganzen Welt als auf die Gnade Gottes in Jesu Christo sein Vertrauen zu setzen — ob auch ein solcher Mensch einer irrigen Gemeinde angehöre

und selbst einige Irrtümer derselben teile, dennoch mag er einen solchen Menschen für ein Kind Gottes erachten (Bedenken IV, 70. Letzte Bedenken III, 127). Hat nun auch Löscher nicht Unrecht, wenn er es als Speners Hauptfehler betrachtet, die von ihm selbst anerkannten Irrtümer bei seinen Freunden nicht ernstlich genug gestraft zu haben, so ist er doch wenigstens im Prinzip keiner Abweichung von den Grundsätzen seiner Kirche zu beschuldigen. So überaus wolbedacht und wolverklausulirt war überhaupt alles, was von seiner Feder ausging, dass die Gegner selbst, die an ihn wollten, gestanden, wie schwer er es ihnen mache. „Es hat sich einmal“, spricht er, „einer meiner Gegner beklaget, dass, wenn er etwas gefunden hatte, an dem er mich fassen zu können meinte, als hielte ich es mit den Irrlehren, und er alles genau betrachtete, und er läse ferner fort, so stand gleich etwas dabei, das seinem Angriffe zuvorkomme.“ Die einzige, wenigstens scheinbare Heterodoxie war sein Chiliasmus; doch wusste er insofern sich zu rechtfertigen, dass er nicht auf Seiten derjenigen Chiliasten stehe, welche der 17. Artikel der Augsburgischen Konfession verwirft. Noch leichter wurde ihm seine Verteidigung der Hoffnung auf eine allgemeine Judenbekehrung gegen die Angriffe Pfeifers: viele unter den ältesten lutherischen Theologen, Hutter, Hunnius, Balduin, hatten es sich schon erlaubt, in diesem Stücke mit Luther in Widerspruch zu treten.

Noch ein anderer Missstand der luther. Kirche war ihm zum klaren Bewusstsein gekommen, der vor ihm von Keinem, außer etwa von V. Andreä, berürt worden. Dass dem sogenannten dritten Stande, den weder dem obrigkeitlichen noch dem geistlichen Stande angehörigen Laien, ein Anteil an dem Kirchenregiment zukomme, war in der Theorie von der Reformation her Grundsatz der lutherischen Kirche; in der Ausübung aber beschränkte sich dieser Anteil fast nur auf das Rekusationsrecht der Hausväter bei den Predigerwalen und auf das Kirchenväteramt, dieses aber meist auf die bloße Kassenverwaltung. Spener hatte in Genf die Mitwirkung des Laienältestenamtes in den Konsistorien in der Praxis angeschaut, kannte auch von Straßburg her die Einrichtung eines Laiendiakonats in dem sog. Helferamt. Die göttliche Einsetzung des ministerium verbi verkannte er nicht, aber er wollte, dass auch die geistlichen Gaben der Laien für den Dienst der Kirche nicht verloren gingen, und hielt dafür, dass die Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse one solche Mithilfe gar nicht möglich sei. Aus diesem Sinne war seine Schrift über das geistliche Priestertum (1677) hervorgegangen. So ging nun auch sein stets widerholtes caeterum censeo dahin, dass die lutherische Kirche des mitwirkenden Laienpresbyteramts nicht entbehren könne. Auf die Frage: „wo solche Leute hernehmen?“ lautete seine Antwort: „Ich achte, dass der Prediger sie sich selbst formiren könne“ (Bedenken IV, 310). Eben in diesem Interesse, um geeignete Organe heranzubilden für die Hilfe am Ausbau der Kirche, legt er den Geistlichen die sorgfältige besondere Seelenpflege derjenigen ans Herz, welche schon einen Anfang im geistlichen Leben gemacht haben: — dies nämlich und nichts anderes ist es, was er unter der Aufrichtung von ecclesiolae in ecclesia versteht (letzte Bedenken III, 704).

Und nicht bloß eine Mitwirkung beim Dienst der Kirchen nahm er für die Laien in Anspruch, sondern auch bei dem Regiment der Kirche — auch hierin nicht im Widerspruch mit den Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechts. Die Mitwirkung des dritten Standes bei Ausübung des Kirchenbannes fand sich auch damals noch in manchen Teilen der lutherischen Kirche, die Teilnahme desselben an etwaigen kirchlichen Synoden spricht ihm auch noch Joh. Ben. Carpzov II (de jure concidendi controv. 1695) zu. So missbilligt nun Spener, 1) dass der Kirchenbann häufig allein von der geistlichen Behörde, den Konsistorien oder dem einzelnen Geistlichen verhängt werde; 2) dass der dritte Stand — wenn man nicht etwa die fungirenden Juristen als Laienrepräsentanten ansehen wolle — in den Konsistorien nicht vertreten sei (Bedenken IV, 279; letzte Bedenken I, 590); 3) auch dass ein symbolisches Buch, wie die Form. Conc., one Mitwirkung des dritten Standes ausgegangen (Bedenken I, 262).

Was den persönlich-religiösen Charakter des Mannes betrifft, so dürf es nicht zu viel gesagt sein, wenn wir ihn als den lautersten und fleckenloseste unter den hervorragenden Charakteren der evangelischen Kirche bezeichnen. I allen Details liegt sein öffentliches und Privatleben uns vor — durch die Be mühung seiner Feinde wie durch die seiner Freunde — in seinen zalreiche Schriften und in dem ausgedehnten, teilweise noch ungedruckten Briefwechsel welcher die innersten Falten seines Herzens vor uns aufschließt; aber schwe möchte es werden, anzugeben, nach welcher Seite hin sich ein sittlicher Vorwu erheben ließe. Sind Milde, Demut, Liebe als die Grundzüge seines religiöse Charakters zu betrachten, so steht ihm doch, wo es darauf ankommt, ebenso seh Energie und Männlichkeit zur Seite — allerdings immer in das Gewand äußerste Bescheidenheit gekleidet. Den stärksten Beweis hiefür legt sein Benehmen gege den sächsischen Kurfürsten ab, welches diesem trotz seines tiefen Grolles dennoc Ehrfurcht abzwang; denn auch nicht ein unziemliches Wort ist in die, nach jene Gewissensrüge, von dem erzürnten Fürsten an Spener gerichteten Briefe einge flossen, und nur wolwollend lautet sein Entlassungsschreiben. Unverschämte Gegnern, wie einem Mayer, Schelwig gegenüber, wirft auch Spener bei alle Anspruchslosigkeit sich nicht weg, sondern weiß Haltung und Würde zu bewaren Selten wird man da, wo das äußere Auftreten eines Mannes ganz vor Auge liegt, eine so völlige Übereinstimmung mit den geheimsten Herzensstimmunge finden, wie sie sich in Speners Briefen an Verwandte und an die vertrauteste Freunde zu erkennen gibt. Eine goldreine Lauterkeit und Warhaftigkeit geht durc alles sein Tun hindurch. „Keine Sünde zu tun", diese Sorge steht ihm übe allen anderen; und wie weit es der Christ durch Wachsamkeit und Gebet hieri bringen könne, dafür gibt Spener einen erhabenen Beleg. Er wandelt in de Furcht des Herrn und in anhaltendem Gebet, welches er auch mit freiwillige Fasten verband. Doch darf nicht übersehen werden, wie sehr das schöne Gleichma seines sittlichen Lebens durch die natürliche Basis seines Charakters unterstüt worden ist. In welchem Maße Spener schon von Natur von heftigen Affekte frei, zeigt wol nichts mehr, als jene Äußerung, daß keiner der Angriff seiner Gegner ihm auch nur eine schlaflose Nacht bereitet! E bezeichnet sich selbst als von Natur furchtsam und blöde, und wenn dieser Mang die Beweise seiner christlichen Energie in desto höherem Lichte erscheinen läßt so macht er auf der anderen Seite seine Sanftmut begreiflicher. Auch lehnt e selbst das Lob, welches ihm für die stets bewarte Mäßigung und Milde sein Polemik gegeben wird, ab, indem er erklärt: „Ich achte mir solche Mäßigun nicht für eine eigentliche Tugend, sondern teils natürliche Zuneigung, teils vo Jugend auf angenommene Gewonheit, aus der es mir fast schwer würde, wo i auch bei wichtigen Ursachen harte Worte gebrauchen sollte."

Was bei den Reformatoren anerkannt wird, daß die Wirkung des groß Mannes mehr sein Wirken mit der Zeit als sein Wirken auf die Zeit, ist i Betreff Speners in der Kirchengeschichte nicht zur Anerkennung gekommen. Imme noch ist es gewönlich, die Veränderung der theologischen Richtung in der zweite Hälfte des 17. Jarhunderts und den Pietismus, wie er in der Halleschen Perio auftritt, als die Frucht der Spenerschen Wirksamkeit darzustellen. Schon di pia desideria haben uns Gelegenheit gegeben, zu zeigen, wie wenig dies der Fa war. So wenig hatte Spener, als er auftrat, sich das Wort in seiner Kirche erst z erkämpfen, daß er vom Anfange an vielmehr von einer großen Partei mit Akkla mation als Wortfürer begrüßt wurde. Wie die Geschichte der lutherischen u reformirten Theologie zeigt, so wendet sich die protestantische Theologie überhau seit Mitte des 17. Jarhunderts vom Dogmatismus ab und kehrt sich de Interessen einer subjektiven Frömmigkeit zu. Auch außerhalb der deutsche Kirche tritt in derselben Periode in der französisch-katholischen der Jansenismu Mysticismus, Quietismus auf; in der niederländisch-reformirten Kirche der de Pietismus verwandte Coccejanismus. — Der einflußreichste Mittelpunk für die neu aufkeimende Richtung ist indeß Spener jedenfalls — keineswe bloß durch seine hohen kirchlichen Stellungen in Dresden und Berlin, sonder

vielmehr durch das Ehrfurchtgebietende seiner christlichen Persönlichkeit und die hohe Moderation seines theologischen Charakters. Die Herbigkeit des nachmaligen Franckeschen Pietismus würde die zweite Hälfte des siebzehnten Jarhunderts nicht ertragen haben. Nur eine Persönlichkeit wie die Speners war geeignet, den Übergang zu einer subjektiveren Frömmigkeit zu bilden. Zunächst war es eine Anzal deutscher Fürsten und einflussreicher Statsmänner, deren Vertrauen er gewann. Seine Verbindung mit der württembergischen herzoglichen Familie und den gräflichen Familien der Wetterau wurde schon erwänt; bei Herzog Ernst in Gotha stand er schon wärend seiner Frankfurter Periode so im Ansehen, daſs derselbe sich 1670 in den Calixtinischen Streitigkeiten ein Gutachten von ihm geben ließ; der fromme Gustav Adolph von Mecklenburg holte bei Spener für die in seinem Lande beabsichtigten Reformationen Rat ein; die fromme Ulrike Eleonore von Schweden, Gemalin des orthodoxen Karl XI., korrespondirte mit ihm über die Berufung des sechzigjärigen Scriver von Magdeburg; wie sehr die sächsischen Kurfürstinnen ihm geneigt waren, wurde schon erwänt. Für alle nicht dem äußersten Zelotismus verfallenen lutherischen Theologen bot er einen Anschließungspunkt. Einerseits entschieden für die reine lutherische Lehre und mit seiner Anerkennung freigebig, wo sich auch nur eine schwache Frucht des Geistes spüren ließ, andererseits nachsichtig gegen einzelne Lehrabweichungen bei innigem und feurigem Glaubensleben, bildete er die Mitte zwischen zwei nach entgegengesetzten Seiten auslaufenden Reihen, an deren einem Ende die Dannhauer und Calove, an deren anderem die Arnolde und Petersen stehen — die Unduldsamkeit der einen, wie die Übertreibungen der anderen beschwichtigend. Was irgend in Deutschland von dem neuen praktischen Geiste angeregt war, suchte, wenn nicht in persönliche, wenigstens in briefliche Verbindung mit ihm zu kommen. 622 Briefe hatte er am Ende eines Jares beantwortet, 300 lagen noch unbeantwortet vor ihm — wie eingehend viele derselben, zeigen seine Bedenken. Reiche Gelegenheit zum Samenstreuen boten Männern von anregender Persönlichkeit die damals allgemein üblichen akademischen Peregrinanten, deren Zudrang Spener reichlich erfur. Noch reicheren Einfluss gewann er auf eine Anzal von Kandidaten, welche er, wie es damals Universitätslehrer und angesehene Geistliche taten, in Frankfurt, Dresden und Berlin als Kostgänger in sein Haus aufzunehmen pflegte. Von weitgreifendem Einflusse war die ausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit, für welche der durch seine Ämter so in Anspruch genommene Mann, welcher zuweilen — wie er in einem Briefe aus Berlin berichtet — mit kurzer Unterbrechung für die Mittagsmalzeit von 8 Uhr Morgens bis 7 Uhr Abends Consistorialsitzungen beizuwonen hatte, noch die Zeit zu erobern wuſste. Das Verzeichniſs seiner Schriften bei Canstein zält nicht weniger als 7 Schriften in Folio, 63 Bände in 4°, 7 in 8°, 46 in 12°, dazu eine Anzal Vorreden zu Büchern von Freunden oder zu älteren Erbauungsschriften, welche er aufs Neue in das christliche Publikum einfürte. Wie sehr er für diese ausgedehnte Tätigkeit seine Zeit auskaufte, ist bekannt; von Gastmälern und geselligem Verkehr zog er sich fast gänzlich zurück; seinen Propsteigarten in Berlin hat er wärend neun Jaren nur zweimal besucht. Die theologische Zeitrichtung war bei seinem Abscheiden in einem großen Teile Deutschlands eine andere geworden, als wie er sie bei seinem Auftreten vorgefunden; dennoch gehörte die Mehrzal der Kirchenbehörden und vielleicht die Hälfte der theologischen Fakultäten noch zu seinen Gegnern. Schon aber war eine Anzal Gleichgesinnter hie und da zu höheren kirchlichen Würden gelangt und auf den Universitäten von Halle, Gießen, bald auch von Jena, Königsberg ꝛc. erwuchs ihm eine reichliche Schar geistiger Schüler, in denen die lutherische Frömmigkeit Speners in den Pietismus übergeht.

Quellen sind vor Allem Speners Schriften und Briefe, von denen viele gedruckt, weit mehr noch handschriftlich vorhanden sind; dann die Lebensbeschreibungen von K. H. von Canstein, herausg. von Joachim Lange, Halle 1740; von Steinmetz in der Ausgabe von Speners kleinen Schriften, 1746; Knapp, Leben und Karakter frommer Männer, 1829; Gleich, Leben der sächsischen

Oberhofprediger, Bd. II; W. Hoßbach, Ph. J. Spener und seine Zeit, 2 Bände, Berlin 1828; 2 Aufl. von Schweder 1853; 3. Aufl. 1861; Schröckh, Allg. Biogr., VI. 454 ff.; Hirsching, Hist.-lit. Handbuch, fortges. von Ernesti, XII, 378 ff.; Tholuck in Pipers Zeugen der Warheit Bd. IV, Rathgeber, Vie de Spener, Paris 1868; Stähelin, Spener als Reformator nach der Reformation, Basel 1870; über Spener als Katechet Thilo 1841; über seine Predigten Rothe, Gesch. der Predigt, S. 397 ff.; über Spener als Liederdichter Koch, Kirchenlied; außerdem die bekannte Litteratur über Geschichte des Pietismus, bes. Walch, Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, Bd. 1—5; Schröckh, K.-G. seit der Ref., VIII, 17 ff.; Göbel, Gesch. des christl. Lebens, II; Schmid, Geschichte des Pietismus S. 42 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, II, 377; Frank, Geschichte der prot. Theologie, II, 130 ff.; E. Henke, N. K.-Gesch., II, 364 ff.; Ritschl, Gesch. des Pietismus, Bd. II. **Tholuck † (Wagenmann).**

Spengler, mit Vornamen Lazarus, der fromme Ratschreiber, dessen Andenken die nächsten Zeilen gewidmet sind, stammt aus einer kinderreichen Familie; er war das 9. von 21 Kindern seines Vaters Georg Spengler, der die Heimat Donauwörth verlassen, um in die Dienste des Markgrafen Albrecht von Brandenburg als Landschreiber zu treten, später Chorherr in Onolzbach (Ansbach) und endlich Stadtschreiber (?) in Nürnberg wurde. Sein Son Lazarus wurde ihm am 13. März 1479 geboren. Im 16. Jare bezog er die Universität Leipzig, muſste dieselbe aber infolge des frühen Todes seines Vaters schon nach zwei Jaren (1496) wider verlassen. Er trat nunmehr in die nürnbergische Ratskanzlei ein und wurde nach den üblichen Vorstufen im Jare 1507 vorderster Ratschreiber und 1516 Genannter des Rats. Damit war seine Laufban äußerlich beschlossen. Welche Bedeutung er für die Entwicklung und die Politik seiner Vaterstadt gehabt, in welcher Weise er sie nach außen zu vertreten im Stande gewesen ist, davon zu handeln ist hier nicht der Ort. Seinen Platz in diesem Werke verdankt er lediglich seinem mannhaften Auftreten für die Sache Luthers.

Nach allem, was wir wissen, ist Spengler in jener, allenthalben in den Nürnberger Patrizierkreisen zu beobachtenden werkfreudigen Frömmigkeit aufgewachsen, die, genärt durch die engsten Beziehungen zu den Bettelmönchen, durchaus sich in den Formen der vulgären, sich von Jar zu Jar überbietenden Andachtsübung gefiel, und mit der Freude an den jung-humanistischen Studien und dem offenen Blick für viele Schäden des Kirchentums und des öffentlichen Lebens sich sehr wol vertrug. Eine noch anderwärts zu machende Beobachtung tritt hier ganz besonders hervor, das ist die außerordentliche Vorliebe für den Kirchenvater Hieronymus. Spengler hatte ihn sich zu seinem sonderlichen und „fürgeliebten Patron" erwält. In ihm studirte er in den wenigen Mußestunden, die ihm sein umfangreiches Amt übrig ließ, und im Jare 1514 gab er eine deutsche Übersetzung von Eusebius' (??) Lebensbeschreibung des berühmten Kirchenvaters heraus, die der ihm eng befreundete Albrecht Dürer mit einem schönen Holzschnitt zierte. Aber trotzdem daſs diese Neigung für Hieronymus noch lange Zeit bei ihm zu bemerken ist, finden wir ihn bald auf anderen Wegen. Es ist bekannt, wie unter dem Einfluſs des Augustinerpredigers Wenceslaus Link und des Joh. v. Staupitz sich gerade in den Rats- und Patrizierkreisen Nürnbergs eine paulinisch-augustinische Anschauungsweise ausbreitete, die in nicht geringem Maße die Reformation, und nicht nur in Nürnberg selbst vorbereitete (vgl. Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation ꝛc., Gotha 1879, S. 278 ff.). Auch Spengler gehörte zu diesen Kreisen. Er war einer der entschiedensten Verehrer des Staupitz, schrieb sogar auf, was dieser im harmlosen Geplauder über Tisch redete (Scheurls Briefbuch, herausgegeben von F. v. Soden und J. K. F. Knaake, II, 43, vgl. Staupitz's Werke ed. Knaake I, 13 f.). Seine Hinneigung zu Luther war bald bekannt, man beschuldigte ihn öffentlich, Martin Luthers „Discipel oder Nachfolger zu sein". Daraufhin schrieb er Ende 1519 eine kleine Schrift „Schutzred und christliche Antwort eines ehrbaren Liebhabers christlicher Wahrheit" (abgedruckt bei Riederer, Beitrag zu den Reformationsurkunden, Altdorf 1762, und bei Th. Pressel, La-

zarus Spengler, Elberfeld 1862, S. 16 ff.), worin er nachzuweisen sucht, warum „Doktor Martin Luthers Lehre nicht als unchristlich verworfen, sondern mehr als christlich gehalten werden soll“. „Ob Luthers Lehre christlicher Ordnung und der Vernunft gemäß sei, stelle ich in eines jeden vernünftigen frommen Menschen Erkenntnis. Das weiß ich aber unzweifelhaft, dass mir, der sich für keinen Hochvernünftigen, Geschickten hält, mein Leben lang keine Lehre oder Predigt so stark in meine Vernunft gegangen ist, hab auch von keinem mehr begreifen mögen, das sich meines Verstandes christlicher Ordnung also vergleicht, als Luthers und seiner Nachfolger Lehr und Unterweisung.“ Er bittet Gott um Gnade, sein Leben nach dieser Unterweisung zu richten, dann könnte er hoffen, obwol er von etlichen, sonderlich von denen, die Luther und seine Lehre verfolgen, als ein Ketzer geächtet werde, doch vor Gott als ein rechter Christenmensch zu erscheinen. „Ich habe auch bisher von vielen trefflichen hohen gelehrten Personen geistlichen und weltlichen Standes oftmals gehört, dass sie Gott darum dankbar gewesen, dass sie die Stunde erlebt, Doktor Luther und seine Lehre zu hören.“ Und er selbst erklärte es als seine Überzeugung, dass der allmächtige Gott „Doktor Luthern (als) einen Daniel im Volk erweckt habe“, uns die Augen unserer Blindheit zu eröffnen, die Skrupel und Irrungen der unruhigen Gewissen, die auf ihre Werke mehr denn auf die Gnade bauten, durch die hl. Schrift zu verscheuchen und den „rechten ordentlichen Weg zu Christo als die Grundfeste alles unseres Heils zu weisen“ —, eine Schrift voll einfachen frommen Glaubens, der man es auf jeder Seite abfült, welche Erlösung Luthers Hinweis auf Schrift und Glauben für den Verfasser gewesen ist, eine der trefflichsten Apologieen von Luthers Werk, die jemals erschienen sind. Welchen Anklang sie fand, beweist der Umstand, dass sie innerhalb eines Jares fünfmal gedruckt wurde (Th. Kolde, Martin Luther, Gotha 1884, I, 232 f.). Aber sie erwarb dem Verfasser auch nicht geringe Feindschaft. Joh. Eck fand es für angemessen, bei der Veröffentlichung der Bannbulle u. a. neben seinem Freunde Pirkheimer auch Spengler als Mitgebannte zu nennen. Darüber kam es zu weitläufigen Verhandlungen, in deren Verlauf Spengler schließlich es mit seiner Appellation an den Papst bewenden ließ, die zusammengehalten mit dem Begleitschreiben an den Bischof von Bamberg (vgl. Riederer a. a. O. S. 88 ff. 92 ff.) kaum als eine Verleugnung anzusehen (gegen Pressel a. a. O. S. 27 ff.). Und wenn irgend etwas geeignet war, ihn in seinem Glaubensbewusstsein zu stärken, so war es sein Aufenthalt in Worms wärend des Reichstages 1521, der Einblick in die Intriguen der Päpstlichen, wie das mannhafte Auftreten Luthers, worüber uns von seiner Hand wertvolle Berichte erhalten sind (abgedruckt bei Mor. Max. Mayer, Spengleriana S. 13 ff.). Mit dem Beginne und der allmählichen Erstarkung der Reformation in Nürnberg sowie ihrer zum teil eigenartigen Entwicklung ist sein Name eng verbunden, wenn er auch nicht immer dabei in den Vordergrund tritt, wie es eben seine amtliche Stellung mit sich brachte. Aller Warscheinlichkeit nach rürt von ihm auch eine an den Kurfürst von Sachsen gerichtete Schrift her, die, als von einem „verständigen Laien“ gemacht, Nicolaus von Amsdorf 1522 herausgab unter dem Titel: „Hauptartikel, durch welche gemeine Christenheit bisher verfürt worden, darneben auch Grund und Anzeigen eines ganzen rechten christlichen Wesens“ (abgedruckt in Luthers Werken ed. Walch 19, S. 740 ff.). In derselben Zeit dürfte auch sein seiner Zeit hochgeschätztes Lied „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen“, welches die Konkordienformel (ed. Müller S. 578) als die richtige Lehre enthaltend, einer Erwänung für würdig befunden hat, entstanden sein. Amtlich beteiligt finden wir Spengler bei dem Religionsgespräch in Nürnberg im Jare 1525, welches den Sieg der evangel. Sache entschied (vgl. Pressel S. 42; Möller, Osiander S. 57 f.). In demselben Jare reist er nach Wittenberg, um mit Luther und Melanchthon wegen der Gründung einer Schule zu Nürnberg zu verhandeln, und Camerarius schreibt es wesentlich ihm zu, dass man auf diesen Gedanken kam und mit Melanchthons Hilfe das Schottenstift zu St. Egidien in ein evangelisches Gymnasium umwandelte. Auf seinen Vorschlag kam es auch im Jare 1528

zu der Kirchenvisitation im Nünbergischen und Brandenburgischen Gebiete u. s. w. Mit den Wittenbergern stand er im steten Verkehr teils direkt, teils durch seinen jungen Freund Veit Dietrich, den bekannten langjärigen Famulus und Hausgenossen Luthers. Eine Reihe zum teil recht ausfürlicher Briefe, in denen er dem Freunde sein Herz ausschüttet (abgedruckt bei M. M. Mayer, Spengleriana pag. 69 ff.), gewären einen schönen Einblick in das reiche fromme Gemütsleben Spenglers, wie sie andererseits das Wachsen seiner evangelischen Erkenntnis, und welchen Anteil er nicht nur an der Entwicklung der Nürnberger Verhältnisse, sondern der gesamten evangelischen Sache nahm, erkennen lassen, auch wie er gelegentlich auf Luther durch Veit Dietrich einzuwirken suchte (vgl. Spengleriana p. 71). Mit ängstlicher Sorge beobachtete er die Kleinmütigkeit Melanchthons wärend der Verhandlungen in Augsburg 1530, als derselbe in trauriger Schwäche nahe daran war, die wichtigsten Errungenschaften des Protestantismus preiszugeben, ja er brauste auf, als er davon hörte, mit hartem Urteil über Melanchthon („So versihe Ich mich auch, Es soll ainer oder zween aygensinnig Kopf, nit alle Christen regirn, furen oder layten, dohin sie Wöllen"), und hielt es für seine Pflicht („in meinem Ampt als ein Christ"), dagegen aufzutreten. Sofort (19. September) schickte er an Luther und Veit Dietrich einen Boten nach Coburg, um sie unter Mitteilung des Vorgefallenen zur entschiedenen Abwehr weiteren Unheils zu ermanen (vgl. Seidemann, aus Spenglers Briefwechsel. Theol. Studien und Kritiken 1878, S. 314 ff.*)). Eine gewisse Spannung in dem Verhältnis zu Melanchthon, der von Spenglers Entrüstung gehört haben mochte, war bald wider ausgeglichen. In dem Sakramentsstreit stand Spengler mit Entschiedenheit auf Seiten Luthers und warnte besonders vor dem Treiben Butzers, dem er von Anfang an nicht traute („der listig verschlagen Butzerus, den ich bishero nye sincerum gefunden hab". Brief an Veit Dietrich vom 20. Februar 1531, Spengleriana 81). Die letzten Jare seines Lebens waren viel durch Krankheit getrübt. Schon im Jare 1530 ließ ihm der Nürnberger Rat „wegen seiner täglichen Schwachheit ein geringes Wäglein" machen. Im Jare 1531 glaubte er sein Ende nahe, aber er genas noch einmal, dank, wie er fest glaubte, dem treuen Gebete der Freunde: „was Communio sanctorum krafft und würckung hat", schrieb er am 31. Juli 1531 an Veit Dieterich, „hab ich in dieser meiner tödtlichen kranckheit wol empfunden". Mit Eifer arbeitete er noch an dem Zustandekommen der Nürnberger Kirchenordnung, und hatte noch die Freude, Luthers Bibelübersetzung vollendet zu sehen und von diesem ein Exemplar mit eigenhändiger Widmung zu erhalten. Am 7. September 1534 wurde er von seinen langen Leiden erlöst. „Wenige", schrieb Camerarius, vermögen jetzt schon zu ermessen, wie viel wir mit diesem Manne verloren haben." In seinem Testamente hatte er ein vollständiges Glaubensbekenntnis niedergelegt, welches Luther im Jare 1535 mit einer Vorrede (Erl. Ausgabe Bd. 68, S. 329 ff.) herausgab.

Ein Verzeichnis seiner Schriften bei Haußdorf, Lebens-Beschreibung eines christlichen Politici Lazari Spenglers 2c., Nürnberg 1740, S. 559—565. Wieder abgedruckt wurde in neuerer Zeit die aus dem Jare 1520 herrürende, an Albrecht Dürer gerichtete „Schrift-Ermanung und Vndterweysung zu einem tugenhaften Wandel" (Nürnberg 1830, 4°). Sonst zu vergl. Th. Pressel, Lazarus Spengler. Elberfeld 1862 (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der luther. Kirche Bd. VIII). **Theodor Kolde.**

Speratus (Paulus), allbekannt als einer der ersten Sänger der evangelischen Kirche, aber zu wenig bekannt in seiner sonstigen reformatorischen Wirk-

*) Spengler hatte am 18. Sept. (a. a. O. 347) an Luther geschrieben, darauf schrieb dieser am 20. die bei de Wette IV. 186 ff. abgedruckten Briefe an Melanchthon und Jonas. Als Spengler dieselben zur Weiterbesorgung erhielt, hatten sich die Dinge in Augsburg geändert, weshalb er, um weitere Mißhelligkeiten zu vermeiden, die Briefe an Luther zurückschickte. (M. Mayer, Spengleriana p. 75 sqq.)

samkeit, namentlich auf dem von dem Mittelpunkt der reformatorischen Bewegung weit abgelegenen Reformationsgebiete, welchem der größte Teil seines öffentlichen Lebens und Wirkens angehörte, war geboren am 13. Dezember 1484 (vgl. Melch. Adami vit. Germ. theol. I, 200) und entstammte einer adeligen schwäbischen Familie von Spretten oder Spretter. Der Name Speratus ist aus latinisirender Umformung des Familiennamens zu erklären und vielleicht beim Übertritt zum Evangelium von ihm angenommen worden. Oft erscheint dieser Name in den Urkunden noch mit dem Beinamen a Rutilis, von Röteln oder von Rotteln, dessen geographische oder genealogische Erklärung noch dahingestellt bleibt. Am nächsten liegt die Vermutung, daſs er auf Rottweil hinweise. Neben einer bürgerlichen Familie Spretter in Rottweil war ein adeliges Geschlecht der Spretter in und um Rottweil ansässig und kommt im 17. Jarhundert mit der weiteren Bezeichnung „Spretter von Kreidenstein" vor. (Vgl. Ruckgaber, Gesch. der freien und Reichsstadt Rottweil, 1835, II. Bd., S. 189, und v. Langen, Beiträge zur Geschichte von Rottweil, 1821, S. 386 u. 390.) Ein Johann Spretter, aus Rottweil gebürtig und Pfarrer an der Stephanskirche zu Konstanz, erscheint im Jare 1527 als Prediger des Evangeliums (s. Keim, Schwäbische Reformationsgesch., 1855, S. 105) und wendet sich „aus christlicher Pflicht und natürlicher Liebe, das Reich Gottes zu verkünden" mit einer sehr ausfürlichen „Christlichen Instruktion und wahren Erklärung fürnemlicher Artikel des Glaubens" an den Rat seiner Vaterstadt, um ihn zur Annahme des reinen Evangeliums zu bewegen. Man möchte hiernach auf ein verwandtschaftliches Verhältnis zwischen diesem „Johann Spreter von Rotweil", wie er sich als Verfasser jenes Buches bezeichnet, und unserem Paulus Speratus von Rotteln oder a Rutilis schließen und Rottweil als des letzteren Stammort annehmen. Über die Eltern, die Kindheit und früheste Jugend des P. Speratus wissen wir nichts. Für den Makel unehelicher Geburt, den die fanatischen Mönchstheologen in Wien auf ihn zu werfen suchten, existirt keine andere Quelle, als ihre eigene schmutzige Schmähschrift wider ihn. — Über seinen Bildungsgang haben wir bis jetzt nur die Notiz, daſs er in Paris und in Italien längere Zeit Theologie studirt habe. In Paris konnte er nicht unberürt bleiben von dem scharfen antipapistischen Geiste, der zu jener Zeit die Pariser Universität im Gegensatz zu dem vom König mit dem Papst abgeschlossenen Konkordat, durch welches die gallikanische Kirchenfreiheit unterdrückt ward, beherrschte. Und in Italien muſste er den Einfluſs der mächtigen neuen Geistesbewegung erfaren, welche von den humanistischen Studien ausging und, wenngleich von einer Seite das antike Heidentum repristinirend, doch auch einer positiv evangelischen Richtung den Weg bante und der von Deutschland über die Alpen dringenden reformatorischen Bewegung einen empfänglichen Boden bereitete. Von der Vorbereitung und dem Übergange seines religiösen Lebens zum evangelischen Glauben und reformatorischen Standpunkt ist ebenso wenig etwas bekannt, wie von dem Entwickelungsgange seiner geistigen Bildung. Auch von den ersten Anfängen seines reformatorischen Lebens und Wirkens wissen wir nichts. Daſs er einer der ersten war, die beim Beginn der Reformation das Joch des Cölibats abwarfen, ersehen wir aus seinem frühesten uns bekannten Zeugnis wider das Gelübde der Ehelosigkeit, welches er 1522 auf der Stephanskanzel in Wien ablegte und aus sonstigen Aussagen über sich selbst.

Zunächst finden wir ihn 1518 als Prediger zu Dinkelsbühl in Franken, wo er Luthers früheste Schriften mit Begier las. Von hier wurde er im Jare 1519 zum Domprediger nach Würzburg berufen. Zögernd folgte er dem Rufe. Aber Bischof und Kapitel sahen sich in ihm getäuscht wegen des Inhalts seiner Predigten, da er, nach einem gegnerischen Bericht, „gleich anfangs höchst unbescheiden und polternd von der Kanzel predigte, wie wenn ihm verboten worden sei, die Warheit zu verkündigen". Seine Predigten gaben dem Volke das reine Wort Gottes und straften one Schonung die Missbräuche und das kirchliche Verderben. Er kümmerte sich nicht darum, ob er deshalb der ihm in Aussicht gestellten Chorherrenpfründe verlustig gehen würde. Ein Teil der Stiftsgeistlich-

keit war geneigt, die Seelenmessen abzuschaffen. Luthers Lehre drang immer mächtiger ein. „Der gemeine Mann“, so klagte man, „sei schon von dem Gift derselben angesteckt“. Sperat wurde der Unruhestiftung von seinen Feinden beim Bischof und dem Kapitel angeklagt. Seines Bleibens konnte deshalb nicht lange dort sein. Er wurde ausgewiesen. (Vgl. Scharold, Luth. Ref. in nächster Bezieh. auf das damalige Bistum Würzburg, 1824, S. 136 f.; de Wette, Luthers Briefe II, S. 448). Darauf wurde er von dem Kardinal Matthäus Lang, dem Erzbischof von Salzburg, als Domprediger an die dortige Kathedrale berufen.

Sperats Wirksamkeit in Salzburg fiel mit der des Johann Staupitz, des früheren sächsischen Augustiner-Provinzials, eine Zeit lang zusammen. Denn seit 1518 war dieser geistliche Vater Luthers, dem er noch in Augsburg vor Cajetan ein treuer Beistand gewesen war, in Salzburg, wo er, durch die List des Kardinals Matthäus als Abt der Abtei St. Peter in stiller verborgener Wirksamkeit lange von Luther getrennt, der Mittelpunkt einer namentlich unter den Bergleuten um sich greisenden evangelischen Bewegung wurde, one öffentlich für das Evangelium entschieden aufzutreten. Es sammelte sich um Sperat eine Schar von entschiedenen evangelischen Christen, denen er später in einer Zuschrift bezeugt, dass sie treu zum Evangelium hielten, „obwol des Widerchrists Schergen und Stockmeister ihnen auf dem Halse säßen, vor denen sich Niemand regen dürfe“ (vgl. Hillinger, Beitrag zur Kirchenhistorie des Erzbisth. Salzburg, S. 129). Die Ursache seines Wegganges von Salzburg ist uns nicht näher bekannt. Auch in Augsburg soll er das Evangelium gepredigt haben. Aber darüber fehlt es an jeder verbürgten Nachricht. Wir finden ihn Anfangs 1521 in Wien.

Je mehr sich hier das Volk und eine nicht geringe Zal von Gelehrten der Universität dem Lichte des Evangeliums zuwandte, desto feindlicher war die Stellung der theologischen Fakultät zu der unaufhaltsam eindringenden reformatorischen Bewegung. Unter solchen Umständen konnte der fast ein Jar als Privatmann in Wien lebende Sperat mit seinen evangelischen Überzeugungen nicht lange verborgen bleiben. Es bot sich ihm bald eine Veranlassung, sie mit energischem Freimut öffentlich auszusprechen. Durch eine großes Aufsehen erregende Predigt, welche ein Mönch, ein „großbäuchiger Schreier“, zur Verteidigung des Cölibats hielt, sah er sich herausgefordert, in evangelischer Weise die Heiligkeit des Ehestandes gegen die mönchische Verlästerung desselben in Schutz zu nehmen und die ganze herkömmliche Theorie und Praxis der Gelübde als Widerspruch mit dem Evangelio und insbesondere mit dem mit der heiligen Taufe verbundenen Universalgelübde darzustellen. Er tat das in seiner berühmten Predigt über die Anfangsworte der Epistel des 1. Epiphaniensonntages, Röm. 12, 1 f., welche er mit bischöflicher Genehmigung am 12. Januar des Jares 1522 auf der Stephanskanzel hielt und später auch Luthern, der ihr großes Lob spendete, zusandte. (Nach seiner Ankunft in Königsberg mit einer Vorrede an den Hochmeister Albrecht und einem darauf bezüglichen Briefe Luthers (s. de Wette-Seydemann Bd. VI, S. 32 f.) in Königsberg im Jare 1524 gedruckt unter dem Titel: „Von dem hohen Gelübd der Tauff, sammt andern, Ein Sermon zu Wienn ynn Oesterreych gepredigt“). Die theologische Fakultät ließ sofort den Inhalt der Predigt als einen ketzerischen untersuchen und stellte acht Artikel aus demselben zusammen, welche die Grundlage einer Anklage wider ihn vor dem Bischof bildeten und unter dem Titel erschienen: „Die irrigen Artikel voller Ergernuß und Ketzerei, so neulich am Sonntag, am 12. Tag des Jenners, auff dies 22. Jahr in St. Stephans Kirchen zu Wien von einem Doctor, Paul Speratus genannt, seind gepredigt worden“. Sperat, schutzlos der Wut seiner Feinde preisgegeben und durch keine Rücksichten zum Bleiben genötigt, kehrte Wien den Rücken. Nachdem er dreimal öffentlich vorgeladen und nicht erschienen war, wurde er durch öffentlichen Anschlag als ein nach kanonischem Recht Exkommunizirter erklärt. Sein Wort war auf empfänglichen Boden gefallen. Er bezeugt selbst, wie Viele im Volke und unter den Gelehrten ihm beigestimmt hätten, und „das Wort Gottes nur heimlich stehlen müssten“. Die allen Predigern Wiens befohlene öffentliche

Widerlegung der von Sperat vorgetragenen Lehren war das beste Mittel, sie noch weiter zu verbreiten.

Die Kunde von diesen Wiener Vorgängen war bald zu den Evangelischen in Ungarn gedrungen. Von Ofen her, wo die Reformation bereits begeisterten Anhang gefunden, erging an Sperat der Ruf zu einem Predigtamt. Aber die Wiener Theologen wussten es durch ihre Verleumdungen gegen ihn bei dem schwachen König Ludwig durchzusetzen, dass seine Reise nach Ofen verhindert und er aus Ungarn ausgewiesen wurde. Nun zog es ihn nach Böhmen, wo die seit Luthers Auftreten neu angeregten vorreformatorischen Bewegungen jetzt in hohen Wogen gingen. Sein Ziel war zunächst Prag, von wo er nach Oberdeutschland zurückgehen wollte. Allein auf der Reise durch Mähren wurde er in Iglau von dem Abte des Dominikanerklosters aufgefordert, die Predigerstelle an der Klosterkirche anzunehmen. „Euer Wolf, der Abt", schreibt er später den Iglauern, „begehrte mein und nahm mich an zu einem Prediger, versah sich aber nicht, dass ich das Evangelium predigen sollte". Das Evangelium fand freudige Aufnahme. Rat und Bürgerschaft schlossen sich ihm mit Begeisterung an, wärend der Abt und die Mönche zu gewaltsamen Verfolgungen sich anschickten. In öffentlicher Versammlung auf dem Rathause schwor man ihm Schutz und Sicherheit gegen seine Feinde und treues Verbleiben beim Evangelio, und beschwor ihn, als Hirt bei seiner Gemeinde treu zu verharren. In diesem Augenblicke der Begeisterung wurde der Bund zwischen Sperat und seinen Iglauern geschlossen, dessen lang abgewehrte Lösung später durch die Not der Zeit und durch die Erschlaffung des anfänglichen Mutes und Eifers der Iglauer Gemeinde herbeigefürt wurde. Die schnelle, hoch aufflammende Begeisterung für die Sache des Evangeliums und für seine Person war der Art, dass er schon damals die Besorgnis vor einem tiefen Heruntersinken derselben hegte.

Seine Wirksamkeit konnte auf die engen Grenzen der Iglauer Gemeinde nicht beschränkt bleiben, sondern erstreckte sich über ganz Mähren, wo überall der empfänglichste Boden für den Samen des Evangeliums vorhanden war. Er trat in enge Beziehungen zu den Männern, die in Böhmen und Mähren der freien evangelischen Richtung Ban gebrochen hatten. Er verkehrte mit angesehenen Adeligen, welche auf ihren Gütern die verfolgten Brüder sich hatten ansiedeln lassen und gegen ihre Feinde beschirmten. Er erscheint bald als Vermittler in dem lebhaften Verkehr, in welchen die böhmischen Brüder schon vor seiner Ankunft mit Luther getreten waren. Seine Korrespondenz mit Luther 1522 teils über seine eigenen Angelegenheiten, teils über Lehrfragen namentlich in Bezug auf das Abendmal, worüber er mit den böhmischen Brüdern zu keinem befriedigenden Abschluss hatte kommen können, charakterisirt das Verhältnis, in welchem er als Lehrer des Evangeliums zu den Brüdern und zugleich als ein Lernender zu Luther als seinem Lehrer stand. (Vgl. de Wette, L. Br. II, 208 f. u. Seydemann-de Wette VI, 33 f.)

Der immer tieferen Befestigung in der evangelischen Warheit und ihrer freimütigen Verkündigung folgte bald die Bewärung durch Verfolgungen und schwere Leiden. Der durch den Abfall von Rat und Bürgerschaft erbitterte Abt von Iglau erhob eine Anklage wider ihn beim Bischof Stanislaus Thurzo von Olmütz, der als Beichtvater und geistlicher Rat des unerfarenen Königs Ludwig, entschiedener Feind des Evangeliums und Verfolger der Brüder, ein königliches Mandat nach dem anderen, eins immer strenger als das andere, gegen die Bürgerschaft von Iglau erwirkte, um die Entlassung des Sperat von ihnen zu erzwingen. Vergebens bemühten sich Sperat und die Abgeordneten der Stadt, ein Verhör zu erlangen, um sich zu verantworten. Vergebens verwendete sich die ganze Landschaft Mährens für die bedrängte Stadt. Diese ließ nicht von ihrem Sperat. Er verwaltete unbeirrt das von ihr ihm übertragene Amt fort. Das endlich zu Olmütz im Sommer 1523 festgesetzte Verhör, zu welchem Sperat mit einigen Deputirten von Iglau sich gestellt hatte, wurde durch den Bischof hintertrieben. Statt nach langem Warten ein Verhör vor dem König zu erlangen, wurde er, indem der König Olmütz verließ, auf königlichen Befehl in ein Ge-

fängnis geworfen, in welchem es ihm zuerst sehr hart erging. Am Tage nach seiner Gefangensetzung wurden auf dem Markte die aus den Häusern und Buchläden zusammengeholten lutherischen Schriften, darunter auch die lutherische Übersetzung des Neuen Testaments, auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Man bedrohte auch ihn mit dem Feuertode, wenn er, der Ketzerei überwiesen, nicht widerrufen würde. Für den Fall, dass seine Wiener Feinde auf sein Schicksal einen Einfluss bekommen sollten, setzte er im Kerker die mit seinen Papieren und Büchern ihm weggenommene Gelübdepredigt aus dem Gedächtnis wider auf, „verhoffend nicht in anderer Gestalt und Meinung, als er sie zu Wien gehalten“, um sie bei seiner Verteidigung zu gebrauchen. Aber ein Vierteljar saß er gefangen, one ein Verhör zu erlangen. Wärend dieser Zeit verfasste er nach der von dem Iglauer Stadtschreiber Martin Leopold von Löwenthal verfassten Historia Sperati (im Iglauer Stadtarchiv) das Lied: Es ist das Heil uns kommen her ꝛc. Viel Liebe wurde ihm wärend seiner Haft von einzelnen Evangelischen im Stillen erwiesen. Aber auch viele schwere Anfechtungen hatte er, immer den Tod vor Augen oder doch in peinvoller Ungewissheit über sein Schicksal, in seinem inneren Leben zu bestehen. Dazu kam die Erfüllung seiner Befürchtungen wegen der Iglauer, von denen unter den fortgesetzten Drohungen der Feinde ein Teil abtrünnig, ein anderer Teil wenigstens furchtsam und mutlos geworden und geneigt war, lieber seine Person zu opfern, als über die Stadt Bann und Interdikt kommen zu lassen. Das Verhalten der eingeschüchterten Iglauer in seiner Angelegenheit entsprach nicht dem Schwur, durch den sie sich einst, von Begeisterung fortgerissen, mit ihrem Hirten auf Tod und Leben verbunden und Leib und Gut für das Evangelium zu opfern gelobt hatten. Doch seine Feinde hatten zu früh über ihn als einen unzweifelhaft dem Tode Verfallenen triumphirt. Die Fürsprache einflussreicher Gönner, darunter auch der Markgrafen Albrecht und Georg von Brandenburg, deren Stimme am Hofe viel galt, und die Furcht vor einem Aufstande in Mähren, zu welchem der Scheiterhaufen Sperats das Signal gewesen sein würde, hatten seine Freilassung, mit der aber auch das strengste Verbot des Predigens in Iglau verbunden war, zur Folge. Rat und Bürgerschaft wagten nicht, dem königlichen Verbot zuwiderzuhandeln, wärend er im Fall ihrer Bereitwilligkeit entschlossen war, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Sie entließen ihn mit einem Empfehlungsbrief (vom 7. Sept. 1523), in welchem sie ihn als ihren treuen Verkündiger des Wortes Gottes anderen „Freunden und guten Herrn“ empfahlen und, aus Furcht die eigentliche Ursache seines Wegganges von ihnen verschweigend, vorgaben, er gehe „eine Zeit lang an andere End' und Land, um sich die wärend seines Gefängnisses durch ein grausam Feuer mit all seinem Hab und Gut verlorenen christlichen Bücher wider zuwege zu bringen“ (s. das gelahrte Preußen I, 304). Unter dem Schutze seiner angesehenen Freunde hielt er sich noch eine Zeit lang in Mähren auf. Wir finden ihn z. B. in Trebitz, einem der Hauptsitze der mährischen Brüder. Durch Böhmen, von wo er aus Prag seiner Gemeinde in Iglau erklärt, dass er sein beim Abschied ihr gegebenes Wort, sich als ihren Hirten auch ferner zu betrachten, halten werde, nahm er seinen Weg nach Wittenberg.

Hier finden wir ihn bald als Teilnehmer an der litterarischen Tätigkeit Luthers, besonders als Übersetzer einiger lateinischer Schriften Luthers, die er mit erläuternden Vorreden und Zueignungsschreiben an seine früheren Gemeinden versah. So gab er (1524) folgende drei Schriften Luthers in deutscher Übersetzung heraus: die Streitschrift wider den Dominikaner Ambrosius Catharinus vom Jare 1521 über die Frage, ob der Papst der Antichrist sei (Walch, L. W. Th. 18, S. 1751), die Schrift an die Prager: de instituendis ministris ecclesiae, vom Jare 1523, mit einer Zuschrift an die Christen in Salzburg und Würzburg unter dem Titel: Wie man Diener der Kirche wälen und einsetzen soll (Walch Thl. 10, 1814), und die formula missae vom Jare 1523 mit einer Dedikation an die Gemeinde zu Iglau (Walch Thl. 10, S. 2744 ff.). Ferner war Sperat in Wittenberg Luthers Mitarbeiter an der ersten Sammlung deutscher evangelischer Lieder, die unter dem Titel: „Etliche christliche Lieder, Lobgesänge und Psal-

men ꝛc., Wittenberg“ im Anfange des Jares 1524 erschien und in welcher seine drei bekanntesten Lieder: „Es ist das Heil uns kommen her“, „Hilf Gott, wie ist der Menschen Noth“ und „In Gott glaub' ich, daß er hat“ enthalten sind. (Vgl. Lic. K. F. Th. Schneider, Dr. M. Luther's geistl. Lieder, Berlin 1856, 2. Aufl. S. XXII f.) In Wittenberg verfaßte er ferner eine Streitschrift gegen die Wiener Theologen. „Der Wiener Artikel wider Dr. P. Sp. samt seiner Antwort“, welche am Anfange des Jares 1524 zusammen mit einer von Luther zur Verteidigung des jungen Münchener Magisters Arsacius Seehofer verfaßten Streitschrift gegen die Ingolstädter Theologen erschien, und jene acht aus seiner Wiener Predigt gezogenen ketzerischen Artikel, die er nach vergeblichem Bitten bei der Fakultät durch einen Freund aus Wien erhalten hatte, mit sehr derben Worten abfertigte (s. Rabus, Märtyrerbuch V, f. 135). Die Erwiderung darauf war eine Schmähschrift voll gemeinster Schimpfreden. An die Iglauer richtete er zu ihrem Trost, aber auch zu ihrer Züchtigung wegen ihrer Menschenfurcht und Kreuzesflucht, die herrliche Schrift: „Wie man trotzen soll aufs Kreuz, wider alle Welt zu stehn bei dem Evangelio, — nach der gefenknuß zum newen Jahr gedruckt zu Wittenberg 1524“, eine Schrift, die wichtiges Material zu seiner bisherigen Geschichte enthält und zugleich einen Blick in das innige Verhältnis, in welchem er zu den Iglauern stand und trotz der Trennung blieb, tun läßt.

Durch sein Wort an die Gemeinde zu Iglau gebunden, konnte er den Ruf nach Preußen, der auf Luthers Empfehlung durch den Markgrafen Albrecht in Wittenberg an ihn erging (de Wette, Luth. Br. II, 526 f.), nicht annehmen, one gewiß zu sein, daß man ihn jetzt nicht nach Iglau zurückrufen werde. Dies geschah nicht. Eine Reise nach Iglau gab ihm Gewißheit darüber und Freiheit für sein Gewissen. Die Umstände waren noch nicht der Art, daß man es hätte wagen mögen, ihn zurückzurufen. Mit Bewilligung der Iglauer, aber auch mit dem Versprechen, auf ihren Ruf unter günstigeren Umständen als ihr Hirt wider zu ihnen zu kommen, nahm er die Berufung nach Königsberg an. Im Spätsommer des Jares 1524 kam er hier an, von Luther als ein dignus vir et multa perpesssus an Johann Briesmann, den ersten Reformator Preußens, mit dem er fortan durch innige Freundschaft verbunden war, herzlich empfohlen. Wärend Albrechts Abwesenheit in Deutschland hatte in Königsberg das Evangelium durch Briesmanns und Joh. Amandus' Predigt schnell Eingang gefunden. Aber durch des letzteren unbesonnenen Eifer war im Volke eine bedenkliche aufrürerische Bewegung hervorgerufen worden, welche zu Kloster-, Altar- und Bilderstürmerei fürte und das Werk der Reformation in seiner ruhigen, ordnungsmäßigen Entwickelung ernstlich bedrohte. Amandus wurde ausgewiesen. Sperat verwaltete zunächst das durch seinen Weggang erledigte Pfarramt in der Altstadt und erfüllte die ihm von Albrecht ausdrücklich gestellte Aufgabe, durch die besonnene Verkündigung des Evangeliums die Ruhe und Ordnung in der Gemeinde wider herzustellen. Nach Jaresfrist war die Umwandlung des Ordensstates in ein Herzogtum vollzogen, sodaß Sperat Albrecht bei seinem Einzuge in Königsberg als Herzog begrüßen konnte. Fortan wirkte er, nun als dessen Hofprediger berufen, im Bunde mit Briesmann und dem nach ihm in das Pfarramt der Altstadt berufenen Joh. Poliander zur weiteren Durchfürung und Befestigung der bereits in Ruhe und Ordnung eingefürten Reformation in Preußen.

Seine preußische Wirksamkeit umfaßt 27 Jare, von denen er 6 Jare als Hofprediger in Königsberg und 21 Jare als Bischof von Pomesanien in Marienwerder wirkte. In dieser langen Zeit hat er einen großen, wenn nicht den größten Anteil an der grundlegenden Gestaltung der evangelischen Kirche Preußens in Verfassung, Kultus, Lehre und Leben.

Als Hofprediger zu Königsberg wurde er (März 1526) mit dem Hauskomthur Andreas von Waiblingen vom Herzog und den beiden evangelischen Bischöfen durch ein Visitationsmandat beauftragt, die unter seinem und der übrigen Prediger Beirat entworfene und vom Landtage (im Dezember 1525) einstimmig angenommene Kirchenordnung in den Gemeinden durchzufüren und die Grundlagen

des neuen Kirchenwesens zu legen. Ferner trug er wesentlich zur Entwickelung des liturgischen Teils des Gottesdienstes bei. Er dichtete Lieder für die Gemeinde, die er zum Teil auch mit von ihm selbst komponirten Melodieen versah. In einem Sammelbande der Königsberger Bibliothek finden sich unter seinem Namen drei Lieder mit Melodieen: 1) der 37. Psalm: Erzürn' dich nicht; 2) eine Danksagung nach der Predigt: Gelobet sei Gott, unser Gott, dass er uns gespeiset hat mit seinem Wort, der Seelen Brod; und 3) Sey Lob und Ehr' mit hohem Preis (die beiden letzten Verse von: Es ist das Heil).

Ebendaselbst finden sich zwei Liedersammlungen, von denen die eine ganz gleich mit jenem kleinen Heft von 3 Liedern ausgestattet erscheint, die andere „gedruckt zu Königsberg in Preußen im J. 1527“ auf jene als von ihm herausgegeben zurückweist. In Form und Inhalt derselben ist die Sperat'sche Art nicht zu verkennen; daher nehmen wir an, dass er der Verfasser sei. Die Kirchenordnung enthielt die Vorschrift, dass an den Festen die „sonderlichen deutschen Gesänge von solchen Festen“ gesungen werden und die Apostel wie andere heilige Personen der Schrift (one jedoch die bisherigen Feiertage für dieselben zu halten) den Gemeinden im Gedächtnis bewart bleiben sollten, da es gut sei, „dass man solche christliche Exempel, so viel man aus gewisser heiliger Schrift haben möge, dem Volke vorbilde“. Dieser Vorschrift entsprechend, enthält die erstere Sammlung ihrem Titel gemäß „Etliche Gesänge, dadurch Gott in der gebenedeiten Mutter Christi und Opferung der weisen Heiden, auch im Symeon, allen Heiligen und Engeln gelobt wird, Alles aus Grund göttlicher Schrift“. Nach der Vorrede, welche die alten, der Schrift widersprechenden Gesänge auf diese Heiligen verwirft, soll durch diese rein aus der Schrift geschöpften Lieder Gott der Herr in diesen seinen Heiligen für die „unaussprechliche wunderbarliche Woltat, aus lauter Gnaden ihnen ohne alles ihr Verdienen bewiesen“, gelobet und um seine „grundlose Barmherzigkeit, uns seinen armen Kreaturen dergleichen unverdiente Gnade auch zu verleihen“, angerufen werden. Die andere Sammlung hat den Titel: „Etliche neue verdeutschte und gemachte in göttlicher Schrift gegründete christliche Hymnen und Gesänge“, und ist nach der Vorrede, die auf jene Sammlung und auf andere bereits verdeutschte und neu verfasste Festlieder zurückweist, zu dem Zweck veranstaltet, „damit also durchs ganze Jar auf ein jedes Fest (das christlich gehalten werden mag) solcher deutscher Gesänge Gott zu Lob und Besserung des Volks desto mehr zusammengebracht werden mögen“. In dem Entwurf zu einer Kirchenordnung weist Sperat später auf „allerlei im Druck ausgegangene Gesänge hin“, welche das Volk, namentlich die Jugend, einem herzoglichen Mandat von 1530 gemäß durch fleißigen Unterricht der Pfarrer und Lehrer und auf Antrieb der Obrigkeiten „singen lernen“ sollte.

Aus Gründen, die teils in seiner Eigentümlichkeit, teils in seiner unmittelbaren Beziehung zum Hofe lagen, sah sich Sperat als Hofprediger zuletzt in einer schwierigen Lage, die ihn in seiner Wirksamkeit wenig Freude und Befriedigung finden ließ. Wir sehen das aus einem Briefe vom 9. Februar 1528 an J. Briesmann, der damals in Riga wirkte. Er klagt, wol im Hinblick auf die trotz seiner mühevollen Mitwirkung noch immer nicht geordneten kirchlichen Verhältnisse, über die Verwirrung der res Borussiacae, über die den drohenden Gefaren gegenüber Friede, Friede! rufenden aulici, über das unchristliche Leben, durch welches bei den Papisten der Name Christi verraten werde, „quem jam tandem non vita exprimimus, cujus verbum nos habere jactamus“. Insbesondere klagt er über das Eindringen der Sektirer, über die Zwistigkeiten, die sie anstifteten, über die primarii autores der Sekten, die ihren Einfluss beim Herzog mit Erfolg geltend machten. Hi anabaptistis colludunt, isti sacramentariis accedunt, alii prae contemtu vulgarium data opera semper nova in medium producere contendunt, h. e. ex Christo bestiam multorum capitum statuere. Er klagt endlich über sich selbst, über das Hindernis, welches ihm sein Dialekt bereite, er könne salva conscientia vix in aula vivere. Displicet hodie Borussia, ruft er aus, nec spero unquam placiturum melius! Doch im Frühling 1529 schreibt er an Briesmann als primum omnium amicorum, dass er nach dem un-

abänderlichen Ratschluſs Gottes „in diesem seinem Ägypten“ zu bleiben fest entschlossen sei, Aegyptum pro paradyso habiturus, quia sic voluntas domini. Im Herbst desselben Jares starb der pomesanische Bischof Erhard von Queiß, der mit dem samländischen Bischof Georg von Polenz das erste leuchtende Beispiel eines öffentlich und rechtlich vollzogenen Übertritts der bischöflichen Auktorität zur Reformation gegeben hatte.

Es bezeugt das hohe Vertrauen des Herzogs Albrecht zu Sperat, daſs er ihn zum Bischof von Pomesanien berief. Wenn jene Klageworte Sperats an Briesmann nach verschiedenen Seiten hin die äußerst schwierigen und zerfarenen Verhältnisse der neuen Kirche zu dieser Zeit andeuten, so lassen sie zugleich die großen, verwickelten Aufgaben erkennen, deren Lösung er mit dem Bischofsamt übernahm, und unter deren Druck er wärend seiner ganzen 21järigen bischöflichen Wirksamkeit zu seufzen hatte. Denn das kirchliche Terrain, welches hier anzubauen war für das Reich Gottes, war ein hartes und verwildertes sondergleichen. Die hergebrachte Zucht- und Ordnungslosigkeit wollte der neuen, mit kräftiger Hand von ihm gehandhabten Ordnung und Zucht nicht weichen. Auf dem wüsten Boden des sittlichen Lebens, auf welchem noch die Dornen und Disteln des alten Heidentums üppig genug wucherten, ging es mit der Pflanzung eines neuen warhaft christlichen Lebens durch die Verkündigung des Wortes Gottes nur äußerst langsam vorwärts. Und dies der allgemein geltend und herrschend gewordenen Art der lutherischen Reformation zur Last legend, wuſsten sich die Anabaptisten und Sakramentirer Eingang zu verschaffen, welche die eben entstehende kirchliche Ordnung unterwühlten und das mit Mühe Angebaute und Aufgebaute wider zu zerstören drohten. In diesen drei Hauptbeziehungen fehlte es Sperat, wärend er seinen ausgedehnten Sprengel von Marienwerder, dem pomesanischen Bischofssitze aus, verwaltete, nicht an schwerer Arbeit, an hartem Kampf. Es gilt von der ganzen Zeit dieser Wirksamkeit, was er bald nach dem Antritt derselben an Briesmann schrieb: Sum ego in officio nunc omnium laboriosissimo; tenet sollicitudo commissarum ecclesiarum, cui negotio vix ego senex jam sufficio; praeligerem privatus vivere, si liceret.

Zuerst verdient in seiner bischöflichen Tätigkeit sein Mitwirken zum Ausbau der Verfassung und zur Organisation des kirchlichen Lebens hervorgehoben zu werden. Gleich nach seinem Amtsantritt folgte auf die Einrichtung von Archipresbyteratssynoden, die bereits auf der Kirchenvisitation von 1529 getroffen war, die Einfürung der Provinzialsynoden, auf welchen, wie es in dem herzoglichen Ausschreiben zu einer derselben in Marienwerder heißt, „Gott zu Lob, zu Besserung der Untertanen, auch zu Förderung ihrer Seelen Heil und Seligkeit“, alle geistlichen Gebrechen verhört und davon aus der Schrift gehandelt und gebessert und auch christliche statuta synodalia publizirt werden sollten“. In Verbindung mit dem samländischen Bischof besorgte Sperat am Anfange des Jares 1530 die Herausgabe eines Kirchenbuches, welches 1) sogenannte constitutiones synodales und 2) die Kirchenordnung von 1525 in einer erweiterten Gestalt unter dem Titel: articuli ceremoniarum e germanico in latinum versi et nonnihil locupletati enthielt. Die Bischöfe erklären in der vom 7. Januar aus Königsberg „e loco synodali“ datirten Vorrede, daſs hier das Resultat von den Verhandlungen dreier Synoden vorliege, die sie beide an drei Orten gehalten und auf denen sie mit auserwälten Männern über folgende Hauptstücke brüderlich verhandelt hätten: de doctrina pietatis, de traditionibus hominum, de ceremoniis, de judiciis ecclesiasticis, de moribus et vita, de officio, de duplici honore ecclesiae ministrorum, deque aliis ejusdem negotii articulis. Die Geistlichen sollten in dieser Schrift teils eine Anweisung zu gleichmäßiger geordneter Verwaltung ihres Amtes, teils einen kurzen Inbegriff der evangelischen Lehre, der ihnen nächst der heil. Schrift in Ermangelung anderer Bücher zur Anleitung dienen sollte, empfangen. Das neue Kirchenbuch bestand demnach teils aus der durch Zusätze erweiterten ersten Kircheordnung, teils aus einem kurzen Lehrbuch über die Hauptartikel des evangelischen Glaubens auf Grund der heil. Schrift als alleiniger Quelle und Norm des Glaubens. Unter jenen Zusätzen ist der bedeutendste der

zum Abschnitt von der Predigt. Er fordert, daſs nichts als Gottes Wort gepredigt werde, im Gegensatz gegen impetuosos quosdam concionatores, „die ungeberdig gegen Papst, Bischöfe und Mönche, gegen Könige, Fürsten und alle weltliche Macht eiferten und das Volk aufregten, statt es durch Einpflanzung des Evangeliums in die Herzen zu bessern". — Dieser erweiterten Kirchenordnung gemäß bemühte sich Sperat durch Visitationen in seinem Sprengel einen geordneten Zustand des kirchlichen Lebens herbeizufüren. Aber sein Visitationsbericht vom Jare 1538 bezeugt, wie viel an dem gehofften Erfolge fehlte. Da man sich oft mit der Unbekanntschaft der kirchlichen Ordnung entschuldigte, so hatte Sperat eine Zusammenstellung der kirchlichen Bestimmungen der Landesordnung und der außer ihr erlassenen fürstlichen Verordnungen gemacht, Erklärungen, Verbesserungen, Zusätze hinzugetan und alles „in ein Libell gebracht" dem Herzog zur Veröffentlichung durch den Druck empfohlen. Mehrere Jare vergingen, one daſs Sperats Rat ausgefürt wurde. Endlich wurde auf dem Landtage von 1540 eine neue Kirchenordnung, die „Artikel von Erwälung und Unterhaltung der Pfarrer, Kirchenvisitationen und was dem Allen zugehörig", eine Verbesserung und Erweiterung der kirchlichen Bestimmungen der Landesordnung, festgestellt. Den Entwurf dazu machte Sperat, und in diesen Entwurf ging Vieles von jener früheren Zusammenstellung über. Wir sehen daraus, mit welcher Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit er auch alle äußeren kirchlichen Angelegenheiten behandelte, indem er die Verwirrung derselben als eines der Haupthindernisse für die gedeihliche Entwickelung des inneren Lebens der Kirche erkannte. Beispielsweise sei nur hingewiesen auf den unermüdlichen Eifer, mit welchem er das Einkommen seiner Pfarrer zu erhöhen suchte, oder jeglicher Beeinträchtigung derselben, selbst wenn sie durch Besteuerung von seiten des Herzogs geschah, entgegenwirkte. „Den Dienern des Worts", sagt er in jenem Entwurf, „gehört die Versorgung vor allererst. Wenn die nicht predigen, so liegt das andere alles darnieder. Wenn aber Gottes Wort rechtschaffen durch die Prediger gehört wird, mag alles Andere nachfolgen".

Bei allem Bemühen um die Herstellung äußerer kirchlicher Ordnung und um den Ausbau der Verfassung der neuen Kirche hatte Sperat als Zweck, zu dessen Verwirklichung sie ihm nur das Mittel sein sollte, immer die Pflanzung eines warhaft evangelischen Glaubenslebens vor Augen. Dies sieht man z. B. aus der bischöflichen Ansprache, mit welcher die „constitutiones synodales" veröffentlicht wurden, aus dem Visitationsbericht vom Jare 1538, und aus dem Umschreiben vom März 1542 wegen einer vorzunehmenden Visitation. Er klagt immer von neuem über die Unwissenheit des Volkes in den Glaubenswarheiten, über die Vernachlässigung des Kirchenbesuches von seiten der Vornehmen und Geringen, über die fortdauernde Verachtung der Gnadenmittel, über die trotz des aufgegangenen Lichts des Evangeliums eingebrochene Herrschaft von Sünden und Lastern, die den Feinden der Warheit willkommenen Anlaſs zur Verlästerung derselben darböten. Die Rohheit und Verwilderung des Volkes war so groß, daſs er die Anwendung äußerer Zuchtmittel empfahl, um dasselbe zum Kirchgang und Anhören der Predigt anzuhalten. Er wäne zwar nicht, erklärt er, daſs die Gottlosen durch Zwang zum Glauben zu bringen seien; aber die Obrigkeit dürfe das Volk nicht also nach seinem Willen hingehen lassen, sondern sei schuldig, „mit Güte oder Ungüte" es zu dem, was Mittel zur Seligkeit ist, zu treiben, damit es keine Entschuldigung habe, besonders weil die Prediger solche Gewalt nicht hätten. Der größte Übelstand war aber der, daſs es an tüchtigen evangelischen Predigern mangelte. Er klagt über den Mangel an Bildung und theologischem Wissen bei einem großen Teile der Geistlichen. Er gibt ihnen Anweisung, wie sie predigen und unterrichten sollen, um das Volk zu einem waren christlichen Leben zu füren. Er verteilt unter sie die lutherischen Postillen, die der Herzog aus Wittenberg verschrieben hatte, damit die Schwachen daraus mit Weglassung der Polemik gegen Papsttum und Mönchstum den Inhalt ihrer Predigten schöpften.

Was seine Wirksamkeit hinsichtlich der Lehrentwickelung in der evangelischen Kirche Preußens betrifft, so ist das Vorwiegende darin die Richtung auf das

Praktische, auf das Hineinbilden der lauteren Warheit des Evangeliums in das Leben des Volks, und in die Formen und Ordnungen des kirchlichen Lebens. Er ist ganz und gar nicht ein Mann abstrakter Doktrin. Glaubenslehre und Glaubensleben fasst er stets in ihrer unzertrennlichen Einheit ins Auge. Wenn er die Geistlichen zur immer völligeren Abwägung der reinen Lehre des Wortes Gottes ermuntert, so hat er dabei stets die Pflanzung eines neuen Lebens in den Gemeinden im Auge. Als Leitfaden für die Predigt und den Unterricht sollte den Geistlichen nächst der Schrift, als der alleinigen Quelle der Warheit, jener Inbegriff der Hauptstücke der evangelischen Lehre dienen, den er beim Beginn seines bischöflichen Amtes mit seinem Mitbischof herausgab. Kurze Zeit darauf ward durch Herzog Albrecht die Augsb. Konf. eingefürt und die Bischöfe erließen eine Verordnung, welche allen Lehrern der Kirche gebot, diesem Bekenntnis gemäß das Wort Gottes zu predigen und jegliches Dawiderlehren mit Ausschließung aus der Kirche bedrohte (cf. Mislenta Manuale Pruthenicum p. 80 u. Histor. August. Conf. in Pruss., Regiom. Progr. 1832). Diese energische Geltendmachung einer festen Doktrin hatten einen zwiefachen speziellen Grund, teils in dem niederen Grade der evangelischen Erkenntnis bei den meisten Geistlichen, teils in dem immer weiteren Umsichgreifen der spiritualistischen Doktrinen der Anabaptisten und Sakramentirer, welche von Außen her in die preußische Kirche eindrangen. — Schon 1525 hatte der mit den Zwickauer Propheten von Luther und Melanchthon in Wittenberg bekämpfte Martinus Cellarius den Weg nach Preußen gefunden. Sperat berichtet an Luther, dass derselbe, wie es scheine, ein Mensch von Münzer'schem und Karlstadt'schem Geiste sei und deshalb in leichten Gewarsam gebracht worden sei, ne vagabundus in urbe virus spargeret, donec probabitur ipsius spiritus. Er schrieb noch in demselben Jare eine refutatio opinionis de interitu impiorum et superstite regno piorum in hac mortali carne super terram futuro contra judicium M. Cellarii super eadem re concionatoribus Regii Montis Boruss. oblatum. — Besonders von zwei Seiten her fand die spiritualistisch-sektirerische Doktrin Eingang in Preußen, von Schlesien, namentlich von Liegnitz her, welches mit Preußen wegen der nahen Verwandtschaft des Herzogs Friedrich mit Albrecht in lebhaftem Verkehr stand, und von den Niederlanden her. Schon vom J. 1525 an versuchte Schwenckfeldt seiner Lehre in Preußen Eingang zu verschaffen. Wie die Bruchstücke einer durch mehrere Jare sich hinziehenden Korrespondenz beweisen, hatte namentlich Sperat es mit ihm und seinem Anhange zu tun, um seine Lehre vom Wort Gottes, vom Abendmal und von der Kirche, der er auch in Preußen Geltung verschaffen wollte, zu bekämpfen. Schon 1528, wie der oben erwänte Brief Sperats an Briesmann bezeugt, hatte die Sektirerei in bedenklicher Weise Eingang und Begünstigung gefunden. Mit den schlesischen Spiritualisten sah sich Sperat gleich vom Anfang seiner bischöflichen Wirksamkeit an in einen hartnäckigen Kampf verwickelt, nachdem der Verwalter des Johannisburger Kreises und vertraute Ratgeber des Herzogs, Friedrich von Heydeck, den früheren Liegnitzer Prediger Fabian Eckel, einen entschiedenen Anhänger Schwenckfeldts, und den früheren Danziger Prediger Petrus Zenker, der nach dem Danziger Aufrur nach Schlesien geflüchtet war, von dort nach seinem an tüchtigen Predigern sehr armen Bezirk berufen hatte. Ihnen folgten später andere Gleichgesinnte. Mehrere einheimische Geistliche, z. B. Melchior Kranich in Lyck, wurden für ihre Ideeen gewonnen. Die widertäuferische und sakramentirerische Bewegung griff schnell um sich und fand auch am Hofe ihre Vertreter. Sperats Sprengel war der Hauptschauplatz derselben. Es mögen hier folgende Mitteilungen genügen, um die apologetisch-polemische Lehrtätigkeit Sperats nach dieser Seite hin erkennen zu lassen.

Auf Veranlassung des Herzogs hielt er im Juni 1531 eine Synode zu Rastenburg, zu welcher er sämtliche Prediger des Johannisburger Bezirks berufen hatte. Zenker übergab ihm hier ein auf sein Geheiß zuvor aufgesetztes Glaubensbekenntnis, in welchem er sich über vier ihm vorgelegte Fragen: über das Wort Gottes, über das Abendmal, über die Erbsünde und über die Kindertaufe, in einer ausfürlichen Antwort äußerte, die in manchen Punkten seine Abhängig-

keit von Schwenckfeldt'schen Meinungen deutlich bekundet. Da er sich nach Vorlesung dieses Bekenntnisses auf eine Disputation darüber nicht einlassen wollte, so wurde ihm auf seine Bitte von Sperat eine zweimonatliche Bedenkzeit gewärt und eine schriftliche Entgegnung auf seine confessio versprochen. Da es sich hauptsächlich um die Auffassung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal handelte und Zenker entschieden die lutherische Ansicht verworfen hatte, so forderte Sperat behufs seiner Entgegnung noch eine besondere Erklärung darüber, die Zenker dann in einem zweiten Bekenntnis abgab, dessen zweiter dogmatischer Teil aber gar nicht seine eigene Arbeit, sondern die unter seinem Namen ausgegebene Schrift des augsburgischen spiritualistischen Predigers Michael Cellarius (Keller) über das heil. Abendmal war. Sperat verfaste nun eine diesen Betrug aufdeckende und auf die gegnerischen Ansichten gründlich eingehende Widerlegungsschrift unter dem Titel: „Von dem Sakrament, eine Antwort auf Michael Keller's Büchlein von lauter Brot und Wein, wider Peter Zenker, der dasselbe Büchlein sein Bekenntniß nennet, durch P. Sp., Bischof rc. Geschrieben und vollendet den 16. Aug. 1531". Dann folgte Ende 1531 das Kolloquium zu Rastenburg, welches Sperat, unterstützt von Poliander und Briesmann, abhielt. Aber es gilt von dieser Disputation, was Luther 1532 an Herzog Albrecht, die Ausweisung „dieser Rottenpriester" anratend, schreibt: „Da ist kein Ende des Disputirens und Plauderns, sie lassen ihnen nicht sagen". Die beiden Häupter wurden abgesetzt. Aber in der Folgezeit finden wir Sperat noch immerfort im Kampf mit Geistlichen dieser Richtung, teils aus Schlesien gekommenen, die, wie Sebast. Schubart in Johannisburg, unter des Friedrich von Heydeck Protektion standen, teils einheimischen, z. B. Georg Landmesser aus Ortenburg und Jakob Knoth in Neidenburg, denen beiden er auf die ihnen abgeforderten Bekenntnisse mit ausfürlichen Widerlegungsschriften antwortet, um sie von ihren Irrtümern abzubringen. Er war unermüdlich in Kolloquien und in gründlichen, öfters zu sehr ins Breite gehenden schriftlichen Auseinandersetzungen über die Streitfragen, um die Gegner zunächst mit geistigen Waffen zu überwinden. Da auch der Herzog den Ideeen dieser Schwärmer zugänglich war, so bedurfte es zugleich einer kräftigen Ein- und Gegenwirkung bei ihm, wozu sich Sperat die Hilfe der Wittenberger, Luthers, Melanchthons und des J. Jonas' erbat. Von der anderen Seite wurde die widertäuferische Bewegung verstärkt durch die einwandernden Holländer, die durch blutige Verfolgungen aus ihrem Vaterlande vertrieben waren. Gegen sie schrieb Sperat 1534 seine Schrift: „Ad Batavos vagantes". In allen diesen Bekämpfungen sehen wir Sperat entschieden auf Luthers Seite stehen. In der Lehre vom Abendmal, von der Taufe, von der Kirche, vom Wort Gottes, worüber es sich hauptsächlich bei diesen Streitigkeiten handelte, bilden die lutherischen Anschauungen und Ideeen, mit denen er sich durch aufmerksames Verfolgen der litterarischen Tätigkeit seines großen Freundes und Lehrers in beständigem Rapport erhielt, die Grundlage seiner theologischen Überzeugungen. Mehr als er hat keiner unter den von Luther nach Preußen gesendeten Reformatoren zur Hineinbildung des lutherischen Typus in die Gestalt des neuen evangelischen Kirchenwesens beigetragen.

Die äußere Lage Sperats scheint bei dem unruhvollen, beschwerlichen Berufsleben in seinem bischöflichen Amte nicht der Art gewesen zu sein, dafs er der Nahrungssorgen überhoben gewesen wäre. Er klagt einmal (im Jare 1539), dafs er in tanta paupertate nicht länger könne episcopari. Der Herzog erfüllte damals seine Bitten um Verbesserung seiner Lage nicht gleich. Auch andere trübe Erfarungen drückten ihn nieder. In tiefem Unmut war er schon entschlossen, sein Amt niederzulegen und Preußen, von welchem er für seine harte Arbeit so wenig Dank und Lon empfangen zu haben meinte, zu verlassen. Da bestimmte ihn der Herzog auf dem Landtag 1540, in seinem Amt zu bleiben, indem er seine Bitten durch Schenkung eines Gutes erfüllte.

Gegen das Ende seines Lebens war es ihm noch beschieden, ein Fürsprecher für seine alten böhmischen Freunde zu werden, von denen ein Teil nach dem Ausbruch der durch Ferdinand I. verhängten grausamen Verfolgungen durch Polen,

wo ihnen keine ruhige Stätte gewärt wurde, nach Preußen kam, um vom Herzog Albrecht die Erlaubnis zur Ansiedlung in seinem Lande sich zu erbitten (1548). Durch Sperats Vermittlung fanden die böhmischen Brüder in Preußen den gesuchten Schutz. Die anfangs bei dem Herzog durch die Königsberger Theologen erregten Bedenken in Bezug auf ihre Rechtgläubigkeit wurden durch ein mit ihnen angestelltes Colloquium oder Examen gehoben, in welchem sie die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Augustana unter Hinweisung auf ihre von Luther gebilligte Apologie von 1538 bezeugten. Sperat entwarf das aus 20 Artikeln bestehende Statut, durch welches ihre Verhältnisse geregelt wurden. Sein Bischofssitz war ihre Hauptniederlassung (vgl. Gindely, Gesch. d. böhm. Brüder II, S. 340 ff.). — Was den osiandrischen Streit betrifft, so wurde Sperat, so viel wir sehen, wol nur am Anfang in die Bewegung mit hineingezogen. Der schon zum Tod kranke samländische Bischof übergab ihm ein von dem heftigen Gegner Osianders, Matthias Lauterwald, an ihn als den „bestellten inspector et gubernator doctrinae“ gerichtetes Schreiben, worin mehrere Sätze Osianders als ketzerisch und einer strengen „inquisitio“ wert aufgefürt sind, mit der Bitte, an seiner Statt in dieser Angelegenheit zu verfaren. Aber, wenn auch Spuren einer Korrespondenz Sperats mit Osiander vorhanden sind, so scheint er doch teils wegen seiner Entfernung vom Schauplatz des Kampfes, teils wegen seiner fortdauernden Kränklichkeit wenigstens nicht in erheblicher Weise dabei beteiligt gewesen zu sein. Unter den Anstrengungen seines Amtes und den immer widerkehrenden Sorgen um die äußeren Bedürfnisse des Lebens, die der freigebige Herzog ihm so viel als möglich erleichterte, brach seine Kraft zusammen. Er brachte seine letzten Lebensjare in fortdauerndem Siechtum zu. Am 12. August 1551 beschloss er sein vielbewegtes, im Eifer für das Haus des Herrn verzehrtes Leben.

Quellen: Das urkundliche Material im Geh. Archiv zu Königsberg; Rhesa, Vita Pauli Sperati, Progr. 1823; Cosack, Paul. Speratus Leben und Lieder, Braunschweig 1861. **D. Erdmann.**

Spiegel bei den Hebräern. 1) Erwänt sind Spiegel zunächst Exod. 38, 8, wonach das Becken der Stiftshütte aus (so richtig schon in Thargum und LXX) den מַרְאֹת der Frauen bereitet wurde (dies die warscheinlichste Deutung auch nach Beckmann a. a. O. S. 469—471), welche am Heiligtum dienten (vgl. 1 Sam. 2, 22), was nicht mit dem Thargum zu „beten“ oder mit den LXX zu „fasten“ zu vergeistigen ist. Ferner in Hiob 37, 18 ist רְאִי auch vom Thargum mit ispaqlarja = specularia widergegeben, und Levy (Chald. Wörterbuch s. v.) deutet dies unrichtig als „Fenster aus Marienglas“ und das dabei stehende מוּצָק als „geläutert“. Endlich in Jes. 3, 23 kann betreffs גִּלְיֹנִים nicht behauptet werden, dass die Übersetzung „Spiegel“ vom Context verboten werde; denn wenn auch Kleiderarten darauf folgen, so gehen doch die „Geldbörsen“ unmittelbar vorher, und es wechseln auch in V. 18—21 Teile der Kleidung mit Schmuckgegenständen ab. Ferner ist der Sing. gillajon Jes. 8, 1 die aufgedeckte, d. h. abgeschabte (vgl. גלח scheren, rasiren), geglättete Platte. Da nun die Spiegel als Schmucksachen israelitischer Frauen durch Exod. 38, 8 gesichert sind, so können sie in der ausfürlichen von Jesaja gegebenen Beschreibung schwerlich fehlen. Daher sind die giljonim Jes. 3, 23 so gut wie sicher „Spiegel“. Also übersetzte das Thargum richtig machzejath, und so fast alle Interpreten, aber unrichtig haben die LXX, verfürt durch den scheinbaren Zwang des Contextes, die giljonim als διαφανῆ Λακωνικά aufgefasst. Vgl. über die nachlässige Kleidung der spartanischen Frauen bei Hermann a. a. O. § 22, Note 4, und in Note 18 wird Aristoph. Lysistr. v. 48 erwänt, wonach τὰ διαφανῆ χιτώνια Mittel der Weiber waren, um auf die Männer einzuwirken. Dass dies aber nicht die Absicht der Spartanerinnen, sondern nur ihrer koketten Nachahmerinnen war, darüber vergl. z. B. Wieland, Die Abderiten, 1. Buch, 10. Kap. — 2) Über die Beschaffenheit der von den Hebräern gebrauchten Spiegel enthalten die drei genannten Stellen a) dies, dass die Spiegel nicht, oder wenigstens in der Regel nicht Wandspiegel, sondern

von Frauen benützte Handspiegel waren. b) Die Spiegel sind nicht bloß als „Sehwerkzeuge“ (Exod. 38, 8; Hiob 37, 18), sondern auch als polirte Platten (Jes. 3, 23) bezeichnet. c) Nach Exod. 38, 8 waren sie aus Metall, wie dort auch das Thargum Jeruschalmi ausdrücklich „specularia aus Erz“ übersetzt, und nach Hiob 37, 18 waren sie gegossen. Diese Aussagen des A. T.'s werden auch durch die Nachrichten bestätigt, welche andere Schriften des Altertums über die Spiegel geben. Denn a) sogar in den an allem Comfort überreichen Wonungseinrichtungen der späten Griechen und Römer gab es selten Wandspiegel (vgl. Pauly a. a. O.), gewönlich bloß kleine Handspiegel. b) In den griechischen Schriften der Juden und bei den Griechen selbst wird zwar, wie im Lateinischen, der Spiegel nur als Sehwerkzeug bezeichnet (κάτοπτρον, εἴσοπτρον [ἔσοπτρον], ἔνοπτρον; speculum, wovon „Spiegel“ herkommt); aber c) daſs die Spiegel auch in der späteren Zeit des Altertums fast nur geglättete Metallplatten waren, ergibt sich teils aus ihrer Neigung, blind zu werden (Sirach 12, 11: wie einer, der den Spiegel geknetet, bearbeitet, polirt hat; Sap. Salom. 7, 26: wie ein unbeschmutzter Spiegel), teils aus der Mangelhaftigkeit ihres Reflexes (1 Cor. 13, 12; wärend allerdings 2 Cor. 3, 18 das Spiegelbild nicht die Eigenschaft der Ungenauigkeit, sondern nur die der Mittelbarkeit besitzen soll). Bekanntlich hat es aber auch außerhalb Israels bei den alten Völkern meist nur Metallspiegel gegeben, und zwar (vgl. Hermann a. a. O. § 20, S. 170 f.) aus Erz, Silber, Gold u. s. w. Daſs man Glasspiegel (aus dunklem Glas, aber one Folie) nach Plinius (Hist. nat. 36, 26) in Sidon ausgedacht hatte, daſs dieselben sich aber nicht bewärten, und daſs mit Folie versehene Glasspiegel mit voller Sicherheit erst im 13. Jarh. erwänt werden, hat Beckmann a. a. O. S. 501 ff. nachgewiesen. Er hat nach Voyage de Chardin 1723, IV, S. 252 auch dies bemerkt (S. 523 f.), daſs metallene Spiegel auch noch jetzt im Orient und in Persien verfertigt und gebraucht werden, und daſs man dieselben sogar den gläsernen vorzieht, weil sie nicht so zerbrechlich sind und sich in dem trockenen, heißen Klima besser als das Amalgam der gläsernen Spiegel erhalten. Aber in unseren Zeiten sind doch durch die gläsernen Spiegel die Metallspiegel verdrängt worden; denn auch van Lennep berichtet (a. a. O.), daſs die jetzigen Glasspiegel der orientalischen Damen in Gestalt und Größe den Metallspiegeln entsprechen, welche gelegentlich unter den Ruinen alter Städte gefunden werden. — 3) Die **Herkunft** der von den Hebräern gebrauchten Spiegel bedarf keiner besonderen Feststellung. Denn dieselben sind gewiſs teils von den hebräischen Metallarbeitern selbst gefertigt, teils importirt worden. Denn Handspiegel haben auch die Assyrerinnen getragen, vgl. Rawlinson a. a. O. S. 573 f.: „Eine broncene Scheibe, ungefär 5 Zoll im Durchmesser, mit einem Griff versehen, ist für einen Spiegel zu halten. In seiner allgemeinen Form änelt er sowol den ägyptischen als auch den klassischen Spiegeln; aber im Unterschied von diesen, ist er vollkommen eben, indem sogar der Griff ein bloßer flacher Stab ist“. Dazu bemerkt er noch: „Ein Spiegelgriff, der von Layard zu Nimrud gefunden wurde, war leicht verziert“, und auf S. 575 gibt er auch eine Nachbildung des erwänten assyrischen Handspiegels. Spiegel trugen aber auch die Ägypterinnen, vgl. Wilkinson a. a. O. Von der Spiegelfabrikation der Phönizier ist bereits oben die Rede gewesen und bei Hermann a. a. O. ist erwänt, daſs zu Athen viele mit Griffschmuck und Reliefarbeit versehene Spiegel, ferner andere zu Korinth, welches durch Spiegelfabrikation berühmt war, andere zu Halikarnaß, hauptsächlich viele auch in Etrurien gefunden worden sind. Aber auch wo zufällig in den litterarischen oder monumentalen Denkmälern einer Nation oder Periode die Spiegel nicht erwänt sind (wie z. B. nicht bei Homer, vgl. Beckmann a. a. O. S. 474), da kann trotzdem nicht sicher geschlossen werden, daſs der Gebrauch der Handspiegel noch unbekannt war.

Litteratur: Th. Carpzov, De speculis Hebraeorum, Rostochii 1752; Oldermanni dissertatio de speculis Veterum, Helmstad. 1719; Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch II, 240 ff., III, 245 ff.; Johann Beckmann, Beyträge zur Geschichte der Erfindungen, dritten Bandes viertes Stück (1792), S. 467—535;

Karl Friedrich Hermann, Lehrbuch der griech. Antiquitäten, 3. Theil: Die Privatalterthümer, 2. Aufl. von Stark (1870), 3. Aufl. von Blümner 1882, § 20 und 45; Pauly-Teuffel, Realencyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft, s. v. speculum; George Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern World, 2. edition, Vol I (1871); Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians (1837; die 2. Ausgabe von 1878 konnte ich leider nicht erlangen), Vol. III, p. 385 sq.; Van Lennep, Bible Lands, their modern customs and manners illustrative of Scripture, London 1875, II, p. 536 sq.

Friedr. Eduard König.

Spiele bei den Hebräern. Daß Lazarus mit seiner Definition des Spiels („Spiel ist leichte, schwankende, ziellos schwebende Tätigkeit", a. a. O. S. 21) das Richtige getroffen hat, zeigt sich auch bei den Hebräern, insofern dieselben das Spielen am allgemeinsten als ein fortgesetztes und starkes Lachen (sichchaq), demnach als ein Scherzen, seine Lust haben (auch von der Chokhmah ausgesagt Spr. 8, 30) bezeichnen. Indem ich aber Lazarus betreffs der Einteilung der Spiele („Zufalls- und Verstandesspiele, Übungsspiele, Schauspiele") nicht ganz beistimme, handle ich 1) von den Spielen, welche die Gedankenwelt auf leichte Weise beschäftigen, zerstreuen und ausbilden. Es ist natürlich, daß diese Spiele zunächst bei den noch in der Ausbildung befindlichen (1 Cor. 13, 11), bei den von der „strengen Arbeit" (d. h. der alle Gedanken, Nerven, Muskeln anspannenden Tätigkeit; Schillers Lied von der Glocke, V. 267 f.) noch befreiten, bei den „den im Laube spielenden Vogel" nachahmenden Kindern beliebt waren. Vgl. Sach. 8, 5: Knaben und Mädchen spielen auf den breiten Plätzen der Stadt; Matth. 11, 16. 17: Auf dem Markte sitzen die Kindlein und spielen. Welche kurzweiligen und darum unterhaltenden Gedankenbeschäftigungen die hebr. Kinder getrieben haben, sagt das A. T. fast nicht. Nur Hiob (40, 29 [LXX: v. 24]) fragt, ob etwa der Mensch das Krokodil, das freilich sein allmächtiger Bildner gleich einem Spielzeug beherrscht (Ps. 104, 26), wie ein Vöglein [LXX: wie einen Sperling] den Mädchen als einen Spielgegenstand an eine Schnur binden könne. Aber unzweifelhaft haben die Kinder der Hebräer im ganzen ebendieselben Arten von Spielen geübt, welche von den Kindern alter und neuer Völker ausgesonnen worden sind. In der Tat kann Van Lennep a. a. O. erzälen, daß änliche Spielsachen, wie sie Wilkinson (a. a. O. I, S. 196 2c.) nach ägyptischen Funden abgebildet hat, in verschiedenen Teilen des westlichen Asiens ausgegraben worden sind. Van Lennep gibt Abbildungen von thönernen Puppenköpfen u. s. w., erwänt, daß kleine Pferde, Hunde, Fische, Löwen u. s. w. entdeckt wurden, bemerkt dann, daß der Islam durch sein Bilderverbot nicht verhindern kann, daß die Kinder seiner Bekenner mit Darstellungen von Pferden, Schafen u. s. w. sich beschäftigen, und er vermutet endlich mit Recht, daß das Bilderverbot des A. T.'s um so weniger in Bezug auf die Kinderwelt eine strenge Durchfürung gefunden haben werde, als Exod. 20, 4. 5 nur die Versinnlichung der Gottheit untersagt. Von „den kleinen Affen", wie sich die Kinder selbst in einem artigen Gedichte nennen, sind ferner selbstverständlich auch manche Spiele nachgemacht worden, welche zunächst und meist von den Erwachsenen als mühelose Beschäftigung der Wahrnehmung und der Vorstellungen getrieben worden sind. Von solchen Spielen erwänt das A. T. nur, daß die Mächtigen der Erde „mit den Vögeln des Himmels ihr Spiel getrieben hätten" (Baruch 3, 17; vgl. hauptſ. Kneucker, Das Buch Baruch, 1879, S. 285 f.). Der Thalmud erwänt aber in Rosch haschschanah 1, 8 als unfähig zum Zeugnisablegen diejenigen, welche Tauben abrichten, entweder, wie der Kommentator hinzufügt, zum Wettfluge oder zum Anlocken fremder Tauben in den eigenen Taubenschlag. Der Thalmud erwänt auch Sanhedrin 25ᵇ ein Bretspiel, welches מְשַׂחֲקִים בְּפַסִּיפָסִים treiben; vgl. die *ψήφῳ παιδιά* bei Hermann a. a. O. S. 510. Daß aber die Rabbinen die Erfindung des Schachspiels dem Salomo zuschrieben, steht nicht im Liber Cosri, ed. Buxtorf p. 379; Buch Kusari, herausgeg. von David Cassel, 2. Aufl. 1869, S. 426. Auch verurteilt

schon der Thalmud als zur Zeugnisablegung untüchtige Personen die מְשַׂחֲקִים בְּקוּבְיָא (Mischnah, Sanhedrin 3, 3, babyl. Sanh. 24b); vgl. über die *κυβεία*, das Würfelspiel, Hermann a. a. O. S. 511 f. Von den Rabbinen wird auch das Spiel mit Karten (קְלָפִים, Buxtorf, Lex. thalmud. s. v.; ed. Fischer 1875, p. 1017) verurteilt. „Das durch Spiele gewonnene Geld ist, wenn ein Jude es einem andern Juden abgewinnt, Raub. Gewinnt es ein Jude einem Heiden ab, so ist es zwar nicht Raub, aber Vergehen gegen das interdictum de non incumbendo rebus inanibus. Ein Würfelspieler ist ein Seelenräuber und darf weder Richter noch Zeuge im Gerichte sein" (vgl. Leyrer in der 1. Aufl. der Prot. Real-Enc.). Wie verbreitet in der alten Völkerwelt solche leichte, schwankende Beschäftigungen der Gedankenwelt waren, ersieht man aus folgenden Beispielen: Bei den Ägyptern war das Spiel „Gerade und Ungerade" üblich (Wilkinson II, p. 417); assyrische Würfel von Bronce mit goldenen Augen sind gefunden worden (Weiß, Kostümkunde I, S. 249); bei den Arabern war das Spiel „Meisir" gebräuchlich, bei welchem wolhabende Leute durch Ziehen von Pfeilen um die Teile eines Kameels spielten, um dieselben dann an bedürftige Personen zu verschenken (Huber a. a. O. S. 9 ff.); bei den homerischen Griechen wurde nach Buchholz a. a. O. das Stein- oder Bretspiel und das Würfelspiel geübt; über die Germanen berichtet Tacitus (Germ. cap. 24): Aleam, quod mirere, sobrii inter seria exercent. Weniger die leichte, wechselvolle und darum unterhaltende Beschäftigung der Vorstellungen, als die wenig mühevolle Bildung der Urteilskraft und die daraus resultirende Schärfung des Verstandes erstrebte auch der Hebräer, wenn er bei Unterbrechungen der Arbeit (und die Jugend hat auch dies in ihrer vielen Mußezeit nachgeahmt) sich an den Toren der Ortschaften (Gen. 19, 1; Ps. 69, 13; Klagel. 5, 14) oder bei festlichen Zusammenkünften (Richt. 14, 10 ff.) mit der Lösung von Rätseln beschäftigte: Richt. 14, 14 ff.; 1 Kön. 10, 1; Hes. 17, 2; Spr. 30, 21 ff.; Sir. 39, 3; Weish. 8, 8; Josephus, Antt. 8, 5, 3; 8, 6, 5. Vgl. Umbreit, Com. über die Spr. Sal. (1826), S. LIV f. und Wünsche a. a. O. Aber die Schauspiele, welche die Gedankenwelt in eine angenehme Spannung versetzen und zugleich mit neuen Ideeen bereichern, sind bei den Hebräern nicht üblich gewesen. Es hat ja nicht einmal die spätarabische Litteratur, als sie schon die Griechen nachahmte, dramatische Dichter aufzuweisen. Allerdings möchte ich gegen den scenischen Charakter der einzelnen Teile und gegen den dramaänlichen Zusammenhang des Hohenliedes mich nicht mit solcher zweifellosen Sicherheit aussprechen, wie es z. B. Lowth (De sacra Poesi Hebraeorum, praelectio XXX), Herder (Salomons Lieder der Liebe; Werke zur Religion u. Theologie, 1827, 4. Theil, S. 81—84), Steiner (Ueber hebr. Poesie, 1873, S. 9 f.) und Reuß (Gesch. des A. T., 1881, § 190 f.) getan haben. In späterer Zeit traten Juden im Ausland als Schauspieler auf. Denn Josephus, Vita § 3, berichtet, daß „er aus Freundschaft zu Alityrus — ein Schauspieler war aber dieser, bei Nero aufs trefflichste beliebt, ein Jude von Nation — gekommen und durch ihn mit Poppäa bekannt worden sei". Auch sagt Clemens Alexandrinus (Stromata 1, §. 155): „Über die Auferziehung des Mose soll uns *Ἐζεκίηλος*, der Dichter der jüdischen Tragödien, singen, welcher in dem *Ἐξαγωγή* betitelten Drama folgende Worte dem Mose in den Mund legt". Über spätere jüdische Dramatik vgl. Delitzsch, Zur Geschichte der jüd. Poesie, S. 309. — 2) Spiele, welche zunächst die Gefülswelt auf angenehme Weise beeinflussen. Hierher gehört der Gesang, welcher sich seinerseits wider zu andern Spielarten hinzuzugesellen pflegt, wie in charakteristischer Weise der Ausdruck „die Stimme der Spielenden" (Jer. 30, 19) bezeugt. Daß Israel ebenso gern sang, wie es seine Gefüle gern in lyrischer Poesie ausdrückte, besagen die Stellen Exod. 15, 20 f.; Richt. 11, 34; 1 Sam. 16, 16 ff.; Jes. 5, 12; Amos 6, 5; Sirach 40, 21. Inwieweit ferner die Hebräer zu den Wollauten der Menschenstimme auch die leichte Handhabung, d. h. das Spielen, der musikalischen Instrumente gefügt hat, darüber siehe den Art. „Musik" Bd. X, S. 387 ff. Trotzdem war es gewagt, das Hohelied als den Text einer Operette zu behandeln, wie es auch geschehen ist, vergl. Herder

a. a. O. S. 81. — 3) Spiele, welche zunächst den Körper und von da aus die Willensenergie beschäftigen und üben. Hier macht den Anfang das „hüpfende Tanzen der Kinder“ Hiob 21, 11, und daran schließt sich „der Reigentanz der Spielenden“ Jer. 31, 4. Solche ungewönliche, nicht wirklich anstrengende, mehr oder weniger kunstreiche Bewegung der Beine und Füße liebten gleich anderen Völkern die Hebräer bei der Feier des Natursegens oder geschichtlicher Erfolge der Nation oder persönlichen Glückes: Jes. 9, 2; Richt. 21, 21 f.; 1 Sam. 18, 6 f.; Ps. 30, 12; Matth. 14, 6; Luc. 15, 25. Durch solches „Tanzen unter Saitenspiel und Gesang“ sollte warscheinlich auch Simson seine Feinde ergötzen (Richt. 16, 25; Bertheau, Das Buch der Richter erklärt 1883, z. St.). Wenn aber dieser Held auch nicht, im Tanzen seine Schenkel zu üben, sich hatte angelegen sein lassen, so doch jedenfalls im Wettlauf, wie die Sonne selbst sich freut, wie ein Held zu laufen den Weg (Ps. 19, 6), und wie Saul nebst Jonathan an Schnelligkeit der Füße die Löwen, Asahel die Gazellen übertraf. 2 Sam. 1, 23; 2, 18. Aber auch Arm und Hand wurden jedenfalls im Ballspiel geübt, da Jes. 22, 18 der Ball erwänt ist. Ob derselbe דּוּר, oder כַּדּוּר geheißen hat, kann zweifelhaft sein; aber weil die letztere Meinung schon in der Mischna (Kelim 23, 1) vertreten ist, so hat sich jedenfalls mit Recht Qimchi im Wurzelbuch s. v. dafür entschieden, daſs kaddûr auf Provençalisch pile heiße. Raschi hat in seiner Bemerkung zu Jes. 22, 18 kein Bedenken getragen, in der Stelle eine Erwänung des Spiels zu finden, bei welchem man den Ball „fortwirft und wider aufnimmt von Hand zu Hand“. Bälle sind ja auch bei den Ägyptern (Wilkinson II, S. 432) gefunden worden, und auch schon bei den homerischen Griechen wurde mit dem Ball gespielt (Buchholz a. a. O.). Wie beim Werfen des Balles, wurde Arm, Hand und Auge beschäftigt, wenn der Pfeil nach dem Ziel geschossen wurde, 1 Sam. 20, 20; Hiob 16, 12; Klagel. 3, 12. Das ganze Muskelwerk des Körpers aber fand Unterhaltung und Stählung durch das Steinheben, welches Sach. 12, 3 erwänt und noch von Hieronymus z. St. aus eigener Erfarung so beschrieben worden ist: „Mos est in urbibus Palaestinae et usque hodie per omnem Judaeam vetus consuetudo servatur, ut in viculis, oppidis et castellis rotundi ponantur lapides gravissimi ponderis, ad quod iuvenes exercere se soleant et eos pro varietate virium sublevare, alii usque ad genua, alii usque ad umbilicum, alii ad humeros et caput, nonnulli super verticem, rectis iunctisque manibus, magnitudinem virium demonstrantes, pondus extollant. In arce Atheniensium iuxta simulacrum Minervae vidi sphaeram aeneam gravissimi ponderis, quam ego pro imbecillitate corpusculi movere vix potui. Quum autem quaererem, quidnam sibi vellet, responsum est ab urbis eius cultoribus, athletarum in illa massa fortitudinem comprobari nec prius ad agonem quemquam descendere, quam ex levatione ponderis sciatur, quis cui debeat comparari“. Obgleich aber demnach die Hebräer in mannigfachen körperlichen Spielen (abgesehen ganz von den nicht hierhergehörigen Waffenübungen im Frieden und im Kriege, vergl. 2 Sam. 2, 14) Unterhaltung suchten, so erhoben sie doch energischen Protest, als die Griechenfreunde, hauptsächlich der Hohepriester Jason, in Jerusalem ein *γυμνάσιον* erbauten und manche Priester *ἔσπευδον μετέχειν τῆς ἐν παλαίστρᾳ παρανόμου χωρηγίας μετὰ τὴν τοῦ δίσκου πρόκλησιν* 1 Makk. 1, 14; 2 Makk. 4, 9—15. Aber die Herodianer haben doch im heiligen Lande, zunächst zu Jerusalem und Joppe, ein *θέατρον*, ein *ἀμφιθέατρον* &c. erbaut, und über Herodes Magnus wird berichtet, daſs er *οὐ μόνον τοῖς περὶ τὰς γυμνικάς ἀσκήσεις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐν τῇ μουσικῇ διαγενομένοις προετίθει μέγιστα νικητήρια* (Josephus, Antt. 15, 8, 1; 15, 9, 6; 16, 5, 1 &c.). Im N. T. erwänt Paulus das *στάδιον* des Wettläufers und hält den korinthischen Freunden der isthmischen Spiele vor, daſs die Christen gleich ihm um den unvergänglichen Ehrenpreis (*βραβεῖον*) oder Siegeskranz (*στέφανος*) ringen müssen 1 Cor. 9, 24—27; vgl. Phil. 3, 12; Col. 2, 18; 2 Tim. 2, 5; Jak. 1, 12; Offenb. 2, 10. Paulus selbst hat aber nicht mit den wilden Tieren gekämpft, sondern sagt nur, daſs er auf Menschenweise = in menschlichen Verhältnissen, d. h. mit menschlichen Widerwärtigkeiten und Gegnern

gleichwie mit Bestien gestritten habe 1 Cor. 15, 32; vgl. Krenkels Aufsatz „Die *θηριομαχία* des Ap. Paulus" in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1866, S. 368 ff.

Litteratur: Lazarus, Die Reize des Spiels, Berlin 1883; Wagenseil, De ludis Hebraeorum in s. Schrift De civitate Noriberg. (Altorf. 1697), p. 164 sq.; Eichhorn, De Judaeoram re scenica in den Commentationes Gottingenses rec. II; C. F. Hofmann, De ludis isthmicis in N. T. commemoratis (Wittenberg 1760); Van-Lennep, Bible Lands, their modern customs and manners illustrative of Scripture, London 1875, p. 573 sq.; Wünsche, Die Räthselweisheit bei den Hebräern im Hinblick auf andere alte Völker, Leipzig 1883; Hyde, De ludis orientalibus 1695; Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians 1837; Huber, Ueber das „Meisir" genannte Spiel der heidnischen Araber, Leipziger Doktordissertation 1883, S. 9 ff.; Buchholz, Die homerischen Realien II, 1 (1881), S. 280—299; K. Friedr. Hermann, Lehrbuch der griech. Privatalterthümer, 4. Aufl. von Blümner (1882), S. 291—301. 501—514.

Friedr. Eduard König.

Spiera, s. am Schluss des Bandes.

Spifame, Jakob Paul, Herr von Passy, stammte aus einer angesehenen italienischen Familie, die seit dem 14. Jarhundert in Frankreich sich aufhielt. Er war im Jare 1502 in Paris geboren als der jüngste von fünf Brüdern. Nachdem er die Rechtsgelehrsamkeit studirt hatte, wurde es ihm durch den Einfluss seines Vaters Johann, der königlicher Sekretär war, leicht, rasch eine angesehene Stellung zu erringen, zumal da Spifame selbst durch Talent und Geschäftsgewandtheit, besonders in Finanzsachen, sich auszeichnete. Er wurde bald Rat im Parlament, dann président aux enquêtes, maître des requêtes, zuletzt Statsrat. Da trat er auf einmal in den geistlichen Stand ein — bei den äußerst dürftigen Nachrichten über sein Leben konnte ich keinen Grund zu dieser Handlung entdecken; nicht unmöglich wäre es, dass er von Anfang an conseiller-clerc im Pariser Parlament gewesen und später sich ganz der geistlichen Tätigkeit gewidmet hat. — Auch hier öffnete sich ihm eine glänzende Laufban; er wurde Kanonikus in Paris, Kanzler der Universität u. s. w., Generalvikar des Kardinals von Lothringen, mit dem er schon früher in persönlicher Bekanntschaft stand und den er auch zum Konzil nach Trient begleitete. Im Oktober 1548 erhielt er den Bischofssitz von Nevers; 11 Jare hatte er denselben inne gehabt, als er auf die Würde zu Gunsten seines Neffen Egidius verzichtete und sich nach Genf begab, wo er bald öffentlich sich zum protestantischen Glauben bekannte. Neben der persönlichen Überzeugung — Hub. Languet versichert, er sei schon seit zwei Jaren der Ketzerei verdächtig gewesen — mochten ihn auch andere Beweggründe zu diesem Schritte getrieben haben; er gab zwar ein Einkommen von 40,000 Liv. auf, wusste aber doch einen schönen Teil seines Vermögens zu retten, sodass er nicht nur anständig in Genf leben konnte, sondern sogar durch seinen Aufwand Aufsehen erregte. Eine Haupttriebfeder zu jenem Entschluss war gewiss sein Verhältnis zu Katharine von Gasperne. Sie war die Ehefrau des königlichen Prokurators Etienne le Gresle in Paris, als Spifame sie kennen lernte; er verfürte sie und sie gebar ihm einen Son, Andreas, vier Monate vor dem Tode ihres Mannes, im J. 1539. Seitdem lebte sie mit Spifame, und er scheint eine sogenannte Gewissensehe mit ihr eingegangen zu haben, deren Frucht eine Tochter, Anna, war. Um nun diese zwei Kinder zu legitimen Erben zu machen, entdeckte er sein Verhältnis zu Katharine dem Genfer Rat und Konsistorium, erklärte, dass er als Geistlicher sie nicht habe heiraten können und dass er aus Furcht vor Verfolgung geflohen sei (dies Letztere war allerdings nicht unbegründet, denn das Pariser Parlament erließ eine Vorladung an ihn) und am 27. Juni 1559 wurde seine Ehe für giltig erklärt; aber Spifame hatte sich dabei eines Vergehens schuldig gemacht, das ihm später den Tod bringen sollte. Er hatte eine Urkunde vorgewiesen, in welcher seine Gewissensehe mit Katharine von deren Vater und Oheim gebilligt wurde. Siegel und Unterschrift waren von Spi-

fame gefälscht und der Kontrakt vor das Jar 1539 zurückdatirt, um dem ersten Kinde die Schmach des Ehebruchs zu nehmen, eine Handlung, die moralisch ebenso verwerflich, als rechtlich unklug war. Er fürte als Herr von Passy ein rechtschaffenes Leben in Genf, seinen Luxus verzieh man ihm wegen seiner Woltätigkeit, seine vielseitige Bildung und Gewandtheit wurde von der Republik und von den französischen Protestanten mannigfach benutzt und dankbar anerkannt, und im Oktober erhielt er das Genfer Bürgerrecht. Bald sehnte er sich nach einer bestimmten, festen Tätigkeit und er verlangte, zum protestantischen Geistlichen geweiht zu werden. Calvin und Beza, die ihn mit großer Achtung behandelten, fanden nichts einzuwenden, und so verließ er im Jare 1560 Genf und wurde Prediger in Issoudun.

Auch andere Gemeinden begehrten seine Dienste, so seine frühere Gemeinde in Nevers, und Calvin schrieb ihm dazu: wenn er früher nur dem Titel nach Bischof gewesen sei, so solle er diesen Fehler gut machen und es jetzt der Tat nach sein; doch scheint er dort nicht gepredigt zu haben, dagegen finden wir ihn in Bourges und Paris. Ein ungleich wichtigerer Geschäftskreis eröffnete sich ihm, als der erste Religionskrieg ausbrach und die Protestanten darauf bedacht sein mussten, eine Einmischung des deutschen Reiches zu verhüten, wenn sie nicht gerade zu ihren Gunsten stattfände; Condé schickte Spifame als seinen Gesandten zu dem Fürstentage in Frankfurt (April bis November 1562). Als Adeliger, als beredter Theolog und gewandter Mann war er diesem Auftrage vollständig gewachsen. Er legte dem Kaiser Ferdinand ein Glaubensbekenntnis der Evangelischen in Frankreich vor, klar und bestimmt abgefasst, besonders ausfürlich in der Lehre von den Sakramenten; ebenso übergab er vier Briefe von Katharina von Medici, welche an Condé gerichtet und worin sie ihn in seinem Widerstande gegen die Guisen unterstützt hatte; es sollte damit der Beweis geliefert werden, dass Condé und die Seinigen nicht als Aufrürer, sondern eigentlich mit Zustimmung und im Auftrage der Königin-Mutter zu den Waffen gegriffen haben. Zum Schlusse bat er den Kaiser, die Anwerbungen, welche im Namen des Triumvirats geschahen, zu untersagen. Spifame konnte mit dem Erfolge seiner Reise zufrieden sein, er hatte den Bemühungen Andelots und Bezas, die nach ihm Deutschland im gleichen Zwecke besuchten, den Weg gebant. — Bei seiner Zurückkunft nach Frankreich wurde er mitten in den Kriegsstrudel hineingezogen, und als der Herr von Soubise sich Lyons bemächtigte, übernahm Spifame die Civilverwaltung der Stadt. In dieser Stellung blieb er bis zum Schlusse des Friedens von Amboise (19. März 1563), dann kehrte er nach Genf zurück, das ihn wärend seiner Abwesenheit in den Rat der Sechzig gewält hatte (9. Febr.), gerade um dieselbe Zeit, da das Parlament von Paris ihn in contumaciam verurteilt hatte, auf dem Grèveplatze gehenkt zu werden (13. Februar). Aber noch fand der tätige Geist dieses Mannes keine Ruhe. Im Januar 1564 reiste er auf den Wunsch der Königin von Navarra, Johanna d'Albret, nach Pau, um deren Angelegenheiten zu ordnen: der Aufenthalt dort wurde für ihn verhängnisvoll; unbefriedigt und im Hader mit der Königin kam er von dort im April 1565 zurück. Ihm folgte ein Brief von Beza voll Vorwürfe, welche Johanna gegen den größten Lügner und ehrgeizigsten Menschen schleuderte; freilich hatte er sie auch auf eine Weise beleidigt, welche das ganze Ehrgefül einer Frau und Königin rege machen musste, indem er sich so weit vergaß, zu sagen, Heinrich (IV.) sei nicht der Son Antons von Bourbon, sondern des Geistlichen Merlin, mit welchem Johanna im Ehebruch gelebt habe. Wie leicht konnte ein solcher Vorwurf gegen ihn gekehrt werden! Bald häuften sich die Unannehmlichkeiten seiner Lage; man sagte, er stehe in Unterhandlungen mit Frankreich, um das Bistum Toul zu erlangen, oder er wolle Oberintendant der Finanzen werden. Sein Neffe Jakob, der das ganze Geheimnis seines Zusammenlebens mit Katharine Gasperne wusste, hatte Klage gegen ihn erhoben und seine Kinder als nicht erbfähig bezeichnet. Claude Servin, als Anwalt von Johanna, klagte ihn der Beleidigung des königlichen Hauses von Navarra an, und beide gingen nach der Genfer Sitte am 11. März 1566 ins Gefängnis. Auch in Genf waren Gerüchte über seinen Ehebruch und seine Fäl-

schung laut geworden, man ordnete daher eine Untersuchung seiner Papiere an. Dabei entdeckte man einen vom 2. August 1539 datirten Ehekontrakt. Spifames Frau musste auf Befragen gestehen, dass sie diesen Kontrakt erst vor zwei Jaren unterschrieben habe, und ebenso leugnete er auch nicht, dass er die übrigen Unterschriften und Siegel gefälscht habe; seinen Ehebruch glaubte er verjärt und durch seine nachherige Verheiratung wie durch ein tadelloses Leben seitdem gesünt. Von jenem zweiten Kontrakte habe er überdies keinen Gebrauch gemacht. Dies war nun richtig, aber notwendig musste sich die Untersuchung auch auf den ersten erstrecken, und dieser, von dem Spifame vor Calvin und anderen Leuten wirklich Gebrauch gemacht hatte, erwies sich ebenfalls als falsch. Die Anklage, als habe er gegen das Haus Navarra geschrieben, wies er mit Entrüstung zurück; den Bischofssitz von Toul habe er nicht begehrt, um wider zur katholischen Kirche überzutreten, sondern um als rechter Bischof die Heerde Christi zu weiden. Dass dies eine Selbsttäuschung war, liegt auf der Hand, aber alle jene Anklagen verschwanden vor dem Verbrechen der doppelten Fälschung; der Genfer Rat sprach das Todesurteil über ihn aus. Die Verwendung der Berner und Colignys (welche letztere allerdings zu spät eintraf), die Erinnerungen an die Dienste, welche er der Republik und der protestantischen Sache überhaupt geleistet hatte, halfen nichts. Am 23. (25?) März 1566 wurde er auf dem Molard enthauptet; mit großer Standhaftigkeit erduldete er den Tod.

Bei den dürftigen Nachrichten über ihn ist es nicht ganz leicht, seinen Charakter zu schildern und ein Urteil über ihn auszusprechen. Im ganzen macht er doch einigermaßen den Eindruck eines Abenteurers. Diese Gewandtheit und Vielgeschäftigkeit, der häufige Wechsel von Stand und Beruf bieten keinen erquicklichen Anblick dar.

Die Gallia christiana fürt eine Schrift Spifames gegen Durand an; die oben erwänte Rede findet sich in den Mémoires de Condé, Tom. IV und in der Histoire écclésiastique Tom. II. — Nachrichten über ihn s. Haag, France protestante Tom. 9. — Senébier, Histoire litteraire I, 384 sq. und Spon, Histoire de Genève, Tom. II. (Ausgabe von Gautier). — Calvin, Oeuvres T. 18—21 passim. **Theodor Schott.**

Spina, Alphons de, Apologet im 15. Jarhundert, — von jüdischer Herkunft, trat nach seiner Bekehrung in den Franziskanerorden, wurde Rektor der hohen Schule zu Salamanca und zuletzt Bischof von Orense in Galizien. Das ihm zugeschriebene, anonym herausgekommene, seiner Zeit berühmte apologetische Werk: Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos, im Druck erschienen 1487, dann zu Nürnberg 1494 u. öfter, ist mit Unrecht, — entgegen der ausdrücklichen Angabe in der Vorrede, dass es von einem berühmten Lehrer der Franziskaner im J. 1458 zu Valladolid verfasst sei, — auch dem gelehrten Dominikaner Bartholomäus Spina († 1546) und anderen Verfassern beigelegt worden. Es zerfällt in vier Bücher, jedes wider in mehrere considerationes. Das erste Buch beweist aus dem Eintreffen der in der Weissagung angegebenen Merkmale, dass Jesus der wahre Messias sei. Das zweite beschäftigt sich mit den Häretikern und schließt mit einer Schilderung der mancherlei Strafen derselben. Das dritte ist gegen die Juden gerichtet, widerlegt ihre Einwürfe gegen das Christentum u. s. w. Das vierte lässt auf eine einleitende Kritik des Religionssystems der Muhammedaner eine nicht uninteressante, obwol selbstredend einseitige Darstellung der Kämpfe zwischen den Christen und Sarazenen folgen.

Vgl. Bayles dictionnaire, Zedlers Universallexikon, besonders Schröckh, KG. XXX, S. 573 f. XXXIV, S. 361 f. und die daselbst angegebene Litteratur. **Mallet.**

Spinola, Christoph Rojas de, katholischer Unionist im 17. Jarhundert, — Franziskanergeneral zu Madrid, kam als Beichtvater der Kaiserin Margareta Therese, Gemalin Leopolds I., Tochter Philipps IV., nach Wien, wurde auf ihre Verwendung vom Papste zum Titularbischof von Tina in Kroatien ernannt und

erhielt im Jare 1685 vom Kaiser das Bistum Wienerisch-Neustadt, starb den 12. März 1695. Weniger ein großer Theolog, als ein gewandter Unterhändler und als solcher mehrfach mit diplomatischen Negotiationen betraut, von gefälligen, weltmännischen Manieren, wolmeinend und von milder, irenischer Gesinnung, war er von warmem Eifer für den Plan, die Protestanten, zunächst Deutschlands und Ungarns, durch denselben zu machende Zugeständnisse für die Widervereinigung mit Rom zu gewinnen, erfüllt und hat sich in unermüdlicher Tätigkeit lange Jare hindurch der Lösung dieser schweren Aufgabe gewidmet. Bei dem damals an vielen protestantischen Höfen Deutschlands herrschenden religiösen Indifferentismus, bei dem Widerwillen, welchen die höheren Stände immer mehr gegen das wüste Gezänk der konfessionellen Eiferer empfanden, bei den auffallend milden Gesinnungen, welche den orthodoxen Zeloten gegenüber die Theologen der Helmstädter Schule gegen die katholische Kirche kundgaben, schien ein Versuch, die Protestanten zur Einheit der Kirche zurückzufüren, wol Aussichten auf Erfolg zu haben, zumal es auch in der Zeit wärend und nach den synkretistischen Händeln nicht an Aufsehen erregenden Übertritten solcher fehlte, die eingestandenermaßen vor den ewigen Befehdungen der Theologen Ruhe unter der infallibeln Autorität des Papstes suchten, oder auch ausdrücklich auf den von Calixt geltend gemachten Grundsatz der normativen Autorität der ersten fünf christlichen Jarhunderte sich beriefen (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. 4, S. 177 ff.). Und die Hoffnung, vielleicht auf dem Wege friedlicher Verhandlungen ein großes Werk zu vollbringen, welches seine Vorfaren durch Mittel der Gewalt nicht hatten durchsetzen können, vermochte auch den bigotten und von den Jesuiten abhängigen Kaiser Leopold, der die Protestanten in seinen Erblanden auf brutale Weise verfolgen ließ, für den in Rede stehenden Unionsplan günstig zu stimmen. So begann Spinola, nachdem er sich schon 1671 mit dem päpstlichen Nuntius zu Wien in Einverständnis gesetzt hatte, mit kaiserlicher Genehmigung seine möglichst geheim gepflogenen Verhandlungen mit deutschen, lutherischen wie reformirten, Fürsten und Theologen. Man hat wol an den meisten Orten seine Vorschläge mit dem ebenso entschiedenen wie wolbegründeten Mißtrauen aufgenommen, welches mit bedauernder Hinweisuug auf die gerade auch in den österreichischen Staten fortwärend stattfindenden Bedrückungen der Protestanten das unterm 27. Juni 1682 dem Kurfürsten von Brandenburg von seinen Berliner Hofpredigern eingereichte ablehnende Gutachten ausspricht (s. Hering, Gesch. der kirchlichen Unionsversuche, 2. Bd., 1838, S. 212 f.). Doch ließ auch die auf den Kaiser zu nehmende Rücksicht nicht zu, den Bevollmächtigten desselben one Weiteres abzuweisen. Namentlich aber fand er auch einen günstigen Boden in den herzoglich braunschweigisch-lüneburgischen Landen und vor Allem in Hannover. Hier fand er den seit 1651 katholischen Herzog Johann Friedrich mit seiner Gemalin Benedikte, einer gleichfalls katholischen Pfälzer Prinzessin, obschon freilich das Verhältnis zu den protestantischen Untertanen doppelte Vorsicht gebot, gern bereit, das Unionswerk zu fördern; und mit noch größerem Eifer nahm sich dessen Bruder und Nachfolger (seit dem J. 1679), der in religiösen Dingen gleichgültige und einem persönlichen Konfessionswechsel durchaus abgeneigte, aber gut österreichisch gesinnte und dazu noch gerade auf den Kurhut reflektirende Herzog Ernst August, um dem Kaiser gefällig zu sein, in Verbindung mit seiner Gemalin Sophie, einer Tochter des unglücklichen Böhmenkönigs Friedrich von der Pfalz, der Sache an. Und der erste Geistliche des Landes, der weniger scharfsinnige als friedliebende und gelehrte Helmstädter Theolog Molanus, und der Günstling der geistreichen Herzogin, der etwa in dem Sinne eines Grotius *) für eine Union mit der katholischen Kirche günstig gestimmte und zu Konzessionen dafür geneigte Leibnitz, welche von

---

*) Vgl. dessen Annotationes ad Cassandri consultationem, 1641, und votum pro pace ecclesiastica, 1642, wie auch seine Schrift: loca quaedam N. T., quae de antichristo agunt aut agere putantur, worin er die protestantische Annahme, daß der Papst der Antichrist sei, bestreitet.

beiden Herzögen zu den Verhandlungen mit Spinola kommittirt wurden, kamen demselben viel nachgiebiger, als recht war, entgegen. Bei dem ersten Besuche des Bischofs 1676 unter Herzog Johann Friedrich war es wol ganz bei Gesprächen mit den beiden Genannten geblieben. Aber die Sache nahm eine bedenklichere Gestalt an, als der Unterhändler am Beginne des Jares 1683 wider erschien und diesmal mit weitgehenden Anerbietungen, die er freilich bloß mündlich machte: die Kommunion sub utraque, die Priesterehe und vor Allem der unveränderte Besitz der säkularisirten geistlichen Güter, ja die Suspension des Tridentinums sollte zugestanden, die „Neukatholiken" sollten zu keinem förmlichen Widerruf genötigt, sie sollten als Beisitzer des zu berufenden allgemeinen Konzils zugelassen werden und dagegen nur die Oberherrlichkeit des Papstes anerkennen. Jetzt versammelte sich eine von Molanus präsidirte Konferenz von Theologen, welcher Spinola ein Memorial überreichte: Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem (in oeuvres de Bossuet, ed. Versailles, Tom. XXV, p. 205, der Inhalt angegeben bei Hering a. a. O. S. 215 ff.), und die Mitglieder der Konferenz, worunter auch F. U. Calixt, einigten sich zu einer Schrift: Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes, welche in der Hauptsache auf Spinolas Vorschläge und namentlich auch auf den päpstlichen Primat einging. Glücklicherweise hatte die Sache in der katholischen wie protestantischen Kirche zu wenig Boden, als dass sie sehr gefärlich hätte werden können. Wärend unter den Protestanten dasjenige, was von den Verhandlungen troß aller Vorsicht verlautete, auch bei den gemäßigten Theologen nur Unwillen und Argwon erweckte, waren die Katholiken, welche um Spinolas Unternehmen wussten, eher geneigt, dasselbe als Torheit zu betrachten. Auch in Rom, wo die hannoversche Denkschrift günstig aufgenommen wurde, war man natürlich nicht im Stande positive Zusagen zu geben, und so blieb die Sache vorläufig auf sich beruhen. Doch blieben Leibnitz und Molanus (außer ihnen z. B. auch Seckendorf) in Briefwechsel mit Spinola, und im Jare 1691 wurde auch von ihnen mit Bossuet angeknüpft. Molanus übersandte demselben einen eigens für diesen Zweck von ihm ausgearbeiteten Traktat: Cogitationes privatae de methodo etc. Die darauf im August 1692 erfolgende ausfürliche Antwort des französischen Prälaten, die auf einmal rundweg alles mit Spinola Ausgemachte ablehnte und als conditio sine qua non unbedingte Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität der Kirche und demnach auch unter die Tridentiner Beschlüsse forderte, war wol klar genug und geeignet, alle Illusionen der hannöverschen Unionsmacher niederzuschlagen. Gleichwol sind die Verhandlungen noch bis ins Jar 1694, wo Bossuet, der ihrer längst überdrüssig war, endlich abbrach, fortgesürt worden. — Spinola hatte sich inzwischen mit den ungarischen Protestanten beschäftigt, nachdem er unterm 20. März 1691 durch kaiserliches Patent zum Generalkommissär des Unionsgeschäfts innerhalb der kaiserlichen Staten ernannt und bestätigt war, mit welchem ungehindert schriftlich und mündlich zu verkehren allen Protestanten, sofern sie sich als Deputirte ihrer Kirchen auswiesen, freigestellt wurde. Das Patent wurde den protestantischen Gemeinden in Ungarn zugesandt mit den oben erwänten regulae, indem sie unter Berufung auf die Zustimmung, welche jene angeblich bei vielen deutschen Theologen gefunden hätten, eingeladen wurden, sich über dieselben zu erklären. Spinola glaubte auch vielen Anklang gefunden zu haben und setzte große Hoffnungen auf ein wieder ganz geheim zu Wien zu veranstaltendes Religionsgespräch, an welchem auch solche deutsche Theologen, in welche die Ungarn Vertrauen setzten, teilnehmen sollten, und für welches im Laufe des Jares 1693 bereits unter der Hand vorläufige Einladungen an Fürsten und Theologen ergingen. Dasselbe ist aber nicht mehr zu Stande gekommen; Spinola starb darüber weg. Im Jare 1698 hat der Kaiser durch Spinolas Nachfolger, Bischof Graf von Buchheim, noch einmal in Hannover wegen der Kircheneinigung anfragen lassen, und Leibnitz hat noch einmal 1699—1701 im Auftrage des nachher noch 1710 in seinem hohen Alter übergetretenen Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig mit Bossuet verhandelt, one dass man zu irgend einem Resultate gekommen wäre.

Die Litteratur s. bei Gieseler a. a. O. S. 181. Wir haben noch verglichen Zedlers Universallexikon, Hering a. a. O. S. 208—299 und den Art. „Leibnitz und die Kirchenvereinigung“ von J. Schmidt in den Grenzboten 1860, Nr. 44 und 45. **Mallet.**

Spiritualen, s. Franz v. Assisi, Bd. IV, S. 658 ff.

Spitta, Karl Johann Philipp, wurde am 1. August 1801 zu Hannover geboren; er studirte 1821—1824 zu Göttingen, wurde dann Hauslehrer zu Lüne bei Lüneburg und trat 1828 in das Pfarramt als Gehilfe des Pastors Cleves zu Sudwalde in der Inspektion Suhlingen; im November 1830 wurde er zu einer selbständigen Wirksamkeit als Garnisonsprediger in Hameln und Seelsorger von mehr als 250 Sträflingen der dortigen Strafanstalt berufen. Im Herbst 1837 erhielt er die Pfarre zu Wechholt, in der Inspektion zu Hoya. Die nächsten zehn Jare, welche er in stillen friedlichen Verhältnissen auf dieser ländlichen Pfarrstelle zubrachte, durfte er zu den glücklichsten seines Lebens zälen. Und wärend durch den Eindruck seiner einfachen, die Herzen ergreifenden Predigten die Zal seiner Zuhörer in der Kirche stets wuchs und der Segen seiner Seelsorge in den Familien mit dem zunehmenden Vertrauen zu ihm immer sichtbarer wurde, verbreitete sich sein Name über die Grenzen des hanöverschen Landes hinaus, so daß an ihn im Jare 1844 und 1846 widerholt dringende Rufe nach Bremen, Barmen und Elberfeld ergingen, welche er indessen aus konfessionellen Bedenklichkeiten ablehnte. Dafür erhielt er auf den Vorschlag des Konsistoriums die Superintendentur und Pfarre zu Wittingen im Lüneburgischen, von wo er dann im Herbste 1853 auf die einträglichere, aber auch beschwerlichere Stelle zu Peine versetzt wurde. Wie sehr bei den konfessionellen Kämpfen, welche auch die Gemüter in einigen Gegenden des Königreichs Hannover aufregten, seine Wirksamkeit als Prediger und Beförderer des evangelisch-lutherischen Glaubens anerkannt wurde, erfur er zu seiner Freude, als im September 1855 die theologische Fakultät in Göttingen zur Feier des Andenkens an den Augsburger Religionsfrieden ihm neben einigen ausgezeichneten Theologen die Doktorwürde erteilte und dabei unter Anderen an ihn schrieb: „Indem die theologische Fakultät vor Allen Sie, hochwürdiger Herr Superintendent, zu diesen Männern rechnet und Ihnen hierdurch das Diplom der theologischen Doktorwürde zu übersenden die Ehre hat, bittet Sie, hierin das lautere und auch richtige Zeichen längst gehegter Verehrung und Liebe zu erblicken. In der Zeit schmerzlicher Spannung, in die uns die schwere Pflicht der Selbstbewarung unseres amtlichen Berufes versetzt hat, ist es uns ein um so größeres Bedürfnis, einstimmig auszusprechen, wie die glaubenstreue, innigfromme, unter allen Anfechtungen standhafte Hirtenpflege und Hirtensorge, in deren Ausübung Ew. Hochwürden ein vorleuchtendes Beispiel pastoralen Lebens und Wirkens für die ganze Landeskirche sind, an unserer Fakultät eine dankbare und freudige Zeugin findet. Unseren Wünschen und Gedanken liegt nichts sehnlicher und brünstiger am Herzen, als durch gemeinsames gegenseitig sich anerkennendes, an einander lernendes Wirken das Band des Friedens neu anzuziehen und fest zu erhalten.“

Im Anfange des Juli 1859 siedelte Spitta nach Burgdorf über, erkrankte aber schon nach wenigen Wochen an einem gastrischen Fieber, von dem er kaum wieder genesen war, als er am 28. September desselben Jares plötzlich und Allen unerwartet an einem heftigen Herzkrampfe starb.

Einen bleibenden Namen hat sich Spitta durch seine geistlichen Lieder erworben. Schon als Knabe und Jüngling hat er sich in allerlei Dichtungsarten versucht. Als durch die ernste und anhaltende Beschäftigung mit der heil. Schrift tiefere Bedürfnisse in seinem Gemüte erwachten und er ganz von der beseligenden Kraft des Evangeliums ergriffen wurde, wandte er sich ausschließlich der geistlichen Poesie zu, die ihm nun neben seiner Berufstätigkeit die Hauptaufgabe seines Lebens ward. „Da die Dichtkunst,“ schrieb er im Mai 1826 einem Freunde, „einst eine so bedeutende Rolle in meinem Leben spielte, so schreibe ich Einiges darüber. In der Weise, wie ich früher sang, singe ich jetzt nicht mehr. Dem

Herrn weihe ich mein Leben und meine Liebe, so auch meinen Gesang. Seine Liebe ist das eine große Thema aller meiner Lieder, sie würdig zu preisen und zu erheben, ist die Sehnsucht des christlichen Sängers.“ Aber erst im Jare 1833 entschloss er sich auf widerholtes Zureden seiner Freunde, eine Sammlung seiner geistlichen Lieder unter dem Titel „Psalter und Harfe“ erscheinen zu lassen (47. Auflage 1883). Aufgemuntert durch den Beifall, der denselben schnell zu Teil wurde, veranstaltete er 1843 eine zweite Sammlung (35. Auflage 1883), welcher nach seinem Tode im Jare 1861 noch eine dritte, von seinem Freunde Professor Adolf Peters besorgte Sammlung nachfolgte (5. Auflage 1883).

Wie sich Spitta in seinem Leben als Spiegel eines reich von Gott begabten Gemütes darstellt, welches auf dem Grunde eines tiefen Glaubenslebens ruhte, so sind auch seine geistlichen Lieder der Ausdruck eines von christlichem Geiste durchdrungenen Dichtergemütes und legen in melodischer Form eine gesunde kindliche Frömmigkeit an den Tag. Zum größten Teil ungemein innig und einfach, sowie rein und gewandt im Ausdruck, enthalten sie fast überall klare und ware Bilder innerer Selbsterlebnisse und zeichnen sich durch Glaubensfülle und Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses aus. Spitta darf in dieser Rücksicht unter den neueren geistlichen Liederdichtern Albert Knapp als ebenbürtig zur Seite gestellt werden. Zwar erhebt sich keines seiner Lieder, obgleich mehrere ihrer Melodik wegen von C. Fliegel, C. F. Becker u. A. in Musik gesetzt und einige in kirchliche Gesangbücher aufgenommen sind, zu dem Wert der Kirchenlieder des 16. und 17. Jarhunderts. Ihre Bedeutung beruht vielmehr darauf, dass sie der häuslichen Andacht und der Privaterbauung dienen. Dass sie diesen Zweck vollkommen erfüllen, beweist zur Genüge ihre rasche Verbreitung durch alle Schichten des deutschen Volkes, in denen der Name Christi heilig gehalten wird.

Vgl. C. J. Ph. Spitta, ein Lebensbild vom Dr. K. K. Münkel, Lpz. 1861, und zwei Aufsätze in der „Neuen evangelischen Kirchenzeitung“ von Meßner, Jahrg. 1860 Nro. 5, S. 74 und Jahrg. 1861 Nro. 25, S. 398 ff.

G. H. Klippel. †

Spittler, Ludwig Timotheus, Freiherr von, deutscher Historiker und Kirchenhistoriker, Publizist und Statsmann, wurde geboren (nach dem Stuttgarter Kirchenbuch) den 11. November 1752 zu Stuttgart, gestorben ebendaselbst den 14. März 1810. Sein Vater war M. Jakob Friedrich Spittler, damals Diakonus an der Stiftskirche, gestorben 1780 als Konsistorialrat und Abt von Herrenalb; seine Mutter eine geb. Bilfinger. Folgenreich wurde für ihn, dass er, obwol zur geistlichen Laufban bestimmt, seine Vorbildung nicht in einer der württembergischen Klosterschulen erhielt, sondern auf dem Stuttgarter Gymnasium. Hier wusste ihn sein Lehrer, der damalige Rektor, nachmalige Prälat Volz, „ein historischer Forscher vom ersten Rang“, für das Studium der Geschichte und speziell für historisches Quellenstudium so zu interessiren, dass man, wie Planck erzält, den 16järigen Jüngling in seinen Erholungsstunden Folianten excerpiren sah, vor deren bloßem Anblick manche seiner gleichalterigen Freunde erschraken: „es war der Weg des gelehrten kritischen Sammelns und Untersuchens, auf welchem sich die Pagi und Sirmonds, die Baluze und Marca, die Conrings und die Leibnitze ꝛc. zu Historikern gebildet hatten; auf diesen Weg wies Volz auch seine Schüler und gerade durch das Mühsame dieses Weges wurde Spittler desto stärker angezogen“ (Planck S. 23). Und wie schon bei Volz, dem ausgezeichneten Kenner der württembergischen Geschichte, die geschichtlichen Studien in enger Beziehung standen zu den Rechts- und Verfassungsfragen seines Heimatlandes, so verband sich auch bei Spittler von Anfang an mit dem historischen ein praktisch-patriotisches Interesse. Es war die Zeit, wo Herzog Karl seinen Streit mit seinen Landständen und den Verteidigern ihrer Rechte, wie J. J. Moser, Huber ꝛc. in so gewalttätiger Weise fürte: „in jedem Cirkel, in welchem der Jüngling Männer antraf, die er zu ehren gewont war, hörte er davon sprechen mit der Wärme einer Leidenschaft, die um so stärker auf ihn wirkte, da sie ihm nur durch das edle Feuer des Patriotismus belebt schien“ (Planck S. 19). So vorbereitet

kam Sp. 1771 nach Tübingen zum Studium der Theologie, zu welchem er „sich vielleicht weniger selbst bestimmt, als durch Umstände hatte bestimmen lassen". Mit großem Eifer widmete er sich hier zunächst philosophischen Studien und erwarb sich dadurch, wie Planck treffend hervorhebt, jene Schärfe des historischen Urteils, jene Tiefe des psychologischen Blickes, jene Strenge der Methode, besonders aber jene Gabe der richtigen Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, durch die man in den meisten seiner historischen Arbeiten auf eine so eigene Art überrascht wird. Und auch seinen theologischen Studien, zu denen er 1772 nach rühmlich erworbener Magisterwürde überging, gab er eine Richtung, wodurch sie für sein künftiges Hauptstudium unendlich vorteilhaft wurden: „er fing damit an, die Theologie historisch zu studieren und kam so auf den Weg, der allein mit Sicherheit in das innere Heiligtum der gelehrten Theologie fürt; an dem neuen Stoff aber, den ihm die Theologie zur historischen Behandlung anbot, konnte er sich ebensogut als an jedem anderen zum praktischgeübten Geschichtsforscher bilden". Er vollendete sein theologisches Studium 1775 mit einer lateinischen Dissertation: De spurio usu paedagogico religionis naturalis, Tübingen 1775, worin er gegenüber von Basedows Anpreisung der natürlichen Religion den Wert der positiven Religion und speziell des historischen Christentums hervorhebt. Im Jare 1776—7 machte er seine Magisterreise nach Norddeutschland, verweilte längere Zeit in Göttingen, besuchte Lessing in Wolfenbüttel, der an dem „ebenso gelehrten als bescheidenen Mann" Gefallen fand (s. Spittlers Brief an Meusel, gedruckt bei Guhrauer, Lessing II, 2, 301), und reiste von da weiter nach Berlin. Nach seiner Rückkehr war er zwei Jare 1777—79 Repetent in Tübingen und ließ in dieser Zeit (neben kleineren Abhandlungen, wie den kritischen Untersuchungen über den 60. laodicenischen Kanon, über die sardicensischen Schlüsse, über den wahren Verfasser der angilramnischen Kapitel, über Bambergs Exemtion 2c.) sein erstes größeres Werk (anonym) erscheinen: Geschichte des kanonischen Rechts bis auf die Zeiten des falschen Isidors, Halle 1778, 8°. (Neuer Abdruck mit Zusätzen des Verf. und Fragmenten einer Fortsetzung in den Sämmtl. Werken, Bd. I, 1827) — ein Werk, das gleichermaßen seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, seine kritische Spürkraft wie seine helle, allem Hierarchentum feindliche Denkart beurkundete. Durch diese Arbeiten, wie durch seinen früheren Aufenthalt in Göttingen war man hier auf ihn aufmerksam geworden und so erfolgte 1779 seine Berufung als ordentlicher Professor in der philosophischen Fakultät, mit dem Auftrag, neben dem hochbetagten W. Fr. Walch Kirchen- und Dogmengeschichte zu lesen, und mit der Aussicht, später in die theologische Fakultät vorzurücken. Nachdem er mehrere Semester Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, Geschichte des Kanons 2c. gelesen und 1782 seinen Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche herausgegeben, zogen ihn Neigung und Begabung mehr und mehr zur politischen Geschichte hin, obgleich er auf diesem Gebiete an seinen drei Kollegen Pütter, Gatterer, Schlözer mächtige Konkurrenten hatte, und als Walch 1784 gestorben und Spittlers Landsmann und Freund G. J. Planck dessen Nachfolger geworden war, überließ Sp. diesem das Fach der Kirchengeschichte ganz und zog sich ausschließlich auf die weltliche Geschichte zurück. Er las jetzt Geschichte der Griechen und Römer, europäische Statengeschichte, deutsche Reichsgeschichte, allgemeine Weltgeschichte, Politik 2c., daneben Publika über Geschichte der Kreuzzüge 2c. Auch seine litterarischen Arbeiten bewegten sich jetzt fast ausschließlich auf dem Gebiet der politischen Geschichte, der Politik und Statistik (so seine Geschichte von Württemberg 1783, von Hannover 1786, Entwurf der Geschichte der europäischen Staten 1793 2c.), obgleich ihm auch hiebei seine früheren kirchengeschichtlichen Studien und Interessen sichtbar zugute kamen. Bald war er einer der ersten Zierden der Universität, an der er als Docent den größten Erfolg hatte. Nach Überwindung einiger Schwierigkeiten war er der Kunst des Vortrages ganz Herr geworden. Alle seine Zuhörer, Schlosser wie Heeren, sind seines Lobes voll; er sprach ganz frei, im Tone der edlen lebendigen Erzälung, anziehend, fesselnd, doch one Deklamation. Seinem Stil hat man Affektation vorgeworfen, wogegen ihn sein Freund Planck verteidigt. Er liebte

es sich kurz auszudrücken, manches mehr anzudeuten als auszufüren, scheute sich auch nicht ein stärkeres Wort zu gebrauchen, wo es galt eine Sache bestimmt zu bezeichnen. Seine Sprache ist korrekt, nicht one Reiz; die litterarische Bildung des 18. Jarhunderts, besonders das Vorbild des Lessingschen Stils ist bei ihm unverkennbar. So groß aber auch seine Begabung für den akademischen Beruf und so groß der Beifall, den er als Docent und Schriftsteller fand, lange duldete es ihn nicht in dem bloßen Lehrer- und Gelehrtenberuf. Nachdem er 18 Jare in Göttingen gewirkt, nachdem er 1784 Mitglied der Societät der Wissenschaften, 1788 königl. großbritt. Hofrat geworden, sehnte er sich mehr und mehr nach einer praktisch-politischen Tätigkeit, zu der er sich vermöge seiner gründlichen Kenntnis der Vergangenheit wie der politischen Zustände und Aufgaben der Gegenwart in besonderem Maße befähigt und berufen glaubte. Nachdem er zuerst durch seinen Freund, den Theologen B. Koppe (1776—84 Prof. in Göttingen, 1788—91 Konsistorialrat in Hannover) Einfluss in den leitenden Kreisen Hannovers zu gewinnen versucht, nachdem er 1788 eine Reise nach Süddeutschland und der Schweiz, 1790 seine Anwesenheit bei der Frankfurter Kaiserwal Leopolds II. zur Anknüpfung einflussreicher Verbindungen benutzt hatte, und nachdem andererseits der Aufenthalt in Göttingen durch sein gespanntes Verhältnis zu Heyne ihm entleidet war, entschloss er sich 1797, einem Ruf des Herzogs Friedrich Eugen von Württemberg zu folgen und als Geheimrat nach Stuttgart zurückzugehen. Aber noch im selben Jar starb der Herzog und ihm folgte sein Son, der nachmalige Kurfürst und König Friedrich (1798—1816), der in seinem autokratischen Selbstgefül von dem „guten alten Recht“ Württembergs nichts mehr hören wollte und bald, im Anschluss an den Franzosenkaiser Napoleon I., 1805 mit Annahme der Königswürde die Aufhebung der Verfassung dekretirte. Ein Doktrinär wie Spittler, theoretisch liberal aber praktisch konservativ, ängstlich von Natur und allen gewaltsamen Maßregeln abgeneigt, aber auch one den Mut und die Kraft sich dem, was er nicht hindern konnte, ernstlich zu widersetzen, hatte in solchen Zeiten eine missliche Stellung und reichliche Gelegenheit, an sich selbst die Warheit des Satzes zu erfaren, den er selbst einmal ausgesprochen, dass die Versetzung vom Katheder ins Kabinet noch selten gut geraten sei. Er wurde 1806 in den Freiherrnstand erhoben, zum Statsminister, Präsidenten der Studien-Oberdirektion und Kurator der Universität Tübingen ernannt und suchte in dieser Stellung so viel als möglich Gutes zu fördern, oder doch Übles zu verhindern. Aber sein Einfluss war gering, weder bei seinem Fürsten noch beim Volk genoss er Vertrauen. Adel, Excellenz und Großkreuz entschädigten ihn nicht für das Kreuz, das ihm auferlegt war und für das verlorene Glück seines Göttinger Lebens und Wirkens unter treuen Freunden und begeisterten Schülern.

Von Spittlers **Schriften** kommt hier in erster Linie sein Grundriß der Kirchengeschichte in Betracht, der, wie schon erwänt, in den ersten Jaren seiner Göttinger Lehrtätigkeit entstanden und 1782 erstmals, dann noch in 4 weiteren, freilich fast unveränderten Auflagen (2. A. 1785, 3. A. 1791, 4. A. 1806, 5. A. 1812 besorgt von Planck; nach der 4. A. wider abgedruckt in den sämmtl. Werken Bd. II, 1827) erschienen ist. Spittlers Kirchengeschichte ist von den Zeitgenossen sehr günstig, von Neueren oft zu ungünstig beurteilt worden; Heeren und Woltmann bezeichnen sie als „die wahre Blüte seines Geistes“; Herder in den Briefen über das Studium der Theologie (IV, 48) empfiehlt das Studium derselben vor allen andern: „auch in den kleinsten Zügen ein reiches Gemälde voll Gelehrsamkeit und feinen Urteils“; Schelling nennt ihn noch 1846 (Vorwort zu Steffens S. XXI) „einen Mann, den bis jetzt an politischem Scharfsinn kein deutscher Geschichtsforscher übertroffen, von gleicher Übersicht der weltlichen wie der Kirchengeschichte“. Minder günstig lauten die Urteile Neuerer und zwar nicht bloß der Gegner der Aufklärung, sondern auch z. B. dasjenige Baurs (Epochen der kirchl. Gesch. 162 ff.). Allgemein anerkannt ist, dass innigste Bekanntschaft mit den Quellen, litterarisch-kritischer Scharfsinn, Fülle der Gedanken, Schnelligkeit des Überblickes, Leichtigkeit und Gewandtheit im Auffassen der Hauptpunkte, lebendige Phantasie, feinste Menschenkenntnis, Selbständigkeit des Urteils, eine

anziehende, mitunter geistreiche und pikante Form der Darstellung charakteristische Vorzüge Spittlers, des Historikers und Kirchenhistorikers sind (vgl. K. Wächter, Vorrede zu Spittlers sämtlichen Werken, S. VII). Der Hauptgesichtspunkt aber den er selbst für den maßgebenden für die Betrachtung der Kirchengeschichte hervorhebt, ist der pragmatische oder teleologische: „aus den Revolutionen der 18 verflossenen Jarhunderte sich die historische Auflösung des gegenwärtigen Zustandes der christlichen Kirche zu suchen“, zu zeigen, wie Eins aus dem Andern hervorgegangen sei und so Ernst zu machen mit der Definition der Geschichte, daſs sie sei „die Wissenschaft von der Entstehungsart der Gegenwart“. Näher aber ist es wesentlich der subjektive Pragmatismus der Aufklärungszeit, dem Sp. huldigt, indem er die Ereignisse zurückfürt auf die handelnden Persönlichkeiten, deren Eigenschaften und Leidenschaften, Verhältnisse und Gegensätze; denn „wem es darum zu tun ist, aus der Geschichte nicht bloß gelehrt, sondern auch weise zu werden, für den ist es das herrlichste Schauspiel, auf die Entwicklungen des menschlichen Geistes zu merken, wie sich dieser im Verhältnis auf seine wichtigste Angelegenheit durch die mächtigsten Strebungen und unglaublichsten Verwirrungen gebildet hat; denn „wo haben sich die verschiedenen Schattirungen und Mischungen des Irrtums und des Lasters, die wechselsweisen Einflüsse des Verstandes und Herzens deutlicher gezeigt als in der Geschichte der christlichen Kirche?“ So wird freilich, wie er selbst gesteht, die Kirchengeschichte schließlich zu einem langen Klagelied über Schwäche und Verderbtheit des menschlichen Geistes; aber doch wäre es undankbar, die großen Fortschritte zu verkennen, welche die Menschheit wirklich getan hat. Dieser Fortschritt der Menschheit ergibt sich für Sp. vor Allem aus einer Vergleichung der kleinen Anfänge des Christentums mit den tröstlichen Aussichten in die Zukunft: „Die Welt hat nie eine solche Revolution erfaren, die in ihren ersten Veranlassungen so unscheinbar, in ihren letzten ausgebreitetsten Folgen so höchst merkwürdig war, als diejenige, welche ein vor 1800 Jaren geborener Jude, Namens Jesus, in wenigen Jaren seines Lebens machte“. Zwar „worin die Lehre bestanden, welche seine Schüler der Welt verkündigen sollten, darüber streitet man sich nun bald 18 Jarhunderte“, und der Historiker darf nicht seine Überzeugungen als Geschichte ausgeben &c. Und auch heutzutage sind die Theologen bei der Verteidigung der christlichen Religion gegen den Naturalismus nicht einmal darüber einig, was eigentlich verteidigt werden soll, was in der ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Denkfähigkeit seinen Grund hat“. Dennoch aber schließt Spittler seine historische Betrachtung mit der heiteren Aussicht, daſs in der protestantischen Kirche innerhalb der nächsten zwanzig bis dreißig Jare die Aufklärungstheologen, welche sich gegenwärtig durch Spaldings, Herders, Döderleins Schriften bilden, überall in den Konsistorien sitzen und durch ihre weisen Veranstaltungen das, was bisher nur Wunsch schüchterner Weisen war, zur allgemeinen Ausübung bringen, und daſs auch die katholische Kirche infolge des Sturzes der Jesuiten und der Totalrevolution des ganzen Europas endlich einmal aufhören werde, päpstliche Kirche zu sein, daſs bald ein brüderliches Zusammenwonen katholischer Laien und Protestanten möglich sein, ja daſs auch über katholische Völker die Aufklärung schnell wie ein Licht sich verbreiten werde (KG. § 62. 68). Ebenso charakteristisch wie dieser Anfang und Schluſs der Spittlerschen Kirchengeschichte ist auch ihre Einteilung, die chronologische sowol als die sachliche; in ersterer Beziehung unterscheidet er, „nachdem die althergebrachte Methode, Kirchengeschichte nach den Jarhunderten zu erzälen, endlich einmal gestürzt“, 6 Perioden, von denen er die erste (Zeiten der Unterdrückung und daher manchmal frommer Mythologie) bis 325, die zweite (Zeit der theologischen Streitigkeiten) bis auf „Muhammed, den Schwärmer von Mekka“, die dritte bis auf Gregor VII., die vierte bis Luther, die fünfte bis zur Stiftung der Universität Halle 1694, die sechste von da an (oder vielmehr von Christian Thomasius, „dem Mann, der unsere Kirche aus tiefem Schlafe wecken musste“) bis auf unsere Zeiten gehen läſst. Innerhalb jeder Periode aber unterscheidet er drei aus der Natur der Sache fließende Hauptabschnitte: Geschichte der Ausbreitung, Geschichte der Kirche noch bloß als Gesellschaft betrachtet, Geschichte

dieser Gesellschaft als religiöser Gesellschaft, unter welcher gewisse Lehrmeinungen gangbar sind (vgl. hiezu Stäudlin S. 175; Baur S. 162 ff.).

Außer diesem kirchengeschichtlichen Hauptwerk Spittlers, das ja als „eine geistreiche, weltliche und welthistorische Reflexion über die Kirchengeschichte" in gewissem Sinne heute noch unübertroffen dasteht, kommen von weiteren kirchenhistorischen Arbeiten desselben noch in Betracht: seine 1778 anonym erschienene, im ersten Band der sämtlichen Werke 1827 mit Zusätzen des Verfassers und dem Fragment einer Fortsetzung wider abgedruckte „Geschichte des kanonischen Rechtes bis auf die Zeiten des falschen Isidorus" (das Fragment der Fortsetzung reicht bis auf Petrus Lomb.) — eine durch den jetzigen Stand der Forschung freilich antiquirte, aber für die damalige Zeit geradezu banbrechende Arbeit; sowie eine Darstellung der gesamten Geschichte des Kirchenrechts in seinen „Vorlesungen über die Geschichte des Kirchenrechts" (abgedruckt in Bd. X der S. W. S. 163—337); ferner einige kleinere theologische und kirchenhistorische Abhandlungen, teils einzeln, teils in Zeitschriften erschienen, jetzt gesammelt in Bd. VIII—X der sämtl. Werke, z. B. Ueber Urlspergers Lehre von der Dreieinigkeit 1776, über den 60. laod. Kanon 1777, über die sardicensischen Schlüsse, über den Verf. der angilramnischen Kapitel, über Reichsstandschaft der Bischöfe und Äbte 1777, zur Geschichte Gratians 1778, de usu versionis Alex. 1779, Gesch. des Kelches im Abendmal 1780, hist. critica chronici Eusebiani 1784, Vorrede zu Walchs Gesch. der Ketzereien Bd. XI 1785, Fundamentalartikel der deutschen kathol. Kirche 1787, über die Acceptation der Basler Schlüsse 1789, Generalversammlung der toskanesischen Bischöfe 1787, Gesch. der spanischen Inquisition 1788, Gesch. und Verfassung des Jesuitenordens 1793, von der ehemaligen Zinsbarkeit der nordischen Reiche an den römischen Stul 1797, und eine ganze Reihe von Rezensionen theologischen oder kirchengeschichtlichen Inhaltes (gesammelt in Bd. X). Unvollkommener nach Gehalt und Form und Spittlers nicht völlig würdig erscheint die Behandlung kirchengeschichtlicher Materien in einer Reihe von Vorlesungen, die man nach seinem Tode aus Nachschriften von Zuhörern herausgegeben hat, z. B. über Geschichte des Papsttums, zuerst herausgegeben von Gurlitt und Müller in Hamburger Schulprogrammen 1822—28, dann teilweise „vervollständigt" von Paulus, Heidelberg 1826, zuletzt in Bd. IX der S. W., ferner: über die Geschichte der Hierarchie von Gregor VII. bis zur Reformation, über Geschichte der Mönchsorden Bd. X. Diese Vorlesungen stammen aus Spittlers früherer Zeit; die Darstellung verliert sich oft ins Derbe und Niedrigkomische, ist, wie Strauß sagt, mehr mit Nikolais als Lessings Leuchte erhellt, und „wer sich aus diesen Vorlesungen ein Bild von Spittlers Geistesart machen wollte, würde bedeutend irre gehen". Dagegen versteht sich von selbst, dass auch aus Spittlers Werken zur politischen Geschichte, z. B. aus seiner württembergischen, seiner hannoverschen Geschichte, seinen kleinen historischen Aufsätzen (z. B. über Chr. Besolds Religionsveränderung) für den Kirchenhistoriker Vieles zu lernen ist.

Eine vollständige Lebensgeschichte Spittlers besitzen wir nicht, da die von dem Herausgeber seiner sämtlichen Werke (Stuttgart u. Tübingen 1827—37, 15 Bände), seinem Schwiegerson Karl von Wächter-Spittler versprochene Biographie nebst Auswal aus seinen Briefen nicht erschienen ist. Mehr oder minder wertvolle Beiträge zu seiner Biographie und Charakteristik aber haben geliefert zwei vertraute Freunde Spittlers: Planck (in der 5. Aufl. der Spittlerschen KG. und Separatabdruck 1812) und Hugo (Civilist. Magazin III, 482), zwei seiner Schüler: Heeren (Werke VI, 515) und Woltmann (Zeitgenossen I, Werke XII, 311 ff.), sowie neuerdings sein Landsmann David Friedrich Strauß (in Hayms preuß. Jahrbb. 1860 und kl. Schriften 1862, S. 68 ff.). Außerdem vgl. Pütter-Saalfeld, Gött. Gel.-Geschichte Bd. II und III; Stäudlin, Gesch. u. Litt. der KG. 175; Baur, Epochen 162; Frank, Gesch. der protest. Th. III, 84; Waitz, Göttinger Professoren 1872, S. 245.

(Henke †) **Wagenmann.**

Spolienrecht *). Keine Rechtsmaterie war im römischen Rechte mit so starrer Konsequenz ausgebildet worden, als die Lehre vom Eigentum; fast one jede Beschränkung sollte die leblose Natur dem menschlichen Willen untertan sein, ja dieser Wille sollte über die Dauer des Individuums hinaus Kraft haben, das Schicksal der Güter zu bestimmen, sollte es regelmäßig tun, denn die Intestaterbfolge ist nach römischer Anschauungsweise eine anomale Erscheinung.

Die Kirche lebte nun zwar auch nach römischen Recht und hielt bis in die Zeiten des späteren Mittelalters daran fest als an einem Palladium, das sie den Einwirkungen roher und barbarischer Völker entzog; hat sie aber auch die Lehre vom Eigentum übernommen und auf die kirchlichen Güter angewendet?

Es ist in späteren Zeiten ketzerischen Sekten und extremen Richtungen gegenüber von der Kirche standhaft behauptet worden, daſs es ihr erlaubt sei, weltliche Güter zu besitzen, daſs sie auch hierin nur dem Beispiele ihres erhabenen Stifters folge, allein es läſst sich kaum bestreiten, daſs für die älteren Zeiten jene von den Waldensern so scharf betonte Armut anerkannte Theorie der Kirche gewesen ist.

Wenigstens sollte der Zweck hier das Mittel heiligen und die von der Kirche besessenen Güter, um mit den Vätern zu sprechen, nichts sein, als „die Gelübde der Gläubigen, der Preis der Sünden, das Vermögen der Armen". „Quod habet ecclesia" — sagt Julianus Pomerius — „cum omnibus nihil habentibus habet commune" (de vita contempl. lib. 2, c. 9), und die Kleriker, zufrieden, nach dem heiligen Hieronymus (ep. ad Nept.) mit Narung und Kleidung, sollten die Güter der Kirche ihren Zwecken gemäß verwalten.

Wenn aber diese Anschauung selbst auf das Vermögen der Laien angewendet wurde und in späteren Zeiten zu dem Miſsbrauche fürte, daſs den one Testament Verstorbenen, d. h. denen, welche der Kirche nichts vermacht hatten, als solchen, die in ihren Sünden dahingefaren, das Begräbnis verweigert wurde (vgl. Friedberg, De finium int. eccl. et civ. reg. ind. quid. med. aevi doct. et leg. stat., Lipsiae 1861, p. 187), um wie viel mehr muſste dieser Standpunkt bei den Klerikern festgehalten werden?

Und in der Tat betrachtete sich die Kirche von jeher als Erbin der Kleriker, trat gleichsam als Mutter die Erbschaft ihrer eigensten Kinder, der Priester, an.

Freilich nach den älteren Kirchengesetzen ist die Befugnis der Kleriker, über ihr Vermögen letztwillig zu verfügen, nicht eingeschränkt; aber schon frühe wird den Bischöfen die Pflicht auferlegt, zu testiren, und für strafbar erachtet, falls sie nicht zugunsten der Kirche oder von Blutsverwandten verfügten, und Theodosius II. spricht der Kirche schon alles Vermögen zu, über welches Kleriker nicht testirt hätten, also für welches keine Intestaterben vorhanden wären (l. 1. C. Theod. [5, 3] Nov. Just. 131, c. 13 a. E.). Die Testirfreiheit wurde dann durch Justinian allerdings nur für die Bischöfe beschränkt (l. 42, § 2. C. [1, 3]); aber nachdem die Pfründenverfassung sich ausgebildet hatte, fand eine Ausdehnung dieser Rechtsnormen auf alle Beneficiaten statt, deren peculium beneficiale demgemäß auf alle Fälle an die Kirche fallen sollte, das peculium patrimoniale dagegen nur, falls sie nicht testirt hätten — hatten sie das getan, so muſsten sie der Kirche bestimmte Quoten hinterlassen —, oder keine Intestaterben besäßen.

Aber freilich traten dem von der Kirche gewünschten Resultate, Erbin des klerikalen Vermögens zu werden, starke Hindernisse entgegen.

Zunächst waren es die Kleriker selbst, welche die kirchlichen Bestimmungen

*) Dem ganzen Plane der Encyklopädie gemäß, die keine juristische, sondern eine theologische ist, fällt die Behandlung der Spolienklage fort. Dieselbe ist wesentlich ein römischrechtliches Rechtsmittel gegen Störung des Besitzes (interdictum unde vi) mit mehreren freilich bedeutenden, aber auch selbst irrationellen Modifikationen, die sie, wie ja viele andere Lehren des römischen Rechts, durch das kanonische und die Praxis der geistlichen Gerichte erhalten hat.

mißachteten und one jede Rücksicht die Hinterlassenschaft verstorbener Standesgenossen an sich rissen.

Freilich sollte, den kanonischen Satzungen gemäß, beim Tode eines Bischofs der der Nachbardiözese die Verwaltung sede vacante übernehmen, aber selbst wenn dieser sich nicht, was doch häufig genug geschah, zum Mitschuldigen machte, so reichte doch seine Autorität keineswegs aus, einen ungehorsamen Klerus, der auf alte Missbräuche als auf wolerworbene Rechte pochte, im Zaume zu halten.

So sagt schon das Konzil von Chalcedon (a. 451): „Non liceat clericis post mortem episcopi rapere res pertinentes ad eum“ (c. 42, C. XII, qu. 2), so klagt die Synode von Jlerda (a. 424, c. 16), dass die Kleriker „occumbente sacerdote expectoratoque affectu, totaque disciplinae severitate posthabita, immaniter quae in domo pontificali reperiuntur invadunt et abradunt“, und das Concilium Parisiense (a. 615), um als Beleg für die allgemeine Verbreitung des Missbrauchs auch ein französisches Konzil anzufüren, spricht mit dürren Worten aus: „Comperimus . . . . . cupiditatis instinctu, deficiente abbate vel presbytero, vel his, qui per titulos deserviunt, praesidium quodcunque in mortis tempore dereliquerunt, ab episcopo vel archidiacono diripi, et quasi sub augmento ecclesiae, vel episcopi, in usum ecclesiae revocari, et ecclesiam Dei per pravas cupiditates exspoliatam relinqui.“

Aber selbst die große Zal der diese großartigen Missbräuche verurteilenden Konzilienschlüsse gibt einen Beweis ab, wie wenig die gerechten Forderungen der Kirche Erfüllung fanden; wenn auch die erwänte Synode von Jlerda mit Exkommunikation drohte, wenn auch die von Tarragona (a. 516, c. 12) das Spolienrecht als Diebstal bezeichnete, oder die Pariser vom Jare 615 den „necatores pauperum“, wie sie die Spolianten nannte, die Kommunion entzog, so halfen doch diese Strafen eben so wenig, wie die dringenden Ermanungen gefruchtet hatten.

Scheute doch der Klerus zur Ausfürung seiner verbrecherischen Handlungen nicht, sich mit Laien in Verbindung zu setzen und die Scham und Schande so sehr außer Augen zu lassen, dass er nicht einmal den Tod der zu Beraubenden abwartete; „domos ecclesiae“ — heißt es von der Geistlichkeit der Stadt Marseille — „apprehendunt, ministeria describunt, registoria reservant, promptuaria exspoliant omnesque res ecclesiae tamquam si jam mortuus esset episcopus, pervadunt“. (Thomassinus, Vet. et nov. eccl. disc. pars III, lib. II, c. 52, n. 6.) Selbst in Rom, selbst an dem Nachlasse des Papstes wurde, wie das Concilium Romanum vom Jare 901 sagt, die sclestissima consuetudo des Spolienrechtes von Laien und Klerikern gemeinsam ausgeübt.

Auch die Maßregeln, die Karl der Große zum Schutze der vakanten Benefizien traf, die Abordnung von oeconomi zur Verwaltung des Kirchenvermögens brachten den alten Übeln keine Abhilfe, ja sind vielleicht als Quelle von neuen anzusehen.

Erst das Capitulare Karls des Kahlen vom Jare 844: volumus etiam et expresse praecipimus, quod si aliquis episcopus vel abbas aut abbatissa . . . . . obierit, nullus res ecclesiasticas aut facultates deripiat“ scheint von nachhaltigerem Erfolge gewesen zu sein.

Aber auch die Laien verfuren mit den klerikalen Verlassenschaften nicht anders. Zwar, so lange die Kleriker nach römischem Recht lebten, wurde ihre Testirbefugnis statlicherseits anerkannt, als sie aber dem Landesrecht unterworfen wurden, konnten sie ebensowenig, oder nur unter denselben Beschränkungen, testiren, wie die Laien, und wurde, falls sie nicht letztwillig verfügt hatten, ihr Nachlass weder den Verwandten verabfolgt, noch bei deren Ermangelung der Kirche. Vielmehr entnahmen die Grundherren der Vormundschaft, welche sie über die an ihren Kirchen angestellten Geistlichen beanspruchten, für sich die Befugnis, den Mobiliarnachlass desselben zu okkupiren, ebenso später die Patrone und, seit

Friedrich I. *) die deutschen Könige bezüglich der Episkopate. Auf welchen Rechtsgrund hin diese letzteren dies sogen. Spolienrecht beanspruchten, ist nicht deutlich nachweisbar. Nur wird man die Vermutung von Ficker, Eigenth. des Reichs am Reichskirchengut, Wien 1823, § 39, daſs hier eine Konsequenz des Reichseigentums am Reichskirchengut vorliege, um so weniger anerkennen können, da die Behauptung eines solchen Reichseigentums keine erwiesene ist.

Allerdings hat Friedrich I. selbst Alle mit hohen Strafen bedroht, welche die Testirfreiheit der Geistlichen verkümmern würden (a. 1165 s. bei Pertz, Monum. Germ. IV, 38; vergl. a. 1173, ebendas. IV, 142), aber weder er noch seine Nachfolger, die beständig aufs neue dem Spolienrecht entsagten (vergl. Friedberg a. a. O. S. 224, Note 5), kehrten sich an die eigenen Gesetze und Versprechungen, und es macht einen eigentümlichen Eindruck, Ludwig den Baiern aus „besunder gnad" für einzelne Dekanien einem Rechte entsagen zu sehen, dem er als Kaiser und Landesfürst schon vielfach und längst entsagt hatte. — Aber selbst als die Taten der Kaiser ihren Worten endlich entsprachen, war damit die Zal der Spolianten zwar um einen, und gewiſs den mächtigsten, gemindert, die deutschen Fürsten aber alle und one Ausnahme übten das Spolienrecht und entsagten ihm beständig, ganz wie die Kaiser früher getan hatten.

So die Herzöge von Baiern, die das Spolienrecht widerholt aufhoben (vgl. Friedberg a. a. O. S. 225) und von deren Praxis der lakonische Schluſs der Landtagsverhandlung von 1458 (bei Krenner, Baierische Landtagshandlungen, II, 175): „Wird auch nicht gehalten", Kenntnis gibt. So die Herzöge von Sachsen, die noch 1455, wie die Grafen von Thüringen und Nassau, an die Aufgebung des Spolienrechtes die Bedingung von Seelenmessen knüpften; und „welich Priester" heißt es in der Urkunde der Grafen Johann und Heinrich von Nassau-Beilstein vom Jare 1465 (bei Arnoldi, Miscell. a. d. Diplomatik und Geschichte; vergl. überhaupt Friedberg a. a. O. S. 225 f.) — „zeu solichem Jairegeczyde nit queme . . . der solde soliche Fryheit und pryvilegie nit haben." —

Auch die brandenburgischen Markgrafen entsagten im Jare 1244 (bei Riedel, Cod. dipl. Brandenb., I, 8, 156), und nachdem eine Bulle von Innocenz IV. im folgenden Jare sich über die Nichtbefolgung der Versprechungen beschwert hatte (s. bei Gercken, Stiftshist. von Brandenb. 461), von neuem 1310 (s. bei Gercken, Dipl. vet. March., I, 594. 598).

Dasselbe läſst sich von den Königen von Böhmen, den Herzögen von Österreich (Singer, Hist. Stud. über die Erbfolge nach kath. Weltgeistl. in Österreich und Ungarn, Erlangen 1883), den Grafen von Meißen, Württemberg, Hessen, Hohenlohe, Henneberg, den Burggrafen von Nürnberg u. a. nachweisen (vgl. Friedberg a. a. O. 225 f.).

Auch die zalreichen Schlüsse der Provinzialsynoden von der zu Tribur bis zur Bamberger, vom Jare 895 an bis zum Jare 1491 hinab (vergl. dieselben bei Friedberg a. a. O. S. 223) geben von der bestehenden Übung Zeugnis.

Nicht anders aber lagen die Verhältnisse in England und Frankreich. Die Herrscher dieses letzteren Landes übten das Spolienrecht mit einer Schonungslosigkeit aus, die Innocenz III. in schneidender Weise kennzeichnet: . . . „more praedonum debachantes" — sagt er — . . . . „crudeliter . . . . abducentes animalia universa, frumentum, vinum, ligna etiam et lapides expolitos, quos idem episcopus (d. i. Hugo Antissiodorensis ep.) ad construendam capellam et alia aedificia praeparat nequiter asportarunt, episcopalibus domibus suppellectili qualibet spoliatis, ita ut in eis praeter tectum et parietes non fuerit aliquid derelictum" (bei Bouquet, Script. Gall. XIX, 488). Freilich entsagten auch sie häufig

*) So behauptet Otto IV. (Urk. v. 1198 bei Lacomblet, Urkb. f. Gesch. d. Niederrheins, 1, 392, und das ist von Waitz in Forschungen zur deutschen Gesch. XIII, 494 ff. auch gegenüber von Scheffler-Boichorst, König Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie (Berlin 1861), 189 dargetan worden.

genug ihren Rechten oder versprachen, die Regalien nur auf bestimmte Zeit beziehen zu wollen, aber dennoch ertönten die Klagen der Kirche immer lauter, dass sie selbst die Besetzung der Bischofstüle ungebürlich verzögerten, nur um desto länger deren Einkünfte beziehen zu können.

Allmählich aber ging auch in der Kirche selbst der Missbrauch von neuem an. Die Äbte erhoben Ansprüche auf das Vermögen der Prioren und Regularen, die Bischöfe auf den Nachlass ihrer Stiftsherren, Pfarrer und anderen Benefiziaten, ja auf das Vermögen der erledigten Kirchen, die Prioren und Kapitel auf den Nachlass der Bischöfe, und das alles trotz der beständigen Verbote der Konzilien und Päpste (vgl. Thomassinus a. a. O. c. 56 nr. 1 sqq. u. s. w.).

So heißt es in den Beschlüssen der Synode von Salmur (a. 1253): „Statuimus, ne Abbates, cum contingit Priores suos cedere vel decedere, prioratus bonis suis audeant denudare, sed saltem tantum de praedictis bonis futuris Prioribus dimittant, ut ipsi fratres et familia, usque ad futuram collectam, de eisdem competenter sustentari valeant et domus prioratuum refici et in statu debito conservari“, und die Ansprüche der Bischöfe stellten sich one Scheu so offen dar, dass die Synode von Poitiers z. B. (a. 1280) anordnete, die Besitzer der zum Nachlass eines Klerikers gehörigen Sachen hätten dieselben binnen Monatsfrist dem Bischof, als deren rechtmäßigen Eigentümer, abzuliefern (s. Thomassinus a. a. O. c. 56, nr. 2).

Auch die hier einschlagende Konstitution Bonifacius VIII. (cap. 9 de offic. ordin. in VI° [1, 16]) vermochte trotz der den Bischöfen angedrohten Excommunicatio minor um so weniger Abhilfe zu schaffen, als ihr durch die Klausel „nisi de speciali privilegio vel consuetudine jam praescripta legitime, seu alia causa rationabili, hoc eisdem competere dignoscatur“ die Spitze abgebrochen wurde. Ebenso wie der Beschluss des Costnitzer Konzils (sess. 39 tit. de spoliis — Thomassinus a. a. O. c. 56, nr. 4) verhinderte sie zwar das Aufkommen neuer Missbräuche, one jedoch im Stande zu sein, die alten aufzuheben.

Selbst die statlich gewärleistete Testirfähigkeit der Kleriker wurde jetzt von Seiten der Bischöfe aufs neue beschränkt, wie es denn z. B. der hartnäckigen Kühnheit des Trier'schen Klerus nur mit Mühe gelang, die Testirbefugnis zu erreichen (vgl. Neller, De cleric. secul. testamentifact. act. in Schmidt, Thes. iur. eccl. VI, 416). Aber selbst dann, als fast überall den Klerikern die testamentifactio und sogar über die in dem geistlichen Amte erworbenen Güter zugesprochen war, blieb doch von dem Spolienrecht der Ferto zurück, den die Kleriker dem Bischof hinterlassen mussten und der in einzelnen deutschen Ländern bis in unser Jarhundert hinein in Geltung blieb (vgl. Friedberg, Kirchenrecht S. 421); auch sollten die Testamente von dem Bischof, dessen Offizial oder auch den Landdekanen bestätigt werden, wofür noch zuweilen aus dem Nachlass eine Abgabe gezalt werden musste (s. Richter, K.-Recht § 315).

Was aber das Ärgste war und in keiner Weise entschuldigt werden kann, die Päpste selbst, die so sehr gegen die Beraubung der Kirchen geeifert hatten, nahmen schließlich für sich dasselbe Recht in Anspruch, das sie den Bischöfen missgönnt hatten, und zeichneten sich weder in der Art der Erhebung noch auch in der Verwendung der Spolien in irgend einer Weise vor jenen aus.

Thomassinus knüpft hier an eine Erzälung des Matthäus Parisius an, der zum Jare 1246 berichtet, dass drei Archidiakone in England gestorben seien und zwei davon one Testament. Als deren Vermögen an Laien gefallen, habe der Papst es one weiteres beansprucht und als Rechtfertigung seines Verlangens das freilich durch nichts motivirte Axiom aufgestellt: „ut si clericus ex tunc decederet intestatus, ejusdem bona in usus domini papae converterentur“. Aber wenn damals die Forderungen des Papstes an dem Widerstande des englischen Herrschers scheiterten, so schwand in Frankreich die alte Gegenwehr, die die Könige daselbst seit Ludwig dem Heiligen den päpstlichen Erpressungen entgegengesetzt hatten, zur Zeit des Avignonschen Schismas gänzlich, nachdem Clemens VII. dem Herzog von Anjou, dem Regenten, den Löwenanteil an der Beute des Spo-

liums zugestanden hatte. Wie hätte auch Clemens VII. seinen 36 Kardinälen und den ganzen Troß seines Hofes den nötigen Unterhalt schaffen können, wenn nicht, wie der Mönch von St. Denis berichtet, beim Tode eines jeden Bischofs die Collectores und Subcollectores der apostolischen Kammer alles in Eile fortgenommen hätten, one Rücksicht freilich auf die Testaments- oder Intestaterben des Verstorbenen, auf die Not des Klerus, der zum notdürftigsten Unterhalt die hl. Gefäße verpfänden oder veräußern mußte.

Vergeblich eiferte die Pariser Universität gegen derartige unerhörte Missbräuche; der Regent ließ die Fürer der Missvergnügten ins Gefängnis werfen und der Schrecken machte die Übrigen gegen das Unvermeidliche gefügig. Dennoch aber erschollen die Protestationen nicht fruchtlos, und als erst die Folgen der päpstlichen Missbräuche klar zu Tage traten, als die Kirchen verfielen, die Bischöfe als die schlechtesten Schuldner angesehen wurden, da ihr Nachlass den Gläubigern keine Sicherheit bot, als die gallikanische Kirche selbst die politischen Erwägungen durch ihre Autorität stützte, da verordnete Karl VI. im Jare 1385 mit scharfen Worten die Aufhebung des Spolienrechts für Klöster und Bistümer (s. Preuves des libertés de l'église gallicane, Paris 1731. II, 9). Zwar entsagte dann auch der Papst Alexander V. auf dem Pisanischen Konzil (sess. XXII) dem Spolienrecht, allein der Verzicht des einen Papstes war ebensowenig für die Gegenpäpste von irgend einer Bedeutung, als er auch bei den Nachfolgern Anerkennung gefunden zu haben scheint. Wenigstens sah sich schon das Costnitzer Konzil nach wenigen Jaren in die Lage versetzt, diesem Missbrauch und freilich widerum vergeblich entgegenzutreten (sess. XXXIX. tit. de spoliis); denn Martin V. verzichtete zwar, den Beschlüssen des Konzils gemäß, auf die Annaten, überging jedoch die Spolien mit diplomatischem Stillschweigen (vgl. Thomassinus a. a. O. cap. 57, nr. 10). Die Folge davon war, dass sogar in Frankreich die Päpste das Spolienrecht widerum einzufüren trachteten und nur an dem starren Widerstande der französischen Könige scheiterten; Ludwig XI. widerholte im Jare 1463 die Bestimmungen Karls VI. und gab durch scharfe Strafandrohungen seinem Edikte den nötigen Nachdruck. „Die Einsammlung des Spoliums“ — sagt er — „leur soit prohibé et défendu . . . . sur peine de confiscation de corps et de biens, et de bannissement de nostre Royaume. Et avec ce, voulons qu'ils soient prins, arrestez et detenus prisonniers, et condamnez en amende envers nous (Preuves des Lib. de l'égl. gall. II, 39). Ja sogar Pithou formulirte den 14. Artikel seiner Libertez de l'eglise gallicane: „Le Pape ne peut leuer aucune chose sur le reuenu du temporel des benefices de ce Royaume, sous pretexte d'emprunt, impost, vacant, dépouille, succession“ etc.

Aber selbst dieser Widerstand der weltlichen Fürsten, der, von der Kirche so lebhaft unterstützt, den Päpsten das Gehässige ihres Treibens hätte klar machen können, selbst die fortwärende Aufmerksamkeit, die die Vorkämpfer der protestantischen Kirche auf jeden Schritt des Nachfolgers Petri richteten, um der Welt darzutun, wie wenig das Ideal der kirchlichen Hierarchie der Wirklichkeit entspreche, alles das hielt die Päpste nicht zurück, der „insatiabilis Charybdis“ der apostolischen Kammer, wie sie schon in früherer Zeit von dem unbekannten Verfasser der ruina ecclesiae genannt worden war, die einträglichen Spolien zu entziehen.

Noch Pius IV. verbot im Jare 1560 durch die Konstitution „Grave nobis“ (Bullar. Magn. II, 9) allen Geistlichen, one Erlaubnis des apostolischen Stules zu testiren, und nahm nicht Anstand, zukünftige Schenkungen geradezu für ungiltig zu erklären, und auch Pius V. (1567) und Gregor XIII. (1577) ließen die alten Ansprüche nicht fallen (c. 2. 3. 4 de spoliis cleric. in VII° [3, 3]).

Das waren aber auch die letzten größeren Erscheinungen eines Missbrauchs, der von Laien und Klerikern Jarhunderte hindurch in gleicher roher Weise geübt worden war, und der in Italien, wo die Bestrebungen des Papstes am wenigsten Widerstand fanden, auch auf die neuere Zeit übergegangen ist. (Vgl. Ferraris,

Prompta bibliotheca iur. canon. s. v. „spolium“. — Zamboni, Coll. Declar. sacr. congreg. V, p. 367 sqq.; VIII, p. 81 sqq.)

Quellen: Thomassinus, Vetus et nova ecclesiastica disciplina, Pars. III, lib. II, c. 51—57. Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Heft 23. 24. 25. Sugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter, I, S. 267 ff. (Berlin 1839). Aem. Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio quid medii aevi doctores et leges statuerint, pag. 220 sqq. (Lipsiae 1861). Scheffer-Boichorst, Waitz, Ficker, Singer aa. aa. OO.

Dr. **Emil Friedberg.**

Spondanus (de Sponde) Heinrich, war Bischof von Pamiers und ist als Apostat der protestantischen Kirche wie auch durch seine historisch-kirchlichen Schriften bekannt. Er ist am 6. Januar 1568 zu Mauléon in Gascogne geboren; sein Vater stand als Rat im Dienste der Königin Johanna von Navarra. Die wissenschaftliche Bildung fand er zu Orthez, wo ein den Reformirten zugehöriges Kollegium war. Er studirte die Rechte, wurde Advokat bei dem Parlamente in Tours und zeichnete sich durch seine Kenntnisse wie durch seine Redefertigkeit so aus, dass ihn Heinrich IV. in Dienst nahm. Im Jare 1595 folgte er dem Beispiele seines bereits im Jare 1593 zur römischen Kirche übergetretenen Bruders Johann, verließ die reformirte Kirche und wurde durch die Vermittelung des Kardinals du Perron Kanonikus. Im Jare 1600 begleitete er den Kardinal de Sourdis nach Rom; hier lebte er mit Baronius in enger Verbindung und erhielt am 7. März 1606 die Priesterweihe. Paul V. übertrug ihm die Revision der Breven für die Pönitenzen. In Rom verweilte er bis zum Jare 1626, da ernannte ihn Ludwig XIII. zum Bischof von Pamiers. In seinem Bistume zeigte er den größten Eifer für die Austilgung ketzerischer Lehren, insbesondere ließ er es an Verfolgungen der Protestanten nicht fehlen. Kränkelnd legte er im Jare 1639 seine bischöfliche Würde nieder und ging nach Paris, um seine Kräfte nur noch der Herausgabe seiner schriftstellerischen Arbeiten zu widmen, doch seine Kränklichkeit nötigte ihn, die Leitung jenes Geschäftes seinem Freunde, dem Kanonikus Peter Frizon, zu übergeben und nach Toulouse zu gehen, um hier in einem milderen Klima sein Leben zu fristen, das er aber am 18. Mai 1643 beschloß. Spondanus schrieb: De coemiteriis sacris., Bord. 1596, Paris 1648. Annales ecclesiastici Card. Baronii in epitomen redacti, Paris 1612. Annales sacri a mundi creatione ad ejusdem redemptionem, Paris 1637. Annalium Baronii continuatio ab anno 1127 ad annum 1622, Paris 1639 (mit einer Lebensbeschreibung des Spondanus von Peter Frizon). — Vgl. Biographie universelle, Tom. XLIII, Par. 1825.

Neudecker †.

Sprüche Salomos. Das Buch der Sprüche (Proverbia), bestehend, wie schon Hieronymus Quaestiones hebr. ad 1 Reg. 4, 32 zält, aus 915 (masorethischen) Versen, gehört zu den drei vorzugsweise als poetisch geltenden und demzufolge eigentümlich accentuirten Büchern, welche Berachoth 57ᵇ die drei großen Hagiographen (שלשה כתובים גדולים) heißen im Unterschiede von Schir, Koheleth und Kinoth als den „drei kleinen“. Momentane Bedenken gegen die Kanonizität des Buches wurden, wie Schabbath 30ᵇ erzält, sofort niedergeschlagen. Schwankend aber blieb seine Stellung. Die vielbesprochene Barajtha Baba bathra 14ᵇ 15ᵃ über die Aufeinanderfolge der biblischen Bücher beginnt die Abteilung der Hagiographen mit dem Buche Ruth, der Ahnfrau Davids, als Programm des davidischen Psalters und läſst auf Ruth jene drei: erst die Psalmen, dann das Buch Hiob, zu dritt das Spruchbuch folgen. Aber die Angaben dieser Barajtha über die Aufeinanderfolge der biblischen Bücher sind one historisch-kritischen Wert; auch hat die Autorität, die ihr rechtlich zukommt, sich nicht zu behaupten vermocht. Denn die Massora eröffnet die Hagiographen mit der Chronik, auf welche Psalmen, Hiob und Mischle (תא״ם) folgen; in den Handschriften aber steht Ruth meistens unter den fünf Megilloth, die Chronik ist das letzte der Hagiographen und Psalmen, Mischle, Hiob machen den Anfang. Das Schwanken hat seinen letzten Grund darin, dass es in der talmudischen Zeit noch nicht üblich war, die Pro-

pheten oder die Hagiographen zu Sammelbänden und noch weniger sämmtliche 24 Bücher zu einem Ganzen zu verbinden; es gab Mustercodices der Thora, der Psalmen u. dgl., aber der Mustercodex des ganzen Alten Testaments, auf den man den überlieferten Text zurückfürt, ist ein geschichtswidriges Phantasiebild.

Das Buch wird nach seinem Anfangswort מִשְׁלֵי (סֵפֶר) genannt. מָשָׁל bedeutet das Gleichnis, denn מְשֹׁל (מָשָׁל) Hiob 41, 25 heißt die Änlichkeit, und mišlâni im Assyrischen heißen zwei gleiche Hälften, wovon šumšulu (causatives Schafel) in zwei gleiche Hälften teilen. Wie aber מָשָׁל zu dieser Bedeutung „Gleichnis“ kommt, ist immer noch nicht befriedigend aufgehellt. Von dem arabischen مثل stehen, sich darstellen, ergibt sich die Grundbedeutung „Aufstellung, Darstellung“; von dem assyrischen mašâlu, glänzen, die Grundbed. des Hervorstechenden, Augenfälligen, Anschaulichen (Friedrich Delitzsch, Hebrew Language 1883, pag. 54 sq.). Aber weder von dem Wurzelbegriff stare, sistere noch von splendere aus läßt sich leicht zu dem Begriffe similem esse gelangen, wogegen es nichts Befremdendes hat, dass der Begriff vergleichender, bildlicher Rede sich zu dem Begriffe poetischer Rede verallgemeinert und zu dem Begriffe spöttischer (satirischer) Rede besondert. Indes bezeichnet מָשָׁל nicht solcherlei Redeweise, sondern ein Redestück solcher Art: den Bildspruch. Das Buch Mischle enthält Bildsprüche, Sprüche nämlich, welche in anschaulicher eindrücklicher Form Sittenlehren und Lebensregeln mitteilen.

Das in dieser Beziehung einheitliche kleine Buch wird sich, wenn wir ihm nun näher treten, in einen bunten Markt mannigfaltiger Geisteserzeugnisse verschiedener Zeiten auflösen. Wir betrachten

I. die äußere Anlage des Buchs und dessen Selbstzeugnisse über seine Herkunft. Die innere Überschrift, welche es in der Weise orientalischer Buchtitel anpreist, lautet: „Sprüche Salomos, Sones Davids, Königs Israels, zu erkennen Weisheit und Zucht, zu verstehen verständige Reden, zu erlangen einsichtsvolle Zucht, Gerechtigkeit und Recht und gerades Wesen, darzureichen Unerfarenen Klugheit, der Jugend Erkenntnis und Überlegung; es höre der Weise und gewinne an Lehre und der Verständige Verhaltungsregeln eigne er sich an, zu verstehen Spruch- und Bildrede, Worte der Weisen und ihre Rätsel“. Bis hieher und nicht weiter reicht der Buchtitel; denn V. 7: „Die Furcht Jahwes ist der Erkenntnis Anfang“ ist der Anfang des Buches selbst. Das Buch wird Sprüche Salomos ꝛc. überschrieben und daran knüpft sich die Angabe des Zweckes, dem diese Sprüche Salomos dienen. Der Zweck des Buches ist ein durchaus praktischer, teils sittlicher, teils intellektueller: es will den sittlichen Nutzen gewären, welchen die Spruchdichtung beabsichtigt, und will zugleich mit dieser vertraut machen, sodass der Leser an diesen salomonischen Sprüchen oder mittelst derselben als eines Schlüssels derartige Sinnsprüche überhaupt verstehen lernt. Der Buchtitel stellt nur salomonische Sprüche in Aussicht. So scheinen denn mit 1, 7 die salomonischen Sprüche zu beginnen. Aber 10, 1 tritt uns eine neue Aufschrift משלי שלמה entgegen, auf welche in einer langen Reihe bis 22, 16 Sprüche ganz anderen Tones und ganz anderer Form folgen, kurze Denksprüche, eigentliche Maschals, wärend wir bis hieher weniger Sprüche, als Manreden lasen. Sind denn also im Sinne des Buches 1, 7 bis Kap. 9 keine משלי שלמה? Nach dem Buchtitel, der solche verhieß, scheinen sie es sein zu müssen. Oder sind es משלי שלמה? In diesem Falle scheint die neue Überschrift משלי שלמה 10, 1 ganz unbegreiflich. Und doch ist nur eins von beiden möglich, auf einer Seite muss also ein falscher Schein des Gegenteils sein, der bei näherer Untersuchung verschwindet. Es fragt sich, auf welcher. Erwägt man, dass die Haltung des Titels 1, 1—6 nicht mit der des Abschnittes 10, 1—22, 16, wol aber mit der von 1, 7 bis Kap. 9 übereinstimmt (er hat mit diesem

Abschnitt die Breite des Ausdrucks, mehrere Lieblingswörter, unter diesen das sonst nicht vorkommende ערמה und מזמה gemein), so liegt Ewalds Ansicht nahe, daſs Kap. 1—9 ein ursprüngliches, aus einem Gusse geflossenes Ganze ist und daſs der Verfasser dieses Stückes keine andere Absicht hatte, als eine Einleitung zu dem von 10, 1 an folgenden salomon. Spruchbuch zu geben. Auf den einleitenden Abschnitt 1, 7 bis Kap. 9 und den größeren des Buches Kap. 10—22, 16, welcher gleichförmig kurze salomonische Denksprüche enthält, folgt ein von 22, 17 bis 24, 22 reichender dritter Abschnitt. Hitzig rechnet zwar den zweiten Abschnitt von Kapitel 10—24, 22, aber es hebt mit 22, 17 ein ganz anderer Stil und eine viel freiere Bewegung in der Sprachform an, und die Einleitung, welche diese neue Spruchreihe einfürt und an die Haltung des Gesamttitels erinnert, läſst uns nicht in Zweifel, daſs der Sammler diese Sprüche gar nicht für salomonisch angesehen haben will. Es wäre zwar möglich, daſs der Sammler, indem er beginnt: „neige dein Ohr und höre Worte der Weisen", seine eigenen Sprüche generell דברי חכמים nennt, zumal da er fortfärt: „und dein Herz richte auf mein Wissen"; aber diese Auffassung widerlegt sich durch die folgende Überschrift eines vierten Abschnittes 24, 23 ff. Dieser kleine Abschnitt, ein Anhängsel zum dritten, ist גם אלה לחכמים überschrieben. Das ל ist hier das der Verfasserschaft, die folgenden Sprüche heißen דברי חכמים im Unterschiede von משלי שלמה. Die משלי שלמה beginnen erst wider 25, 1, und diese zweite große (der ersten 10, 1—22, 16 entsprechende) Reihe erstreckt sich bis Kap. 29. Dieser fünfte Abschnitt des Buches hat eine Überschrift, die wie die des vorangegangenen Anhängsels mit גם אלה anhebt: „Auch das sind Sprüche Salomos, welche zusammengetragen haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda". Der Sinn des העתיקו kann nicht zweifelhaft sein; es bedeutet von seiner Stelle wegrücken, die Männer Hiskias entnahmen die folgenden Sprüche von irgendwoher und stellten sie in einer besonderen Schrift zusammen. So hat auch der griechische Übersetzer die Worte verstanden: „Das sind die Lehrsprüche Salomos, die unzweifelhaften, welche ausgeschrieben haben die Freunde Hiskias, des Königs Judas". Man sieht aus dem Zusatz *αἱ ἀδιάκριτοι* (solche, welche alle *διάκρισις* ausschließen), daſs der Übersetzer ein Gefül der hohen litteraturgeschichtlichen Bedeutung jenes überschriftlichen Zeugnisses hat, wodurch man unwillkürlich an die Tätigkeit der von Pisistratos zur Redaktion alter Werke, wie des Hesiodos, bestellten Dichter-Grammatiker erinnert wird. Die jüdischen Ausleger nehmen nach Baba bathra 15ᵃ an, daſs das גם die Redaktion auch der vorausgegangenen Sprüche durch Hiskia und seine Genossenschaft (חזקיה וסייעתו) mitbezeuge; schon deshalb unwarscheinlich, weil das אשר העתיקו וגו׳ dann hinter 1, 1 stehen müſste. Die Überschrift 25, 1 unterscheidet also vielmehr die folgende Sammlung als eine hiskianische von der vorausgegangenen. Wie nun auf die משלי שלמה 10, 1—22, 16 zwei Anhänge folgten, so auch auf die hiskianische Lese salomonischer Sprüche. Jene beiden Anhänge aber leiteten sich im allgemeinen von חכמים ab, diese nennen in genauer Angabe die Personen ihrer Verfasser. Der erste Anhang hat 30, 1 die Aufschrift: „Worte Agurs Sons Jakes", und dazu den seltsam klingenden Zusatz: הַמַּשָּׂא נְאֻם הַגֶּבֶר לְאִיתִיאֵל לְאִיתִיאֵל וְאֻכָל. Soll das der zweite Teil der Überschrift der folgenden Spruchreihe sein, so ist befremdend, daſs dies kleine, aber ziemlich bunte Mancherlei ein משא in der Einzal genannt wird, auch ist überhaupt das abgerissen dastehende determinirte המשא befremdend, die Übersetzung „der Vortrag, den der Mann an Ithiël hielt, an Ithiël und Ukkal", zeigt, was für ein Kauderwelsch das ist. Man sieht nicht, weshalb לאיתיאל so feierlich widerholt und noch der Eigenname ואכל angeknüpft wird, und das משא begönne V. 2 mit einem grammatisch unbegreiflichen כי. Die Worte נאם הגבר וגו׳ werden also falsch punkirt sein. Die Eigennamen werden entfernt werden müssen, aber in anderer Weise, als von LXX, am besten so, daſs man לָאִיתִי אֵל לָאִיתִי אֵל וָאֵכֶל liest und אֵל nicht als Acc. des Objekts, sondern als Vocativ faſst: Ich habe mich abgemüht, o Gott, habe mich abgemüht, o Gott, und bin hingeschwun-

den (nämlich in Verzehrung meiner Kraft), wofür auch Nowack sich entscheidet. Auch so bleibt immer noch das befremdende המשא übrig, welches in Hitzig seinen Oedipus gefunden hat. Er nimmt nämlich die zwillingsartig verwandte Überschrift 31, 1 hinzu, wo der masoretischen Interpunktion nach zu übersetzen ist: „Worte König Lemuels, Vortrag, womit ihn seine Mutter ermante“. Durch die grammatische Unmöglichkeit des überschriftlichen למואל מלך hält sich Hitzig für berechtigt, מלך משא zusammenzunehmen: „König von Massa“, und demgemäß auch 30, 1 statt בן־יָקֶה הַמַּשָּׂא zu lesen בן־יִקָּהָהּ משא und zu übersetzen: „Worte Agurs, des Sones der, deren Gehorsam Massa ist“ (יִקָּהָהּ für יִקְהָתָהּ), so dass Agur als Son der Königin von Massa und also warscheinlich als nichtregierender Bruder Lemuels, Königs von Massa, bezeichnet wird. Aber בן יִקָּהָהּ משא ist ein ebenso abenteuerliches Hebräisch, wie das, welches beseitigt werden soll. Wenn das anstößige הַמַּשָּׂא 30, 1 beseitigt werden soll, so ist entweder ממשא (Mühlau) oder משאי (Nowack) zu lesen; jenes ziehen wir vor, da es die Aussprache מִמֵּשָׁא (Gen. 10, 30) zuläßt. Vielleicht ist so zu lesen, denn zwar ist מַשָּׂא ein arabischer Volks- und Landschaftsname (Gen. 25, 14; 1 Chron. 1, 30), aber berühmter in der nachbiblischen Litteratur ist מֵשָׁא *Μεσήνη* (wovon das Gentilicium מֵשָׁנִי). Auch in der Keilschriftlitteratur ist es noch nicht gelungen, מַשָּׂא und מֵשָׁא nebst מַשׁ (Gen. 10, 23) sicher auseinanderzuhalten (Friedr. Delitzsch, Paradies S. 302 f.). Als ein dritter Anhang zur hiskianischen Sammlung folgt schließlich 31, 10 ff. noch ein alphabetisches Spruchlied, welches die preiswürdigen Eigenschaften eines braven Weibes beschreibt.

Fassen wir das Besprochene nun kurz zusammen, so zerlegt sich das Buch der Sprüche selbst in folgende Teile: 1) der Buchtitel 1, 1—6; 2) die Ermanungsreden 1, 7 bis Kap. 9; 3) die erste große Reihe salomonischer משלי Kap. 10 bis 22, 16; 4) erster Anhang zu dieser ersten Reihe, Worte von חכמים 22, 17 bis 24, 22; 5) zweiter Anhang, Nachtrag einiger דברי חכמים 24, 23 ff.; 6) die zweite große Reihe salomonischer Sprüche, die von den אנשי חזקיה zusammengestellte Kap. 25 bis 29; 7) erster Anhang zu dieser zweiten Reihe: Worte Agurs ben Jakeh aus Massa oder Mescha Kap. 30; 8) zweiter Anhang: Worte Lemuels, Königs von Massa oder Mescha Kap. 31, 1—9; 9) dritter Anhang: das akrostichische Spruchlied אשת חיל. Diese 9 Teile bilden 3 Gruppen: die einleitenden Ermanungsreden mit dem Gesamttitel an ihrer Spitze und die beiden großen Reihen salomonischer Sprüche mit ihren beiden Anhängen.

II. Die einzelnen Teile des Buches der Sprüche von Seiten der mannichfaltigen Spruchformen. Wenn das Buch der Sprüche eine Sammlung von Volkssprüchwörtern wäre, so würden wir eine Menge ungegliederter Sprüche, wie z. B. „von Frevelhaften geht Frevel aus“ (1 Sam. 24, 14) darin antreffen*); 24, 23 b. scheint auf den ersten Anblick ein einzeiliger Spruch zu sein, aber die Zeile: „auf Gesichter sehen beim Rechtsprechen ist nicht gut“, ist nur die Anfangszeile eines mehrzeiligen in V. 24 f. sich fortsetzenden Spruches. Es wäre deshalb verkehrt, dem Buche der Sprüche die arabischen Spruchsammlungen von Abu-Obeida, Meidani u. a. zu vergleichen. Die große Anzal der Sprüche ist kein Berechtigungsgrund. Zwar meinte Eichhorn, selbst ein göttliches Genie reiche zu so einer Menge zugespitzter Sprüche und witziger Einfälle schwerlich hin. Aber verteilt man die Sprüche Salomos auf seine 40 Regierungsjare, so kommen auf jedes Jar zwischen 10 und 20. Auch daß Salomo, wie 1 Kön. 5, 12 erzält wird, 3000 Sprüche gedichtet habe, ist nicht unglaublich. Die Menge der Sprüche kann uns also nicht bestimmen, sie als großenteils

*) Vgl. in Friedr. Delitzsch Assyrischen Lesestücken S. 71 die sumerischen Sprichwörter: „Wie ein alter Ofen ist er dich zu befeinden zu schwach“. Und: „Du gingst, nahmst das Feld des Feindes, da nahm dein Feld der Feind“.

im Munde des Volkes entstanden anzusehen, und die Form zeugt entschieden dagegen. Es mögen in diesen Sprüchen zum Teil Volkssprüchwörter verarbeitet sein, und manche ihrer Wendungen sind sicher dem Volkssprüchworte nachgebildet, aber so wie sie vorliegen, sind sie sämtlich Erzeugnisse der kunstmäßigen Maschaldichtung.

Die einfachste Form ist der Zweizeiler. Das Verhältnis der zwei Zeilen zu einander gestaltet sich sehr mannigfaltig. Die zweite Zeile kann den Gedanken der ersten, nur etwas anders gewendet, widerholen, um diesen Gedanken möglichst anschaulich und erschöpfend auszudrücken; wir nennen solche Sprüche synonyme Zweizeiler, z. B. 16, 6:

Durch Lieb und Treue wird Schuld gesünt
Und durch Furcht Jahwes meidet man Böses.

Oder die in der ersten Zeile ausgesprochene Warheit wird in der zweiten mittelst Entgegenhaltung ihres Gegenteils erläutert: antithetische Zweizeiler, z. B. 10, 7:

Das Gerechten Gedächtnis bleibt in Segen
Und der Gottlosen Name verwest.

Zuweilen sind es zwei verschiedene Warheiten, welche in den beiden Zeilen ausgesprochen werden, die Berechtigung zu ihrer Verknüpfung liegt nur in einer gewissen Verwandtschaft und der Grund dieser Verknüpfung in der Zweizeiligkeit als dem mindesten Umfang des Kunstspruchs: synthetische Zweizeiler, z. B. 11, 29:

Wer seinen Hausgenossen wehthut, wird Wind erben,
Und Knecht wird der Narr dessen, der weisen Herzens.

Zuweilen reicht eine Zeile nicht aus, um den beabsichtigten Gedanken zur Darstellung zu bringen, der in der ersten begonnene Ausdruck desselben vollendet sich erst in der hinzutretenden zweiten: eingedankige Zweizeiler, z. B. 16, 3:

Wälze auf Jahwe deine Anliegen,
Gelingen werden dann deine Pläne.

Zu diesen Zweizeilern gehören auch alle die, in welchen der in der ersten angehobene Gedanke in der zweiten durch einen Beziehungs-, Begründungs-, Zweck- oder Folgesatz eine ihn ergänzende oder vollendende Bestimmung erhält, z. B. 13, 14; 16, 10; 22, 28. Es kommt aber noch eine fünfte Form hinzu, welche dem ursprünglichen Charakter des Maschal am meisten entspricht: der seinen ethischen Gegenstand durch ein Änliches aus dem Bereiche des Natürlichen und Alltäglichen erläuternde Spruch, die eigentliche παραβολή. Die Fassung dieses parabolischen Spruches ist sehr mannigfaltig, je nachdem der Dichter selbst die beiden Gegenstände ausdrücklich vergleicht oder nur nebeneinanderstellt, damit der Leser oder Hörer ihre Vergleichung vollziehe. Der Spruch ist mindest poetisch, wenn die Änlichkeit der beiden Gegenstände durch ein Verbum ausgedrückt ist, wie 27, 15 (wozu aber V. 16 gehört):

Eine anhaltende Traufe am Regenwettertage
Und ein zänkisch Weib gleichen einander.

Der gewönliche Ausdruck ist die Einfürung des Bildes durch כ und des Abgebildeten durch כן, wie 27, 8:

Wie ein Vogel fortfliegend aus seinem Neste,
So ein Mann fortziehend aus seiner Heimat.

Diese vollständige sprachliche Bezeichnung des Änlichkeitsverhältnisses kann zugunsten der das Maschal zierenden Kürze auch verkürzt werden, indem das כן beim Verglichenen weggelassen wird, z. B. 25, 13:

Wie schneeige Kühle am Erntetage
Ist ein treuer Bote seinen Sendern
Und labt die Seele seines Herrn.

Wir nennen die parabolischen Sprüche dieser drei Formen vergleichende. Die letzte, abgekürzte Form der vergleichenden Sprüche bildet schon den Übergang zu einer andern Art der parabolischen Sprüche, den emblematischen, in welchen der Gegenstand, auf den es ankommt, und sein Sinnbild one näheren Ausdruck der Vergleichung lose nebeneinander gestellt werden. Dies geschieht entweder durch ein verknüpfendes ו, z. B. 25, 25:

Frisches Wasser auf eine lechzende Seele
Und eine gute Post aus fernem Lande.

Oder auch one ו, in welchem Falle die zweite Zeile wie die Unterschrift unter das in der ersten vor Augen gemalte Bild ist, z. B. 25, 28:

Eine erbrochene Stadt, nun one Mauer —
Ein Mann deß Geiste Selbstbeherrschung fehlt.

Diese zweizeiligen Grundformen können sich aber zu mehrzeiligen erweitern. Da der Zweizeiler die nächstliegende Form des Kunstspruchs ist, so liegt, wenn zwei Zeilen zur Darlegung des beabsichtigten Gedankens nicht ausreichen, die Vervielfältigung zu Vierzeilern, Sechszeilern, Achtzeilern am nächsten. Im Vierzeiler ist das Verhältnis der beiden letzten Zeilen zu den beiden ersten gerade so vielgestaltig, wie das Verhältnis der zweiten Zeile zur ersten im Zweizeiler; nur für das antithetische Verhältnis findet sich zufällig kein Beispiel. Es finden sich aber synonyme Vierzeiler, z. B. 23, 15 f.; 24, 3 f.; 28 f.; synthetische 30, 5 f.; eingedankige 30, 17 f., besonders solche, in denen die beiden letzten Zeilen einen Begründungssatz mit כי 22, 22 f. oder פן 22, 24 f., oder one Exponenten der Begründung 22, 26 f. bilden; vergleichende 26, 18 f. und sogar emblematische 25, 4 f.

Hinweg die Schlacken aus dem Silber,
So wird ein Geschirr dem Goldschmidt fertig.
Hinweg den Bösewicht vor dem König,
Und fest wird durch Gerechtigkeit sein Thron.

Verhältnismäßig am häufigsten sind die Vierzeiler, deren zweite Hälfte ein mit כי oder פן beginnender Begründungssatz ist. Unter den seltneren Sechszeilern spinnen 23, 1—3; 24, 11 f. ein und denselben Gedanken in mannichfachen Widerholungen mit eingeflochtener Begründung fort; in allen übrigen, welche in der Sammlung vorkommen, 23, 12—14; 19—21; 26—28; 30, 15 f. 30, 26—31, sind die beiden ersten Zeilen eine prologische Einleitung zum Kern des Spruches, z. B. 23, 12—14:

O laß Ermahnung eingehn in dein Herz
Und deine Ohren neige Worten der Erfahrung:
Erspare dem Knaben nicht die Züchtigung;
Wenn du ihn mit der Ruthe schlägst — er stirbt nicht.
Du wirst ihn mit der Ruthe schlagen
Und seine Seele aus der Hölle retten.

Änlich geformt, nur noch gedehnter ist der Achtzeiler 23, 22—25, der einzige, der sich von Kap. 10 an findet:

Gehorche deinem Vater, ihm der dich gezeuget,
Und verachte nicht, weil sie gealtert, deine Mutter.
Wahrheit kaufe und verkauf' sie nicht,
Weisheit und Tugend und Einsicht.
Voll Jubels ist der Vater eines Gerechten
Und des Weisen Erzeuger, er freut sich seiner.
Freuen wird sich dein Vater und deine Mutter,
Und frohlocken wird die dich geboren.

Der Maschalspruch neigt hier schon zum Maschallied über; denn dieses Oktastich wird ebensogut als ein Maschalliedchen angesehen werden können, wie der alphabetische Maschalpsalm 37, der aus fast lauter Tetrastichen besteht. Aber der Zweizeiler wächst gleichsam in einseitiger Vervielfältigung auch zu Drei-, Fünf-, Siebenzeilern. Es entstehen Dreizeiler, wenn der Gedanke der ersten Zeilen in der zweiten nach dem synonymen Schema widerholt wird, 24, 3; 27, 22, oder wenn

der Gedanke der zweiten nach dem antithetischen Schema noch einmal gegensätzlich ausgedrückt wird in der dritten, 22, 29; 28, 10, oder wenn zu dem in einer oder zwei Zeilen ausgesprochenen Gedanken noch seine Begründung hinzutritt, 25, 8; 27, 10. Auch das parabolische Schema ist hier vertreten, sei es, daſs der abgebildete Gegenstand in zwei Zeilen entfaltet wird, wie in dem vergleichenden Spruche 25, 13, oder daſs sein Wesen an zwei Bildern in zwei Zeilen zur Darstellung gebracht wird, wie in dem emblematischen Spruche 25, 20:

Kleider anziehen bei Frostwetter,
Essig auf Natrum
Und einer der Lieder singt einem mißmuthigen Herzen.

In den wenigen vorkommenden Fünfzeilern enthalten die drei letzten Zeilen gewönlich die Begründung des Gedankens der beiden ersten, 23, 4 f.; 25, 6 f.; 30, 32 f.; eine Ausnahme macht nur 24, 13 f., wo das כן vor den drei letzten Zeilen die Ausdeutung des Bildes in den beiden ersten einfürt. Als Beispiel möge 25, 6 f. dienen, wo, wie es scheint, רמו statt ראו zu lesen ist:

Such nicht zu glänzen vor dem König
Und an den Platz der Großen stell dich nicht
Denn besser, man sagt dir: komm hier herauf!
Als daſs man vor Edlen dich erniedrige,
Dieweil sich erhoben deine Augen.

Von Siebenzeilern kenne ich in der Sammlung nur den einzigen 23, 6—8:

Genieße nicht das Brot des Scheelsüchtigen
Und gelüste nicht nach seinen Leckereien,
Denn wie einer der sichs berechnet ist er.
Iß und trink! sagt er zu dir
Und sein Herz ist nicht bei dir.
Deinen Bissen, den du gegessen, mußt du ausspein
Und vergeudet hast du deine schönen Worte.

Man sieht aus diesem Heptastich, daſs der zweizeilige Spruch sich bis zu dem Umfange von sieben und acht Zeilen erweitern kann. Über diese Grenze hinaus hört das Spruchganze auf, משל im eigentlichen Sinne zu sein; er wird nach Änlichkeit der Psalmen 25. 34 und besonders 37 Spruchlied oder Spruchrede. Zu diesen Maschalliedern gehört außer dem Prologe 22, 17—21 das über den Trunkenbold 23, 29—35, das über den faulen Landwirt 24, 30—34, die Ermahnung zu landwirtschaftlichem Fleiße 27, 23—27, das Gebetlein um den Mittelstand zwischen Armut und Reichtum, 30, 7—9, der Fürstenspiegel 31, 2—9, das Lob des braven Weibes 31, 10 ff. Es befremdet, daſs dieses Lied das einzige Beispiel alphabetischer Aufreihung in der ganzen Sammlung ist; selbst eine Spur ursprünglicher, später zerstörter alphabetischer Folge läſst sich nicht nachweisen. Auch läſst sich in den angefürten Maschalliedern ein sicher durchgefürtes Strophenschema nicht entdecken; am ehesten noch 31, 10 ff., aber selbst hier sind die Distichen durch untermischte Tristichen durchbrochen. In dem ganzen ersten Teile 1, 7 bis Kap. 9 ist der gedehnte Fluſs der Spruchrede die herrschende Form, man würde dort vergeblich auf Strophen ausgehen. Die rhetorische Form überwiegt hier die rein poetische. Dieser erste Teil der Sprüche besteht aus folgenden fünfzehn Spruchreden. 1) 1, 7—19. Auf dem Hauptsatze V. 7, der als Motto des Ganzen gelten kann, erhebt sich die Ermanung des Lehrers an den Son, die Gemeinschaft der Sünde zu fliehen. 2) 1, 20 ff.: die Weisheit wird eingefürt, wie sie sich laut und öffentlich predigend an die Thoren wendet, welche ihre verheißungsreiche Einladung missachten, und ihnen das Verderben ankündigt, das sie in ihrer Sicherheit, wenn die Reue zu spät ist, überfallen wird. 3) Kap. 2: der Lehrer legt dem Sone die segensreichen Folgen des Gehorsams und des Bemühens um die Weisheit dar. 4) Kap. 3, 1—18 dasselbe Thema: die seligen Folgen der in demütiger Furcht Gottes und williger Unterwerfung unter seine Liebeszüchtigung bestehenden Weisheit. 5) 3, 19—26: er beschreibt dem Sone die göttliche Obhut dessen, welcher der Weisheit Gottes, des weisen Schöpfers der Welt, sich untergibt. 6) 3, 27 ff.: er ermant ihn zur Menschenliebe und Ge-

radheit. 7) 4, 1 bis 5, 6: er erzält den Sönen, wie er selbst in zarter Jugend von seinem Vater zur waren Weisheit, zu geradem Wandel und namentlich zum Fliehen vor der Bulerin ermant worden ist. 8) 5, 7 ff., Fortsetzung desselben Themas: er wendet sich an die Söne mit der von seinem Vater empfangenen Warnung vor dem bulerischen ehebrecherischen Weibe und vor Leib und Seele zerstörender Wollust. 9) 6, 1—5: er warnt den Son vor unvorsichtiger Bürgschaftleistung. 10) 6, 6—11: Strafrede an den Faulen. 11) 6, 12—19: Warnung vor Tücke und Frevel an Anderen. 12) 6, 20 ff.: Ermanung zur Tugend, besonders zur ehelichen Keuschheit durch Darstellung der furchtbaren, unauslöschlichen Folgen des Ehebruchs. 13) Kap. 7, dasselbe Thema: Warnung vor Ehebruch durch Darstellung des Verabscheuungswürdigen desselben an dem Beispiel eines verfürten Jünglings. 14) Kap. 8: die Weisheit selbst tritt zum zweiten Male laut und öffentlich predigend auf, rühmt den Reichtum ihrer Gaben, preist sich als Erstling der Werke Gottes und bezeugt, daſs Leben und Tod von dem Verhältnis abhängt, welches der Mensch zu ihr eingeht. 15) Kap. 9: die Allegorie einer doppelten Einladung zu einem doppelten Mahle, der Einladung der Weisheit und der Torheit macht den Schluſs. In Kap. 3 und 9 dieser Spruchreden findet sich eine kleine Zal von Zwei- und Vierzeilern, die als selbständige Maschals gelten können und sich in die besprochenen Schemen einpassen lassen; andere kleine Teilganze sind nur Wellen im Flusse größerer Reden oder ganz formlos oder mehr als oktastichisch. Den verhältnismäßig größten Eindruck eines selbständigen eingewobenen Maschal macht das Oktastich 6, 16—19, der einzige Zalenspruch, welcher sich in der Sammlung von Kap. 1—29 findet:

Sechs sinds die Jahwe hasset
Und sieben und seiner Seele Greuel.
Hochfarende Augen, lügnerische Zunge
Und unschuldig Blut vergießende Hände.
Ein Herz das Gedanken des Unheils schmiedet,
Füße, die eilends dem Bösen zulaufen,
Ein Lügen aushauchender falscher Zeuge,
Und der Gezänk ausstreut zwischen Brüdern.

Solche Zalensprüche, für welche die spätere Kunstlehre den Namen מִדָּה geprägt hat, finden sich noch einige in Kap. 30. Mit Ausnahme von 24, 24—28 (vgl. Sir. 25, 1. 3) hat der Zalenspruch die auch von Sirach in den meisten seiner Zalensprüche (Sir. 23, 16; 25, 7; 26, 5. 28) festgehaltene Eigentümlichkeit, daſs die in der ersten Parallelzeile genannte Zal in der zweiten um eins überboten wird. Dagegen ist die Form der Priamel weder in unserem Mischle noch im Buche Sirachs ausgebildet. Sprüche wie 20, 10 (zweierlei Steine, zweierlei Maß — ein Greuel Jahwes sind alle beide) und 20, 12 (hörendes Ohr und sehendes Auge — Jahwe hat geschaffen alle beide) sind nur ein schwacher Ansatz zur Priamel, ein stärkerer 25, 3, wo mit drei Subjekten präambulirt wird (die Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe und der Könige Herz — sind unergründlich). Vielleicht ist 30, 11—14 eine größere verstümmelte Priamel: hier wird mit vier Subjekten präambulirt; es fehlt aber dazu der das gemeinsame Prädikat enthaltende Nachsatz. Wir glauben die Formen des Maschal in der Sammlung nun erschöpft zu haben. Nur etwa die Maschalkette, d. i. die Aneinanderreihung von Sprüchen gleichen Gegenstandes ist noch zu erwänen, wie die Kette von Sprüchen über den Toren 26, 1—12, über den Faulen 26, 13—16, über den Zänker 26, 20—22, über den Heimtückischen 26, 23—28, aber diese Form gehört mehr der Technik der Maschalsammlung, als der Technik der Maschaldichtung an.

Wir wenden uns nun zu den einzelnen Teilen der Sammlung, um die Spruchformen innerhalb ihrer Grenzen näher zu beleuchten. Beginnen wir mit dem einleitenden pädagogischen Teile 1, 7 bis Kap. 9, so tritt hier troß des reichen und tiefen Inhalts sowol die Kunstform des Maschal, als überhaupt Kunst der Form am allerwenigsten hervor. In dem Flusse der 15 Maschallieder oder, wenn man lieber will, Maschalreden, maschalartigen Lehrdichtungen laufen ein-

zelne Maschals unter, welche als selbständig gelten, oder, wie 1, 32; 4, 18 f., leicht verselbständigt werden können. Wir treffen in den Maschalketten der Kap. 4 und 9 auf synonyme (9, 7. 9. 10), antithetische (3, 35; 9, 8), eingedankige (3, 29. 30) und synthetische (1, 7; 3, 5. 7) Zweizeiler und auf mannigfach angelegte Vierzeiler (3, 9 f.; 11 f.; 31 f.; 33 f.), aber das parabolische Schema ist gar nicht vertreten, einzelne Sprüche, wie 3, 27 f., sind ganz formlos, und abgesehen von dem oktastichischen Zalenspruch 6, 16, 19 legen sich die Gedanken, welche die Einheit einzelner Gruppen bilden, überall in solcher Breite auseinander, daſs das Maß des eigentlichen Maschal weit überschritten wird. Der Charakter dieses ganzen Teiles ist nicht konzentrirend, sondern entfaltend. Selbst die unterlaufenden Zweizeiler verleugnen diesen Charakter nicht; sie sind meistens mehr wie aufgelöste Tropfen, als wie Goldmünzen mit scharfem Umriſs und festem Gepräge, z. B. Kap. 9 V. 7:

Wer den Spötter belehrt, erwirbt sich Schande,
Und wer dem Frevler verweiset sein Laster.

Die wenigen Vierzeiler sind schon straffer, gedrungener, gerundeter, weil sie dem Streben in die Breite mehr Raum verstatten, z. B. 3, 9 f.:

Ehre Jahwe von deiner Habe
Und von den Erstlingen all deines Einkommens,
Und füllen werden sich deine Speicher mit Sättigung
Und überströmen werden vom Most deine Kufen.

Aber über den Vierzeiler hinaus kennt der Verfasser keine Grenzen künstlerischen Ebenmaßes, die Rede strömt so lange, bis sie ihren Gegenstand ganz oder vorläufig erschöpft hat, sie ruht erst am Ziele ihres Weges und bewegt sich wider aufatmend von da weiter. Man wird auch diesem dahineilenden Redestrom mit seinen frischen durchsichtigen Wellen die Schönheit nicht absprechen können; aber die fünfzehn Reden, in welchen zwölfmal der Lehrer und dreimal die Weisheit selber auftritt, sind weder von ebenmäßig gemeiselter Form noch von fest geschmiedetem Zusammenhang, obwol nicht one innere Einheit und wolgeordnete Mannigfaltigkeit des Inhalts: es gibt kaum ein alttestamentliches Stück von gleichem Umfange und dabei planmäßigerer innerer Einheit, keines, welches mehr als dieses durchweg gleiches, formelles Gepräge hätte.

Wir gehen nun zum zweiten Teile der Sammlung mit der Überschrift משלי שלמה über. Die 375 Sprüche, welche 10—22, 16 one durchgreifenden Plan aneinandergereiht sind, nur, wie Bertheau gezeigt hat (vergl. meine Symbolae 1846), nach mehr oder weniger hervorstechenden gemeinsamen Merkmalen, sind samt und sonders Zweizeiler, denn jeder masorethischen Vers zerfällt naturgemäß in zwei Stichen und nirgends (auch nicht 19, 19) steht ein solcher distichischer Spruch mit einem vorhergehenden oder nachfolgenden in notwendigem Zusammenhange; jeder ist für sich ein kleines geschlossenes Ganze; eine scheinbare Ausnahme macht nur 19, 7, ein Dreizeiler, aber in Wirklichkeit ein Zweizeiler mit dem entstellten Reste eines verloren gegangenen Zweizeilers. Die LXX hat hier zwei Zweizeiler; der Vers ist in unserem Texte nur noch verstümmelt vorhanden. Nicht allein aber, daſs alle diese Sprüche Zweizeiler sind, sie haben auch in bei weitem überwiegender Zal gemeinsame Form. Zweizeiler von vorherrschend antithetischem Charakter stehen hier beisammen. Daneben sind allerdings auch alle anderen Schemen vertreten: das synonyme 11, 7. 25. 30; 12, 14. 28; 14, 19 u. a. m., das eingedankige 14, 7; 15, 3 u. a. m., besonders in Sprüchen mit komparativem מן 12, 9; 15, 16. 17; 16, 8. 19; 17, 10; 21, 19; 22, 1, und mit steigerndem אף כי 11, 31; 15, 11; 17, 7; 19, 7. 10; 21, 27, das synthetische 10, 18; 11, 29; 14, 17; 19, 13; das parabolische aber am allerschwächsten, denn die beiden Sprüche 10, 26; 11, 22 sind die einzigen dieser Art. Wir werden weiter sehen, daſs in einer anderen Teilsammlung des Buches die parabolischen Sprüche ebenso gehäuft beisammen stehen, als hier die antithetischen. Die beiden Glieder der Sprüche stehen fast überall als Satz und Gegensatz in kunstgemäßem Parallelismus; auch in den synonymen Sprüchen

sind die beiden Glieder die parallel laufenden Wendungen Eines Gedankens, in den synthetischen treten zwei Einzeiler, um dem Parallelismus als einem Grundgesetze des Kunstspruches zu genügen, in äußerliche lockere Verbindung. Aber auch in den Sprüchen, in denen ein eigentlicher Parallelismus nicht stattfindet, vielmehr beide Glieder erst einen vollständigen Satz bilden, sind nach Bertheaus richtiger Beobachtung Verse und Glieder so gebaut, dass sie in Beziehung auf Umfang und Zal der Wörter den Versen mit parallelen Gliedern gleich sind.

Auf diese lange Reihe von Zweizeilern, welche sich als משלי שלמה geben, folgt Kap. 22, 17 bis 24 eine Reihe von דברי חכמים, eingefürt durch eine Einleitung 22, 17—21, welche unverkennbar von der Art der größeren Einleitung 1, 7 bis Kap. 9 ist. Diese דברי חכמים durchlaufen an Umfang alle Formen des Maschal vom Zweizeiler an 22, 28; 23, 9; 24, 7. 8. 9. 10 bis zum Maschalliede (über den Säufer) 23, 29—35. Zwischen diesen Grenzen ist der Vierzeiler am beliebtesten 22, 22 f. 24 f. 26 f.; 23, 10 f. 15 f. 17 f.; 24, 1 f. 3 f. 5 f. 15 f. 17 f. 19 f. 21 f., aber auch Fünfzeiler 23, 4 f.; 24, 13 f. und Sechszeiler 23, 1—3. 12—14. 19—21. 26—28. 24, 11 f. finden sich, von Dreizeilern, Siebenzeilern und Achtzeilern wenigstens je einer 22, 29; 23, 6—8; 23, 22—25. Bertheau findet einen Unterschied im Bau dieser Sprüche von dem der vorausgegangenen, indem er die Zal der Worte zält, die in diesen und jenen einen Vers ausmachen, aber nicht die Wörter der masorethischen Verse, sondern die Stichen hat man zu zälen. Einen Unterschied dieser Sprüche von den vorausgegangenen kann ich, indem ich dies tue, nicht entdecken; auch in den vorausgegangenen steigt die Wörterzal der Stichen von 2 bis 5; nur das läßt sich etwa sagen, dass die Zal 2 (wie z. B. 23, 4 b.; 24, 8 a und 10 b) hier verhältnismäßig häufiger ist, und das hat allerdings darin seinen Grund, dass das Gleichmaß der Glieder oft sehr gestört, oft keine Spur von Parallelismus vorhanden ist. Auf den ersten Anhang zu den משלי שלמה folgt 24, 23 ff. noch ein zweiter, גם־אלה לחכמים überschrieben, welcher einen Sechszeiler 24, 23b—25, einen Zweizeiler V. 26, einen Dreizeiler V. 27, einen Vierzeiler V. 28 f. und ein Maschallied über den Faulen enthält V. 30 ff., letzteres in der Form eines Erlebnisses des Dichters, änlich wie Psalm 37, 35 f. Die Moral, die der Dichter aus dem erzälten Erlebnisse gezogen hat, ist in zwei Versen ausgedrückt, die wir schon 6, 10 f. lasen. Augenscheinlich treten diese beiden Anhänge wie durch ihre Anfangs-, so durch ihre Schlussverse in engste Beziehung zu der Einleitung 1, 7 bis Kap. 9.

Es folgt dann Kap. 25—29, die zweite große Reihe von משלי שלמה, zusammengestellt, wie die Überschrift sagt, auf Veranstaltung König Hiskias. Sie zerfällt in zwei Hälften, denn wie 24, 30 ff. ein Maschallied am Ende der beiden Anhänge steht, so scheint das Maschallied 27, 23 ff. die Scheidewand zwischen den beiden Hälften dieser Spruchlese bilden zu sollen. Sie unterscheidet sich sehr scharf von der Kap. 10 beginnenden. In der ersten Lese waren ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt, hier auch Dreizeiler 25, 8; 13, 20; 27, 10. 22; 28, 10; Vierzeiler 25, 4 f. 9. f. 21 f.; 26, 18 f. 24 f.; 27, 15 f. und Fünfzeiler 25, 6 f., außerdem das erwänte Maschallied. Die Art der Aneinanderreihung unterscheidet sich nicht wesentlich von der in erster Lese, sie ist ebenso planlos, doch finden sich hier einige Ketten oder Schnüre verwandter Sprüche 26, 1—12. 13—16. 20—22. Ein zweiter wesentlicher Unterschied beider Sammlungen ist aber dies, dass in der ersten der antithetische Spruch das überwiegende Element war, hier der parabolische und besonders der emblematische; in Kap. 25—27 finden sich fast nur Sprüche dieses Schemas. Ich sage fast, denn ausschließlich solche Sprüche zusammenzustellen, ist nicht Plan des Sammlers, es finden sich auch Sprüche der anderen Schemen, weniger synonyme u. dgl., als antithetische, und die Sammlung beginnt gleich in einem recht bunten Quodlibet: 25, 2 ein antithetischer Spruch, 25, 3 eine Priamel mit drei Subjekten, 25, 4 f. ein emblematischer Vierzeiler, 25, 6 f. ein Fünfzeiler, 25, 8 ein Dreizeiler, 25, 9 f. ein Vierzeiler mit negativ begründendem פן, 25, 11 ein emblematischer Zweizeiler (goldene Äpfel in silbernen Kapseln — ein Wort gespro-

chen auf gehörige Weise). Die antithetischen Sprüche nehmen besonders in Kap. 28 und 29 zu, der erste und letzte Spruch der ganzen Sammlung 25, 2; 29, 27 sind antithetisch, aber zwischen diesen beiden Endpunkten ist der Vergleichungs- und Bildspruch so vorherrschend, dass diese Sammlung einem bunten Bilderbuche mit erklärenden Unterschriften gleicht. An Umfang ist sie viel kleiner als die vorige; ich zäle bei 137 masorethischen Versen 126 Sprüche.

Auch die zweite Lese salomonischer Sprüche hat einige Anhänge, deren erster Kap. 30 nach der Überschrift einen sonst unbekannten Agur b. Jakeh aus משא zum Verfasser hat. Das erste Gedichtchen dieses Anhangs bringt in tiefsinniger Weise die Unerforschlichkeit Gottes zum Bewusstsein:

> Spruch des Mannes: ermüdet, o Gott bin ich,
> Ermüdet, o Gott, und dahingeschwunden (ואכל),
> Denn blödsichtiger bin ich als irgend einer
> Und nicht Verstand der Menschen hab' ich,
> Und nicht gelernt hab' ich Weisheit,
> Daß ich Wissenschaft der Heiligen wüßte.
> Wer steigt gen Himmel und fährt hernieder?
> Wer hält in seiner Faust den Wind zusammen?
> Wer schnürt die Wasser in ein Tuch?
> Wer hat errichtet der Erde Enden alle?
> Was ist sein Name und was der Name seines Sohnes?
> — Ob du es weißt!? —

Hierauf folgen einige eben so eigentümliche Stücke: ein Vierzeiler über die Unantastbarkeit des göttlichen Worts 30, 5 f., ein Gebet um den Mittelstand zwischen Reichtum und Armut V. 7—9, ein Zweizeiler gegen Verleumdung V. 10, eine Priamel mit fehlendem Nachsatz V. 11—14, die unersättlichen Vier (eine Midda) V. 15 f., ein Vierzeiler über den ungehorsamen Son V. 17, die unbegreiflichen Vier V. 18—20, die unerträglichen Vier V. 21—23, die winzigen, aber klugen Vier V. 24—28, die stattlichen Vier V. 29—31, ein Fünfzeiler: Empfehlung bescheidenen klugen Schweigens V. 32 f. Zwei Maschallieder, selbst zwei Anhänge verschiedener Verfasser, bilden den Schluss des ganzen Buches: die Ermanung der Mutter Lemuels an diesen ihren königlichen Son, niedergeschrieben von Lemuel, dem Könige Massas, 31, 2—9, und das Lob des braven Weibes durch alle Buchstaben des Alphabets 31, 10 ff.

Nachdem wir die mannigfaltigen Formen des Kunstspruchs und ihre Verteilung auf die einzelnen Teile der Sammlung kennen gelernt, fragen wir, welche Folgerungen, den Ursprung dieser einzelnen Teile betreffend, sich daraus ziehen lassen. Wenn Salomo, wie vorauszusetzen ist, nicht bloß Zweizeiler, sondern auch Dreizeiler u. s. w. verfasst hat, so befremdet es, dass in der ersten Sammlung 10—22, 16 ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt sind, und wenn er nicht bloß Gegensatz-, sondern mit gleicher Vorliebe Bildsprüche verfasst hat, so ist es gleich befremdend, dass in der ersten Sammlung die Bildsprüche fast gänzlich fehlen, in der zweiten dagegen Kap. 25—29 vorherrschen. Diese befremdende Erscheinung ließe sich verhältnismäßig leichter erklären, wenn man annehmen könnte, dass beide Sammlungen, nicht bloß die zweite, von den אנשי חזקיה veranstaltet und dass sämtliche salomonische Sprüche von ihnen nach den Spruchformen in zwei Teilsammlungen verteilt worden seien. Aber abgesehen von anderen Gegengründen müsste man dann die ziemlich große Anzal antithetischer Zweizeiler, die in der zweiten Sammlung stehen, in der ersten erwarten. Denkt man sich beide Sammlungen als ursprünglich Ein Ganzes, so lässt sich gar kein vernünftiger Grund ausfindig machen, weshalb es vom ursprünglichen Sammler oder auch von einem späteren Erweiterer der Sammlung in der vorliegenden Weise halbirt worden wäre. Wir haben somit die zwei Spruchlesen für das Werk zweier verschiedener Verfasser zu halten. Die zweite ist von den אנשי חזקיה, die erste unmöglich von Salomo selbst, da die Zal der von Salomo verfassten und also wol auch aufgezeichneten Sprüche sich auf 3000 belief, überdies, wenn Salomo Verfasser der Sammlung wäre, der Stempel seiner planmäßig

ordnenden Weisheit an ihr sichtbar sein würde; sie ist also von einem anderen Verfasser, und dieser andere Verfasser ist gewiss nicht verschieden von dem Verf. des einleitenden Kranzes von Maschaldichtungen 1, 7 bis Kap. 9. Denn wäre der Verfasser des Buchtitels nicht zugleich Verf. der Einleitung, hätte er diese anderswoher entnommen, so ist es unbegreiflich, wie er auf den Buchtitel משלי שלמה 1, 1—6 nichtsalomonische Dichtungen folgen lassen konnte. Ist 1, 7 bis Kap. 9 nichtsalomonisch, so sind diese Maschaldichtungen nur als Werk des Verfassers des Buchtitels zum Zwecke der Einleitung zu den von 10, 1 an folgenden משלי שלמה erklärlich. Es muss ein und derselbe Verfasser gewesen sein, welcher die משלי שלמה 10, 1—22,16 herausgegeben, zu ihnen die Einleitung 1, 7 bis Kap. 9 hinzugedichtet und ihnen auch (so scheint es mir) die דברי חכמים 22, 17 bis 24, 22 angehängt hat, in denen so wie in der Einleitung und sonst nirgends im Buche die Ermanungen mit der Anrede בני (23, 19. 26; 24, 13) ergehen. Der zweite Sammler hat dann diesem fertigen Buche zunächst einen Nachtrag von דברי חכמים 24, 23 ff. und dann die hiskianische Lese salomonischer Sprüche Kap. 25—29, vielleicht auch, damit das Buch änlich wie in seiner ursprünglichen Form schlösse, die nichtsalomonischen Spruchgedichte Kap. 30 f. angehängt. Aber nur noch verstärkter erhebt sich die Frage: wie war es möglich, dass der erste Sammler dem zweiten eine so große Menge Zweizeiler, darunter fast alle parabolischen, und außerdem alle mehr als zweizeiligen Sprüche Salomos als Nachlese übrig ließ? Man wird den Grund kaum in etwas anderem finden können, als in dem Urteile des Verfassers der ersten Sammlung über das Zweckgemäße und seinem Geschmacke als bestimmendem Motiv in seiner Auswal.

III. Die Widerholungen im Buch der Sprüche. Wir finden nicht allein in verschiedenen Teilen der Sammlung, sondern auch innerhalb des Bereiches einzelner Teile Sprüche, die sich gleich- oder änlich lautend ganz oder teilweise widerholen. Wir beginnen mit den משלי שלמה 10—22, 16, denn diese Sammlung ist im Verhältnis zu Kap. 25—29 jedenfalls die frühere, und auf die Erklärung jener Erscheinung in Betreff der salomonischen Sprüche kommt es uns vorzüglich an. In dieser früheren Sammlung begegnen wir 1) ganzen Sprüchen noch einmal in völlig gleichlautender Form: 14, 12 = 16, 25; 2) ganzen Sprüchen noch einmal mit etwas abgeändertem Ausdruck: 10, 1 = 15, 20; 16, 2 = 21, 2; 19, 5 = 19, 9; 21, 9 = 21, 19; 3) ganzen Sprüchen noch einmal fast gleichlautend, aber etwas umgebogenen Sinnes: 10, 2 = 11, 4; 13, 14 = 14, 27; 4) Sprüchen mit gleichlautender erster Zeile: 10, 15 = 18, 11; 5) Sprüchen mit gleichlautender zweiter Zeile: 10, 6 = 10, 11; 10, 8 = 10, 10; 15, 33 = 18, 12; 6) Sprüchen mit fast gleichlautender einer Zeile: 11, 13 = 20, 19; 11, 21 = 16, 5; 12, 14 = 13, 2; 14, 31 = 17, 5; 19, 12 = 20, 2; vergl. auch 16, 28 mit 17, 9. Man wird bei Vergleichung dieser Sprüche die Beobachtung machen, dass sich großenteils sagen lässt, dass die äußere oder innere Änlichkeit der Umgebung den Sammler veranlasst hat, den einen Spruch hierhin und den anderen dorthin zu stellen (freilich nicht immer, denn welchen Grund z. B. die Stellung von 16, 25; 19, 5. 9 hat, bleibt dunkel); sodann dass der früher stehende Spruch großenteils allem Anschein nach auch der früher entstandene ist, denn der zweite des Spruchpares ist meistens ein synonymer Zweizeiler, welcher eine Zeile des ersten, gewönlich antithetischen weiter ausfürt, vgl. 18, 12 mit 15, 33; 18, 11 mit 10, 15; 20, 19 mit 11, 13; 16, 5 mit 11, 21; 20, 2 mit 19, 12, auch 17, 5 mit 14, 31, wo aus einem antithetischen Spruche ein synthetischer geworden ist; es finden sich aber auch hier Ausnahmen, wie 13, 2, vgl. mit 12, 14, wo dieselbe Zeile das erstemal mit einem synonymen, das zweitemal mit einem antithetischen verbunden ist; indes ist auch hier der Gegensatz ein so lockerer, dass der früher stehende Spruch den Anschein der Priorität hat. — Wir wenden uns nun zu der zweiten Sammlung Kap. 25—29. Vergleichen wir die Sprüche dieser unter einander, so finden sich im Bereiche dieser Sammlung unverhältnismäßig weniger Widerholungen, als im Bereiche der anderen; nur ein einziger ganzer Spruch findet

sich teils gleichlautend, aber umgebogenen Sinnes noch einmal: 29, 20 = 26, 12; Sprüche aber wie 28, 12. 28: 29, 2 sind, ungeachtet der partiellen Änlichkeit, gleich ursprünglich. Dagegen finden sich in dieser zweiten Sammlung zalreiche Widerholungen von Sprüchen und Spruchteilen aus der ersten: 1) ganze, völlig (abgesehen von bedeutungslosen Varianten) gleichlautende Sprüche: 25, 24 = 21, 9: 26, 22 = 18, 8: 27, 12 = 22, 3: 27, 13 = 20, 16: 2) ganze sinngleiche Sprüche mit etwas umgewandeltem Ausdruck: 26, 13 = 22, 13: 26, 15 = 19, 24; 28, 6 = 19, 1: 28, 19 = 12, 11: 29, 13 = 22, 2; 3) Sprüche mit einer gleichen und einer verschiedenen Zeile: 27, 21 = 17, 3; 29, 22 = 15, 18: vgl. auch 27, 15 mit 19, 13. Vergleicht man diese Sprüche mit einander, so kann es bei manchen, z. B. bei 27, 21 = 17, 3: 29, 22 = 15, 18, ungewiss bleiben, auf welcher Seite die Priorität ist: bei anderen aber hat one Zweifel die hiskianische Sammlung die Urgestalt des auch in der anderen vorkommenden Spruchs erhalten: so bei 26, 13; 28, 6. 19; 29, 13; 27, 15 im Verhältnis zu ihren Parallelen. Auch in den übrigen Stücken des Buches treffen wir auf solche Widerholungen, wie in den beiden Reihen salomonischer Sprüche. In 1, 7 bis Kap. 9 findet sich 2, 16 wenig verändert noch einmal 7, 5, und 3, 15 kehrt 8, 11 wider; nicht erwänenswert ist 9, 10a = 1, 7a, und 9, 4. 16 hierher zu ziehen, wäre abgeschmackt. In dem ersten Nachtrage von דברי חכמים 22, 17—24, 22 widerholen sich öfter einzelne Verszeilen in anderer Verbindung, vgl. 23, 3. 6; 23, 10 und 22, 28: 23, 17 f. und 24, 13 f.: 22, 23 und 23, 11; 23, 17 und 24, 1. Dass in solchen Fällen ein Spruch häufig die Nachbildung des anderen ist, setzt das Verhältnis von 24, 19 zu Ps. 37, 1: vgl. auch 24, 20 mit Ps. 37, 38, außer Zweifel. Finden sich hier änlich lautende Sprüche mit überlieferungsgemäß salomonischen, so ist die Priorität voraussetzlich auf Seite der letzteren, wie 23, 27, vgl. 22, 14: 24, 5 f., vgl. 11, 14; 24, 19 f., vergl. 13, 9, in welchem letzteren Falle die Richtigkeit der Voraussetzung handgreiflich ist. Innerhalb des zweiten Nachtrags von דברי חכמים 24, 23 ff. lassen sich seiner Kürze wegen keine Widerholungen erwarten, doch ist gleich der Anfang 24, 23b aus einem salomonischen Maschal 28, 21 widerholt, und 24, 33 f. lautet wörtlich wie 6, 10 f., die Priorität ist voraussichtlich auf Seiten des Dichters von 1, 7 bis Kap. 9, wenigstens des Maschals in der Gestalt, in welcher er es mitteilt. Die Anhänge Kap. 30—31 bieten für die Erscheinung, die wir hier besprechen, nichts Bemerkenswertes, und wir können also nun an die Frage gehen, welche Einsicht in die Entstehungsweise der vorliegenden Sprüche und Spruchlesen uns die gemachten Beobachtungen gewären.

Auch aus den zalreichen Widerholungen von Sprüchen und Spruchteilen der ersten Sammlung von משלי שלמה in der hiskianischen schließen wir, dass beide Sammlungen verschiedene Verfasser, mit anderen Worten, dass nicht beide die אנשי חזקיה zu Verfassern haben. Zwar beweisen die Widerholungen an sich noch nicht gegen die Einheit des Verfassers, denn es finden sich ja auch innerhalb der einzelnen Sammlungen selbst Widerholungen troß der Einheit ihrer Verfasser. Wenn aber zwei Spruchlesen ohnedies so mannigfach andersartig sind, wie 10, 1—22, 16 und Kap. 25—29, so wird das schon von vornherein Warscheinliche durch solche Widerholungen fast zur Gewissheit erhoben. Aus der großenteils abweichenden Gestalt, in welcher die hiskianische Sammlung Sprüche und Spruchteile, die auch in der ersten sich vorfinden, mitteilt, und aus ihrer sonstigen Selbständigkeit schließen wir weiter, dass die Männer Hiskias das Übereinstimmige nicht aus der ersten Sammlung, sondern anderswoher entnommen haben. Da man aber nicht einsieht, warum sie eine so große Anzal salomonischer Sprüche, welche nach Abzug der verhältnismäßig wenigen widerholten übrig bleibt, beiseite liegen gelassen haben sollten, so halten wir es noch immer (vgl. Nowack S. XXVI) für warscheinlich, dass ihnen die andere Sammlung als eine in ihrer Zeit gangbare bekannt war. Ihr Zweck ging zwar nicht darin auf, diese ältere Sammlung zu ergänzen, sie berücksichtigen aber ihr Bestehen und wollten ihr, one sie überflüssig zu machen, ein änliches Volksbuch an die Seite stellen. Die verschiedene Auswal in beiden Sammlungen hat in der verschiedenen Ab-

zweckung derselben ihren im großen und ganzen nachweisbaren Anlass. Die erste Sammlung beginnt mit dem Spruche: „Ein weiser Son erfreut den Vater und ein törichter Son ist seiner Mutter Kummer“, die andere mit dem Spruche: „Es ist Gottes Ehre, eine Sache zu verbergen, und der Könige Ehre, eine Sache zu erforschen“. Die eine Sammlung will ein Buch für die Jugend sein und wird dieser in der großen Einleitung 1, 7 bis Kap. 9 gewidmet; die andere ist ein Volksbuch, wie es der Zeit Hiskias frommte („Salomonis Weisheit in Hiskiastagen“, wie Stier sie treffend benannt hat), und nimmt deshalb seinen Anlauf nicht, wie die andere, von dem Pflichtverhältnisse des Kindes, sondern des Königs. Wenn auch nicht alles in den beiden Sammlungen in bewusster Beziehung auf diese verschiedenen Zwecke steht, so haben die Sammler wenigstens wie in den ersten so in den letzten Sprüchen (vgl. 22, 15 mit 29, 26) diese Zwecke noch vor Augen. Auch über die Zeit, in welcher die erste Sammlung angefertigt ist, geben uns die obigen Beobachtungen eine Vermutung an die Hand. Mehrere Spruchpare, die sie enthält, stellen uns wesentlich dieselben Sprüche in älterer und jüngerer Gestalt vor Augen. Zwischen der Herausgabe der 3000 Sprüche Salomos und der Veranstaltung der 10—22, 16 vorliegenden Sammlung war eine geraume Zeit verflossen, in welcher das altsalomonische Maschal im Munde des Volkes und der Dichter eine Menge von Nebenschösslingen getrieben hatte, und der Sammler gesellte solche mittelbar salomonische Sprüche mit den unmittelbar salomonischen unbedenklich zusammen. Aber boten ihm denn die drei Chiliaden salomonischer Sprüche nicht Ausbeute genug? Wir werden diese Frage verneinen müssen, denn war jene Unzal salomonischer Sprüche an sittlich-religiösem Werte den uns erhaltenen gleich, so lassen sich weder die vielen Widerholungen innerhalb der ersten Sammlung, noch die verhältnismäßige Dürftigkeit der zweiten erklären. Wir schließen aus den Gebieten, auf welche einige Sprüche unserer Sammlungen hinüberstreifen (Landwirthschaft, Kriegskunst, Hofleben und dergl.) und aus Salomos Vorliebe für die Mannigfaltigkeit des Natur- und Weltlebens, dass seine drei Chiliaden Sprüche keine viel größere Ausbeute, als die vorliegende, gewärt haben. Ist aber die erste Sammlung in einer Zeit entstanden, in welcher die alten salomonischen Sprüche sich bereits durch neue Zusammenstellungen, Umbiegungen, Nachamungen bedeutend vervielfältigt hatten, so scheint mir keine Zeit ihrer Entstehung angemessener, als die Zeit Josaphats, des Königs, der bald im Anfange seiner Regierung (64 Jare nach Salomos Tode) sich mit großem Eifer des Volksunterrichts annahm und in dessen Zeit auch die Psalmenpoesie manches Herrliche und der damaligen Zeit Würdige hervorbrachte. Kuenen und Nowack gehen wegen des sekundären Verhältnisses des Verfassers zum Deuteronomium und B. Hiob tiefer herab. Dass die Spruchsammlungen ihre Entstehungszeiten spiegeln, zeigt sich beispielsweise daran, dass das Buch Sirach keinen einzigen auf das Königtum bezüglichen Spruch enthält.

Dieses in der Zeit zwischen Salomo und Hiskia erschienene Spruchbuch reichte von 1, 1—24, 22; die משלי שלמה 10, 1—22, 16, die den Hauptteil, den Kern desselben bildeten, waren nach vorn von der großen Einleitung 1, 7 bis Kap. 9, in welcher der Sammler sich selbst als hochbegabten Lehrdichter und als Werkzeug des Geistes der Offenbarung bekundet, nach hinten von den דברי חכמים 22, 17—24, 32 umschlossen. Einen solchen Anhang von דברי חכמים kündigt der Verfasser 1, 6 zwar nicht an, aber er läßt sich nach den Worten des Buchtitels von ihm erwarten; die Einleitung dazu 22, 17—21 ist wie ein Nachtrag der großen Einleitung, entsprechend dem geringeren Umfange dieses Anhangs. Das Werk trägt im großen und ganzen den Stempel der Einheit: denn noch in dem letzten, es angemessen abschließenden Spruche (24, 21 f.: „Fürchte Jahwe, mein Sohn, und den König“ rc.) ist der Grundton festgehalten, den der Verfasser von Anfang angeschlagen hat. Ein späterer Sammler der nachhiskianischen Zeit erweiterte das Werk durch Anfügung der hiskianischen Lese und einen kleinen Nachtrag von דברי חכמים, die er nach dem Gesetze der Analogie auf 22, 17—24, 22 zunächst folgen ließ. Die Übereinstimmung der Überschriften 24, 23; 25, 1 be-

günstigt wenigstens die Annahme, daſs diese Anhänge von Einer Hand herrüren. Der Umstand, daſs die דברי חכמים 22, 17—24, 22 in zweien ihrer Sprüche auf die ältere Sammlung salomonischer Sprüche, die דברי חכמים 24, 23 dagegen durch 24, 23 auf die hiskianische Sammlung und durch 24, 33 f. auf die Einleitung 1, 7 bis Kap. 9 zurückweisen, verstärkt die naheliegende Vermutung, daſs mit 24, 23 eine zweite von anderer Hand hinzugefügte Hälfte des Buches beginnt. Es ist kein Grund vorhanden, diesem zweiten Sammler die Nachträge Kap. 30—31 abzusprechen; vielleicht suchte er, wie schon oben bemerkt, durch ihre Anfügung den Schluſs des erweiterten Spruchbuchs dem des älteren gleichförmig zu machen. Wie die ältere Lese der משלי שלמה, so hat nun auch die hiskianische Lesesprüche der Weisen zur Rechten und zur Linken, der König der Spruchdichtung steht inmitten würdiger Umgebung. Der zweiter Sammler unterscheidet sich vom ersten dadurch, daſs er sich nirgends selbst als Spruchdichter zu erkennen gibt. Es wäre möglich, daſs das Spruchgedicht vom braven Weibe 31, 10ff. sein Werk wäre, aber ein Anhalt zu dieser Vermutung ist nicht vorhanden.

IV. Das Buch der Sprüche von Seiten seiner mannigfaltigen Stilweisen und Lehrtypen. Ist der Grundstock der beiden Spruchlesen 10—22, 16 und Kap. 25—29 wirklich altsalomonisch, so wird sich wesentlich gleiches sprachliches Gepräge an ihnen nachweisen lassen müssen. Abzusehen ist dabei natürlich von den ganz oder teilweise gleichen Sprüchen. Wenn חדרי בטן ein in der ersten Sammlung beliebtes (18, 8; 20, 27. 30), vielleicht von Salomo selbst gemünztes Redebild ist, so kann, daſs dieses Redebild sich auch 26, 22 findet, nicht in Anschlag kommen, da in 26, 22 sich der Spruch 18, 8 widerholt. Nun ist allerdings nicht zu leugnen, daſs in der ersten Sammlung einige Ausdrücke vorkommen, welche man in der hiskianischen Sammlung wider anzutreffen erwarten könnte und doch nicht wider antrifft. Ewald zält solche Ausdrücke auf, um zu beweisen, daſs das altsalomonische Sprachgut sich mit geringen Ausnahmen nur in der ersten Sammlung finde. Aber מרפא 12, 18; 13, 17; 14, 30; 15, 4; 16, 24 findet sich auch 29, 1, רֵדֵף 11, 19; 12, 11; 15, 19; 19, 7 auch 28, 19, נרגן 16, 28; 18, 8 nicht bloß 26, 22, sondern auch 26, 20, לא ינקה 11, 21; 16, 5; 17, 5 auch 28, 20; diese Ausdrücke beweisen also für, nicht gegen die sprachliche Einheit der beiden Sammlungen. Das Verzeichnis der beiden Sammlungen gemeinsamer Ausdrücke ließe sich bedeutend vermehren, z. B. כִּפְרַע 29, 18 wie 13, 18; 15, 32, אָץ 19, 2; 21, 8; 28, 20; 29, 19, מִדְוָנִים 21, 9 (25, 24); 21, 19; 23, 29; 26, 21; 27, 15. Mag es also immerhin auffällig sein, daſs die Redebilder מקור חיים 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22 und עץ חיים 11, 30; 13, 12; 15, 4, sowie die Ausdrücke מְחִתָּה 10, 14. 15; 13, 3; 14, 28; 18, 7; 10, 29; 21, 15, יפיח 12, 17; 14, 5. 25; 19, 5. 9, סִלֵּף 13, 6; 19 3; 21, 12; 22, 12 und סֶלֶף 11, 3; 15, 4 ꝛc. sich nur in der ersten Sammlung und nicht in der hiskianischen finden, ein schlagender Gegenbeweis gegen die Einheit des Ursprungs der Sprüche beider Sammlungen ist das nicht. Auch die mit Recht von Ewald hervorgestellte Erscheinung, daſs Sprüche, die mit יֵשׁ anfangen (z. B. 11, 24 יש מפזר ונוסף עוד: Manchen gibts, der verschwendet und dabei noch gewinnt), ausschließlich der ersten Sammlung eigen sind, kann uns daran nicht irre machen; es ist das eine eigene Art von Sprüchen, die der Verfasser dieser Sammlung mit Vorliebe zusammengelesen hat, so wie er alle parabolische Sprüche außer den zweien 10, 26; 11, 22 übergangen hat. Wenn auch mit יש gebildete Sprüche sich nur in der ersten finden, so ist dagegen das parabolische ו und das sprichwörtliche gleichsam ein Erlebnis berichtende Perfekt (vergl. in der zweiten Sammlung außer 26, 13. 15; 27, 12; 29, 13 noch 28, 1; 29, 9), wofür Döderlein den treffenden Ausdruck aoristus gnomicus geprägt hat, beiden Sammlungen gemein. Eine andere Bemerkung Ewalds, Jahrb. 11, 28, daſs breitgedehnte Sprüche mit איש ausschließlich der hiskianischen Sammlung eigen seien (29, 9. 3; 25, 18. 28), bestätigt sich vollends nicht; man lese nur 16, 27

bis 29, wo drei Sprüche mit איש zusammenstehen und 20, 6, wo איש ebenso wie 29, 9 in einem Spruche zweimal vorkommt. Wir halten also gegen Ewald die sprachliche Einheit der beiden Sammlungen fest, nicht aber die von Keil behauptete sprachliche Einheit von 1, 1 bis Kap. 9 mit diesen beiden. Es ist wahr und verdient Beachtung, daſs sich eine Einheit des Wort- und Begriffsschatzes zwischen 1, 1 bis Kap. 9 und 10—22, 16 nachweisen läſst, welche die Einheit von 10—22, 16 und Kap. 25—29 noch bei weitem übertrifft. Die Einleitung ist mit der ersten Sammlung aufs engste verbunden durch den gleichen Gebrauch, von אָגַר, אישון von tiefer Finsternis 7, 9; 20, 20, אחרית, אכזרי 5, 9; 17, 11, בינה und תבונה, זרה Bulerin, חסר לב, חרש רע, יוסיף לקח 1, 5; 9, 9; 16, 21. 23, יפיח, נלוז, מדנים, מרפא, נִסַּח fortgerissen werden 2, 22; 15, 25, הֵעֵז, לא ינקה, פתאים u. פתיים, פרע, הפיק sehr häufig, חקע und ערב nebeneinander, עץ חיים, קרץ mit den Augen zwinken, 6, 13; 10, 10, קֶרֶת 8, 3; 9, 3. 14; 11, 11, ראשית, רפאים, שכל טוב 3, 4; 13, 15, ישכני ארץ 2, 21; 10, 30, שלח מדון, תחבולות, תורה Unterweisung, תושיה, תחבולות, und das sind nicht die einzigen Berürungen beider Stücke. Aber werden wir daraus mit Keil den Schluſs ziehen, daſs die Einleitung nicht minder altsalomonisch sei als 10, 1—22, 16? Neben diesen Berürungen steht nicht Weniges, was der Einleitung gegenüber den משלי שלמה ausschlieſslich eigentümlich ist: die Ausdrücke מזמה sing. 1, 4. 3. 21, ערמה 1, 4; 8, 5. 12 und מליצה 1, 6, מעגל 2, 9; 4, 11. 26 und מעגלה 2, 15. 18; 5, 6. 21, אישון Augapfel 7, 2. 9 und גרגרות, die Vb. אָתָה 1, 27, פִּלֵּס ebnen 4, 26; 5, 6. 21 und שׂטה 4, 15; 7, 25. Eigentümlich in diesem Stücke ist die Häufung von Synonymen in dichter Zusammenstellung, wie Versammlung und Gemeinde 5, 14, liebliche Hindin und reizende Gazelle 5, 19, vgl. 5, 11; 6, 7; 7, 9; 8, 13. 31. Dieser Gebrauch ist aber nur ein Zug in dem von 10, 1—22, 16 sowol als von Kap. 25—29 durchaus verschiedenen stilistischen Grundcharakter dieses Stückes, seiner aufgelösten, in die Länge und Breite sich ergieſsenden, in Widerholungen sich gefallenden, selbst den synonymen Parallelismus bis zum Gleichlaut verschwemmenden Form (vgl. z. B. 6, 2). Diese Grundverschiedenheit der ganzen Haltung fordert für 1, 1 bis Kap. 9 einen von Salomo verschiedenen, und zwar einen jüngeren Verfasser. Dieser hat seinen Stil, one zum sklavischen Nachamer zu werden, an den salomonischen Sprüchen gebildet. Und warum treffen seine Parallelen zu diesen fast alle die Spruchlese 10, 1—22, 16 und nicht Kap. 25—29? Weil er jene, nicht diese herausgegeben und sich besonders in den Sprüchen, die er 10, 1—22, 16 zusammengestellt, gefallen, in diese eingelebt hat. Nicht allein Ausdrücke dieser von ihm selbst veranstalteten Spruchlese klingen in seinen Dichtungen wider, diese sind groſsenteils aus Keimen jener erblüht. Man kann 19, 27, vgl. 27 11, als Keime der Manreden an den Son und 14, 1 als Anlaſs zu der Allegorie von Frau Weisheit und Frau Thorheit Kap. 9 ansehen. Überhaupt haben die Dichtungen dieses Lehrdichters ihre verborgenen Wurzeln in dem älteren Schrifttum. Wer hört, um nur eins hier zu erwänen, in 1, 7 bis Kap. 9 nicht das שמע 5 Mos. 6, 4—9, vgl. 11, 18—21 widerklingen? Die ganze Eigentümlichkeit dieses Lehrdichters ist deuteronomisch. Die Manreden 1, 7 bis Kap. 9 sind innerhalb des Buchs der Sprüche, was das Deuteronomium innerhalb des Pentateuchs.

Wir fragen nun weiter, ob sich an dem Stile der beiden Anhänge 22, 17 bis 24, 22 und 24, 23 ff. bestätigt, daſs der erstere das vom Verf. der groſsen Einleitung herausgegebene Spruchbuch schloſs, der letztere von einem anderen Verfasser zugleich mit der hiskianischen Sammlung angeschlossen worden ist. Bertheau faſst beide Anhänge zusammen und spricht die Einleitung dazu 22, 17—21 dem Verfasser der groſsen Einleitung 1, 7 bis Kap. 9 ab. Darin, daſs V. 19 dieser kleineren Einleitung (ich habe dir kundgemacht אף אתה eben dir) das Pronomen eben so nachdrücklich widerholt wird, wie 23, 15 (לבי גם־אני vgl. 23, 14. 19), und darin, daſs נעים V. 18 auch in den folgenden Sprüchen 23, 8; 24, 4 vorkommt, sehe ich keinen Grund, sie dem Verfasser der groſsen Einleitung abzusprechen, da nach Bertheaus eigener, richtiger Beobachtung die Sprachform der

gesammelten Sprüche von Einfluſs auf die Einleitung des Sammlers ist; mit größerem Rechte läſst sich שלישים V. 20 als Ehrenname der gesammelten Sprüche vgl. mit נגידים 8, 6 für die Einheit des Verf. beider Einleitungen geltend machen. Ebensowenig läſst sich aus dem Gebrauche des Pronomens 24, 32, dem שית לב ebendas. und ינעם 24, 25 die Gleichzeitigkeit beider Anhänge beweisen, denn diese sprachlichen Berürungen würden, wenn sie etwas beweisen, nicht bloß die Gleichzeitigkeit beider Anhänge, sondern die Einheit ihrer Verfasser beweisen; dann sieht man aber nicht ein, was die sie auseinanderhaltende Überschrift גם אלה לחכמים soll. Überdies sind 24, 33 f. aus 6, 10 f., und näher als die Vergleichung des ersten Anhangs liegt die Vergleichung von ינעם mit 2, 10; 9, 17, אדם חסר לב mit 17, 18, יזעמוהו mit 22, 14 — Berürungen, welche, wenn sie eines Erklärungsgrundes bedürftig sind, sich daraus erklären, daſs dem Verfasser oder den Verfassern der Sprüche 24, 23 ff. das Spruchbuch 1, 1—24, 22 vollständig vorgelegen haben kann. Aus Nachamung ließen sich freilich auch die Berürungen von 22, 17—24, 22 erklären, denn nicht bloß die kleine Einleitung, auch die Sprüche selbst stimmen zum Teil auffällig mit dem Sprachgebrauch von 1, 1 bis Kap. 9, vergl. אַשֵּׁר בדרך 23, 19 mit 4, 14, חכמות 24, 7 mit 1, 20; 9, 1 und einiges andere. Aber nach 1, 7 denkt man sich das ältere Spruchbuch doch lieber mit als one einen Anhang von דברי חכמים, sodann ist es wegen des Gleichlautes der beiden Überschriften 24, 23; 25, 1 warscheinlich, daſs die jüngere Hälfte des kanonischen Buches schon 24, 23 beginnt, und wir werden also nicht auch 24, 23 ff. als Bestandteil des älteren Spruchbuches anzusehen haben, zumal da 24, 23 b gleich 28, 21 a ist und der Verf. der Einleitung die beiden Verse 24, 33 f. (die noch dazu 6, 10 f. in anscheinend ursprünglichem Zusammenhange stehen) schwerlich zweimal in sein Buch aufgenommen hat.

Die Anhänge hinter der hiskianischen Sammlung Kap. 30 f. sind von so eigentümlicher Form, daſs es niemandem einfallen wird, sie (etwa auf solche Ausdrücke hin, wie דעת קדושים 30, 3, vergl. 9, 10) einem der vorausgegangenen Spruchdichter zuzuschreiben. In den Überschriften 30, 1 und 31, 1 würden wir משא nicht als Namen einer arabischen Landschaft zu fassen wagen, wenn nicht die דברי אגור sowol als die דברי למואל in zalreichen Spuren ihren außerhebräischen Ursprung bekundeten und wenn der Königstitel bei letzteren sie nicht onedies der Fremde zuwiese.

Wenden wir uns nun zu dem Lehrinhalte des Werkes und fragen, ob in diesem eine Mannigfaltigkeit der Lehrtypen und in dieser Mannigfaltigkeit ein entwickelungsmäßiger Fortschritt bemerkbar ist. Es wäre möglich, daſs die Sprüche Salomos, die Worte der Weisen und die Spruchdichtungen des Herausgebers wie drei Zeiten, so drei Entwickelungsstufen der Spruchdichtung darstellen. Jedoch sind die Worte der Weisen 22, 17 bis Kap. 24 den Sprüchen Salomos so inhaltsverwandt, daſs nur auf der einen Seite die Sprüche Salomos mit ihren Nachklängen in den Worten der Weisen übrig bleiben, auf der anderen die Spruchdichtungen des Herausgebers, und diese zwei Gruppen weisen sich wirklich als Denkmale zweier Entwickelungsstufen des Maschal aus.

Der Grundcharakter des Buches in allen seinen Teilen wird getroffen, wenn man es ein Weisheitsbuch nennt. Nicht bloß das Buch Sirach und das salomonische Apokryphon, sondern auch unser Buch der Sprüche fürt bei den Kirchenvätern diesen Namen, welcher altjüdisch ist, da Melito von Sardes zu dem Titel „Sprüche Salomos" *ἣ καὶ Σοφία* hinzufügt und Eusebius (h. e. 4, 22) berichtet, daſs nicht allein Hegesippus und Irenäus, sondern der ganze Chor der Alten die Sprüche Salomos *Πανάρετος Σοφία* nannten, und auch Raschi zu Baba bathra 14 b faſst Sprüche und Koheleth unter dem Namen ספרי חכמה zusammen. Wie die Weissagungsbücher ein Erzeugnis der נבואה sind, so ist das Buch der Sprüche ein Erzeugnis der חכמה *σοφία*, und zwar des menschlichen Strebens, die objektive *σοφία* zu erfassen, also der *φιλοσοφία* oder das studium sapientiae. Es findet wirklich ein gewisses Verhältnis des Buches der Sprüche zu dem statt, was das Wesen der Philosophie ist, was ihre

Berechtigung auch innerhalb des Heidentums ausmacht (Apgesch. 17, 27, vergl. mit Röm. 1, 19 f.), und was sie zu einem notwendigen naturgemäßen Geisteserzeugnis stempelt. Die Rätsel der Welt in ihm und außer ihm lassen dem Menschen keine Ruhe, er muſs sie zu lösen suchen, und indem er das tut, philosophirt er, d. h. er strebt nach Erkenntnis des Wesens und der Gesetze in dem Erscheinenden und Geschehenden, wie Josephus mit Bezug auf Salomos Kenntnis der Naturdinge sagt (ant. 8, 2, 5): *οὐδεμίαν τούτων φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξίταστον, ἀλλ᾽ ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν*, vergl. Irenäus c. haer. 4, 27, 1: eam quae est in conditione (*κτίσει*) sapientiam Dei exponebat physiologice.

Die Geschichtsbücher zeigen uns, wie sehr die salomonische Zeit durch ihren wolhäbigen Frieden, ihren vielseitigen Verkehr mit fremden Völkern, ihren bis nach Tarsis und Ofir hin erweiterten Gesichtskreis das philosophirende Forschen begünstigte; wie Salomo damals in Umfang und Tiefe des Wissens nicht seines Gleichen hatte; auch lernen wir aus 1 Kön. 5, 11, vgl. Ps. 88. 89, einige der Weisen kennen, welche den Hof des Königs zierten, das משל aber, welches durch ihn zu einem besonderen Zweige israelitischen Schrifttums ausgebildet wurde, ist ja die eigentliche Dichtungsform der חכמה. Deshalb ist im Buche der Sprüche für משלים auch geradezu der N. דברי חכמים üblich, und dieser Name hat nicht bloß einen allgemeinen ethischen Sinn, sondern beginnt Name solcher zu werden, welche Weisheit zu ihrem Lebensziele gemacht haben und durch Gemeinsamkeit dieses Strebens verbunden sind. Darauf füren Sprüche wie 13, 20: „Wer mit Weisen geht, wird weise, und wer Umgang mit Thoren pflegt, wird verderbt"; 15, 12: „Nicht liebt der Spötter, daſs man ihn zurückweise, zu Weisen geht er nicht". Darauf fürt der durch das Buch der Sprüche hindurchgehende Gegensatz von לץ und חכם, an dem man sieht, daſs zugleich mit dem Weisheitsstreben auch der Zweifel, das was wir Freigeisterei nennen, in Israel eine größere Macht gewann. Man kann aus den Psalmen ersehen, daſs es auch schon in der davidischen Zeit inmitten Israels גאים gab, die denen draußen nichts nachgaben, und daſs es auch an Gottesleugnern nicht fehlte. Ungleich mehr aber war die salomonische Zeit der Gefar der Verfleischlichung und Verweltlichung, der Religionsgleichgiltigkeit und starkgeistigen Weitherzigkeit ausgesetzt. Damals scheint für solche Menschen, welche das Heilige hönten und dabei Anspruch auf Weisheit machten, 14, 6, die, wo man sie zu Worte kommen ließ, Streit und Ärgernis anrichteten 22, 10, und die Gesellschaft der חכמים geflissentlich mieden, weil sie sich über deren Ermanungen erhaben dünkten 15, 12, der Name לץ gemünzt worden zu sein. Denn in den Psalmen der davidischen Zeit ist dafür נבל gebräuchlich (in den Spr. nur 17, 21 in dem allgemeinen Sinne: Bube); לץ findet sich nur einmal in dem jüngeren einleitenden Ps. 1, 1. Das Spruchbuch aber gibt 21, 24 eine Begriffsbestimmung des neu aufgekommenen Wortes. Durch die Selbstständigkeit gottentfremdeten Denkens und Handelns unterscheidet sich der לץ vom פתי, der nur verfürt und deshalb rettbar ist 19, 25; 21, 11; durch seine Nichtanerkennung des Heiligen wider besseres Kennen und Können vom כסיל, אויל und חסר לב, welche Warheit und Zucht aus Unverstand, Beschränktheit und Gottvergessenheit, aber nicht grundsätzlich verachten. Ein änlicher definirender Spruch findet sich 24, 8. Daſs die Chokma damals Schule zu bilden und schulmäßig zu reden begann, zeigt die reiche und feine Kunstsprache in Bezeichnung der mannigfaltigen Arten der Weisheit (בינה, תחבולות, מזמות, תבונות, מוסר, die Neubildung תּוּשִׁיָּה u. a.), des Unterrichts in der Weisheit (רעה, תורה, לֶקַח, weiden, erbauen 10, 21, חנך einweihen 22, 6, הוכיח 15, 12, לקח נפשות Seelen gewinnen 11, 30), der Weisen selbst (חכם, נבון, מוכיח Bußprediger, Sittenlehrer 25, 12 u. a.) und der verschiedenen Menschenklassen (darunter auch אדם אחרי, ein rückwärts schreitender [retrograder] 28, 23). „Man kann sich kaum genug denken" — sagt Ewald in einer Abhandlung über die Volks- und

Geistesfreiheit Israels zur Zeit der großen Propheten bis zur ersten Zerstörung Jerusalems, Jahrb. 1, 96 f. — „wie hoch die Ausbildung war, welche das Streben nach Weisheit (die Philosophie) schon in den ersten Jarhunderten nach David erlangt hatte.“ Und wie war diese Weisheit beschaffen, worauf gerichtet? Sie war universalistisch oder humanistisch. Ausgehend von der Furcht (יראת ה') oder der Religion Jahwes (דרך ה' 10, 29), aber den Geist im Buchstaben, das Wesen in der nationalen Erscheinungsform derselben zu erfassen suchend, war ihr Streben auf die allgemeine, den Menschen als solchen betreffende Warheit gerichtet. Wärend die Prophetie, welche von der Chokma als eine für gesunde Entwickelung eines Volkes unentbehrliche geistige Macht anerkannt wird (באין חזון יפרע עם 29, 18), dem geschichtlichen Prozesse dient, welchen die göttliche Warheit eingeht, um sich innerhalb Israels und von da aus innerhalb der Menschheit zur Geltung zu bringen, sucht die Chokma dieser Warheit durch das Kleid ihrer geschichtlichen und volkstümlichen Erscheinung hindurch in den Grund ihres Herzens zu schauen und da die allgemeinen Ideen zu erfassen, an denen schon damals die Anlage der Jahwereligion zur Weltreligion erkennbar war. Aus dieser Richtung auf das Ideale im Geschichtlichen, das Humane im Israelitischen, das Gemeinreligiöse im Jahwetum, das Gemeinsittliche im Gesetz erklären sich alle Eigentümlichkeiten des Buches der Sprüche, auch dies, dass sich keine warnende Erwänung des Götzendienstes darin findet. Die Chokma nahm ihren Standpunkt in einer Höhe und Tiefe, in welcher sie das Durcheinanderwogen der Volkstümer und ihrer Kulte unter sich und über sich hat, one davon innerlich erschüttert zu werden. Sie betrachtete die Furcht Jahwes als Anfang der Weisheit, und das Suchen Jahwes als Voraussetzung alles Wissens (28, 6, vergleiche 1 Joh. 2, 20), aber das Ankämpfen wider das Heidentum überließ sie der Prophetie, sie selbst beschränkte sich auf ihren Beruf, die Schätze allgemeiner religiös-sittlicher Warheit in der Jahwereligion zu heben und zur Veredelung der Israeliten als Menschen zu verwenden. Darum kommt im Spruchbuch der Name ישראל gar nicht, um so häufiger aber אדם vor; der Name תורה hat einen viel flüssigeren Begriff, als den des sinaitischen Gesetzes (vgl. 28, 4; 29, 18 mit 28, 7; 13, 14 und änlichen Stellen); Gebet und gute Werke werden über das Opfer gestellt 15, 8; 21, 3, 27, tätiger Gehorsam gegen die Lehre der Weisheit über alles 28, 9. Und mit besonderer Vorliebe gehen die Sprüche auf die jenseits aller Volkstümer liegenden Anfänge der Welt und des Menschengeschlechts zurück. Auf die urgeschichtlichen Abschnitte der Genesis weist das Bild vom Baum des Lebens 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4 zurück, auf sie die Gegensätze von Leben (Unsterblichkeit 11, 28) und Tod oder Aufwärts und Abwärts (15, 24), auf sie vielleicht auch was 20, 27 von der menschlichen נשמה gesagt wird.

Ihrer ethischen Seite nach gilt von der Weisheit, wie sie im Spruchbuch auftritt, das, was Jakobus 3, 17 sagt. Nächst der Keuschheit richten sich die Ermanungen besonders auf Friedfertigkeit, auf linde Gelassenheit (לב מרפא 14, 30), stille Innerlichkeit (14, 33), auf Demut (11, 2; 15, 33; 16, 5, 18), auf Erbarmen (selbst gegen die Tiere, 12, 10), auf Festigkeit und Lauterkeit der Überzeugung, auf Förderung des Nächsten durch weises Reden und liebreiches Handeln. Wie im Deuteronomium ist Liebe ein Grundton der Ermanung, Liebe Gottes zu dem Menschen und Liebe der Menschen zu einander in ihrer Wechselbedingung (12, 2; 15, 9); der Begriff der צדקה neigt sich schon zu dem der Mildtätigkeit, des Almosengebens (δικαιοσύνη = ἐλεημοσύνη) über. Vergebende, tragende Liebe (10, 12), Liebe, welche auch den Feinden woltut (25, 21 f.), sich nicht über des Feindes Unfall freut (24, 17 f.), nicht Gleiches mit Gleichem vergilt (24, 28 f.), sondern alles Gotte anheimstellt (20, 22), Liebe in ihren mannigfachen Gestaltungen als Gattenliebe, Kindesliebe, Freundesliebe wird hier empfohlen und gepriesen. Wandel in der Furcht Gottes (28, 14), des Allwissenden (15, 3. 11; 16, 2; 21, 2; 24, 11 f.), auf den als letzte Ursache alles zurückgeht (20, 12. 24; 14, 31; 22, 2) und dessen Weltplane alles dienen muss (16, 4, 19, 21; 21, 30), und auf der anderen Seite tätige reine Liebe zu den

Menschen — das sind die Angeln, in welchen sich alle Weisheitslehren der Sprüche bewegen.

Im Vergleich mit den משלי שלמה und דברי חכמים stellen die einleitenden Spruchdichtungen des älteren Herausgebers einen fortgeschrittenen Lehrtypus dar. Die חכמה erscheint auch schon in den משלי שלמה als ein an und für sich seiendes, welches dem schwankenden subjektiven Meinen entgegengesetzt ist (28, 26), aber hier ist ihr eine Objektivität bis zur für sich seienden Persönlichkeit beigelegt: sie tritt predigend auf und legt allen Menschen Leben und Tod zu ewig entscheidender Wal vor, sie spendet denen, die ihr nicht widerstreben, den Geist (1, 23), sie empfängt und erhört Gebete (1, 28). Die Spekulation über die חכמה ist hier bis zu ihrem letzten Quellort vorgedrungen: sie ist die Mittlerin der Weltschöpfung 3, 19; sie war schon vor der Weltschöpfung bei Gott als sein vorzeitliches Kind von königlicher Würde 8, 22—26, sie war seine Werkmeisterin bei der Schöpfung 8, 27—29, sie blieb auch nach der Schöpfung sein Liebling und trieb vor ihm tagtäglich ihr wonnigliches Spiel, besonders auf seiner Erde unter den Menschenkindern 8, 30 f. Der fortgeschrittene Lehrtypus der Einleitung Kap. 1—9 zeigt sich auch daran, daſs wir hier die Allegorie, welche bis dahin in der alttestamentlichen Litteratur nur in eingewobenen Kleingemälden vorkommt, zur selbständigen Dichtungsform ausgebildet finden, besonders Kap. 9. Auch hat die Kunstsprache der Chokma sich nach manchen Seiten hin erweitert und verfeinert (wir erinnern an die Synonymenreihe בינה, דעת, חכמה, תושיה, מוסר, מזמה, ערמה) und die sieben Säulen am Hause der Weisheit sind zwar nicht die sieben freien Künste, aber doch etwas änliches. Beachtet will auch dies sein, daſs die durchgehende Anrede בני nicht Anrede des Vaters an den Son, sondern des Lehrers an den Schüler ist. Und wenn geschildert wird, wie die Weisheit auf allen Gassen Jerusalems, auf den Höhen der Stadt wie sonst an jedem günstigen Orte laut zum Volke rede: fült man nicht — fragt Ewald a. a. O. S. 97 f. — daſs auch solche erhabene Schilderungen doch nicht möglich gewesen wären, one daſs damals die Weisheit vom Volke als eine der ersten Mächte betrachtet wurde und die Weisen wirklich eine große öffentliche Tätigkeit entfalteten?"

Von hohem Interesse für die Geschichte des Spruchbuches ist das Verhältnis der LXX zum hebräischen Texte. Die Sprüche Agurs (Kap. 30 des hebräischen Textes) sind zur Hälfte hinter 24, 22 und zur anderen Hälfte hinter 24, 34 und die Sprüche König Lemuels (30, 1—9 des hebr. Textes) ebendorthin hinter die Sprüche Agurs gestellt. Diese Umstellung erinnert an die Umstellungen im Jeremia der LXX; der alexandrinische Redaktor hat die Sprüche Agurs und Lemuels den zwischen den beiden salomonischen Spruchlesen stehenden דברי חכמים zugesellt, one jedoch zugleich das Spruchlied vom braven Weibe, welches die Gesammtsammlung abschließt, von seiner Stelle zu rücken. Außerdem aber enthält der Übersetzungstext Übersetzungsdupletten, Umformungen, Lehnstellen aus Psalmen, Sirach und anderswoher, dazu eine ansehnliche Zal selbständiger Sprüche, welche teilweise aus dem Hebräischen übersetzt, teilweise aber ursprünglich griechisch scheinen; in meinem Kommentar S. 540—547 habe ich sie hebräisch widerzugeben versucht, one daſs es mir überall auf den ersten Wurf gelungen ist, vergl. auch de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übers. der Proverbien 1863. Die alte syrische Übersetzung gibt den hebräischen Text mit Zuziehung der LXX, das Targum mit Benutzung der syrischen Übersetzung wider; das Aramäisch dieses Targums ist mehr christlich-syrisches, als jüdisch-palästinisches Aramäisch. Hieronymus in seiner selbständigen Übersetzung aus dem Grundtext hat hier und da die LXX zu Rate gezogen, aber der Vulgatatext dieser seiner Übers. ist durch Einflickungen aus der Itala entstellt (s. darüber Reusch im Theologischen Litteraturblatt 1873, Nr. 16). Die Übersetzungsfragmente Aquilas und der anderen Griechen finden sich in Fields Hexapla (Oxford 1867, 4°) gesammelt. Die Übers. des sog. Graecus Venetus besitzen wir seit 1875 in der mit ganzer Hingabe gearbeiteten krit. Ausgabe von Oskar von Gebhardt. Über die äthiopische Übers., welche durchaus von LXX abhängig ist, s. Dillmann in Heft 5 des Ewaldschen Jarbuchs,

über die noch ungedruckte arabische Übersetzung von Saadia Gaon, welche das Buch tâlib el-ḥikma betitelt, Derenburg in Geigers Jüdischer Zeitschrift VI, S. 309—315, und Zunz in Steinschneiders Hebräischer Biographie X, 172 f. Die Litteratur der Auslegung findet man bei Keil, Einleitung in das Alte Test. (3. Aufl. 1873) bis zu den Kommentaren von Zöckler 1867 und Delitzsch 1873; hinzuzufügen sind die Komm. von Rohling (1879), in welchem Bickells Ansicht von der althebr. Metrik adoptirt ist, und die Neubearbeitung des Bertheauschen Komm. von Nowack (Leipzig, Hirzel 1883); ein kurzer hebr. Komm. von Samuel Weintraub ist 1882 in Jerusalem erschienen. Wertvolle Beiträge zu kritischer Feststellung des masorethischen Textes aus Heidenheims Nachlass gibt der hebr. Kommentar Löwensteins (Frankfurt a. M. 1838); die dort gegebene Kollation des Frankfurter Kod. vom Jare 1294 findet sich noch vollständiger in der von mir bevorworteten masoretisch-kritischen Textausgabe von S. Baer (Leipzig Bernh. Tauchnitz, 1880). **Delitzsch.**

Stabat mater, s. Jacopone Bd. VI, S. 435.

Stähelin, Joh. Jakob, Dr. und Professor der Theologie an der Universität zu Basel, war auf seinem Fachgebiete, der alttestamentlichen Wissenschaft, kein banbrechender oder über Andere hervorragender Gelehrter, aber ein gewissenhafter, sorgfältiger Arbeiter, der nicht one Erfolg das Seinige beigetragen hat zu der allseitigen kritisch-historischen und religiösen Durchforschung des Alten Testamentes, mit welcher die neuere Theologie als einer ihrer Hauptaufgaben sich beschäftigt. Stähelin ist im Mai 1797 in Basel geboren worden als Son eines alten Basler Geschlechtes, einer angesehenen wolhabenden Kaufmannsfamilie. Zunächst der Wunsch einer frommen Mutter, die mit der Brüdergemeinde in Verbindung stand, hat ihn zum Studium der Theologie bewogen, dem er, weil die Basler Fakultät damals wenig bot, hauptsächlich in Tübingen oblag, wo Storr, Flatt, Bachmaier, namentlich Steudel, dessen Hausgenosse er wurde, seine Lehrer waren. Der milde, fromme, wissenschaftlich freie Supranaturalismus, der da waltete, ist im wesentlichen der Grundzug seines theologischen Denkens und Fülens geblieben, und die mannigfachen Beziehungen, in die er mit dem württembergischen Pietismus und der von ihm ausgehenden Liebestätigkeit gekommen ist, hat ihn mit einer Hochachtung vor einem derartigen Sinn und Wirken erfüllt, die ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet hat.

Für den praktischen Kirchendienst hatte St. weniger Gabe und Neigung. Er fülte sich zu der stillen wissenschaftlichen Forschung hingezogen und wandte sich bald den damals neu aufblühenden orientalischen Studien zu, besonders den auf das Alte Testament bezüglichen mit ihren mannigfachen, der Lösung harrenden Problemen. Da zur gründlichen Erlernung der semitischen Sprachen, die er als erstes Erfordernis erkannte, weder Tübingen noch Basel zu jener Zeit genügende Mittel boten, und die durch plötzliche Todesfälle ihrer übrigen Kinder beraubten Eltern den einzigen ihnen gebliebenen Son in ihrer Nähe zu behalten wünschten, wurde ein norddeutscher jüngerer Gelehrter, der sich eben einen Namen zu machen begann, der nachherige Berliner Professor Dr. Immanuel Hengstenberg, veranlasst, zu Stähelins Privatunterricht nach Basel zu kommen. Ungefär ein Jar lang lebten so die beiden jungen Männer als Hausgenossen mit einander. Ihre theologischen Meinungen sind nachher vielfach auseinandergegangen. Aber nie hat St. vergessen, was er von dem reich begabten Manne an Anregung und Belehrung empfangen, und hat es widerholt ausgesprochen, dass er trotz aller Differenzen sich im Grunde des christlichen Glaubens und Hoffens Eins mit ihm füle.

In seinem 26. Jare, dem Jare 1823, habilitirte sich St. als Dozent an der theol. Fakultät zu Basel, die damals durch de Wette und K. R. Hagenbach einen neuen Aufschwung nahm. Sein ganzes Leben hindurch, über 50 Jare lang, hat er an ihr gelehrt, nicht ein durch geistreichen Vortrag anregender, aber ein treuer, sich hingebender Lehrer, der seinen Schülern auch die geringsten wissenschaftlichen Dienste, wie das immer neue Einüben der hebräischen Grammatik, mit unermüd-

licher Geduld geleistet hat. Dabei war sein gastfreies Haus ein Mittelpunkt und Bindeglied für seine Kollegen aller Fakultäten; und mit seinen finanziellen Mitteln hat er manche wissenschaftliche Unternehmung unterstützt, die sonst nicht hätte zu Stande kommen können, auch zu der einen und anderen selber die Initiative ergriffen, namentlich zu solchen, von denen er eine Förderung des Bibelverständnisses erwartete. So hat er noch in seiner letzten Lebenszeit die Herausgabe des großen arabischen Chronikwerkes des Tabari angebant, „die jarelang der hoffnungslose Wunsch der Orientalisten gewesen", um dadurch sich und anderen einen klaren Einblick in die Gepflogenheiten morgenländischer Darstellung und Geschichtschreibung zu verschaffen.

Im Oktober 1873 durfte er noch gemeinsam mit K. R. Hagenbach die seltene Feier seines 50järigen Dozentenjubiläums begehen. Zwei Jare darauf, am 27. August 1875, ist er wärend eines Landaufenthaltes zu Langenbruck im Jura nach einem Schlaganfalle, der ihn traf, schmerzlos und friedlich entschlummert, kurz nachdem er sein 78. Lebensjar vollendet hatte.

Die schriftstellerische Tätigkeit St.'s *) begann im Jare 1827 mit seiner Dissertationsschrift zur Erlangung der theol. Licentiatenwürde: Animadversiones quaedam in Jacobi vaticinium. Die Widmung an Steudel, den praeceptor amicissimus, semper pia mente colendus, charakterisirt den Geist, in welchem der junge Dozent die Aufgabe der Schrifterforschung auffaßte, nicht minder das ausdrückliche Bekenntnis zum Supranaturalismus am Schlusse, dessen letztes Wort lautet: Neque ab alio hominum salutem exspectamus. Die Authentie des Segens Jakobs wird behauptet, vielleicht mit der einzigen Ausnahme des Spruches über Levi. Jedenfalls sei dieser Segen älter als der Moses, one doch eigentliche Weissagung zu enthalten.

Auf dem Felde der Pentateuchkritik, auf dem St.'s Name am häufigsten genannt worden ist, treffen wir ihn zuerst in den „Kritischen Untersuchungen über die Genesis" (Basel 1830). Im Vergleich mit der obigen Dissertation zeigt dieses Schriftchen einen entschiedenen Schritt vorwärts, indem es für die kritischen Operationen gewisse feste Grundsätze aufstellt. Vor Allem wird die Notwendigkeit umfassender historischer und sprachlicher Beobachtungen, und namentlich auch der Vergleichung der biblischen Litteratur mit anderem morgenländischen Schrifttum betont. Die Untersuchung selbst erstreckt sich auf den Wechsel der Gottesnamen (gegen Ewalds Schrift von 1823), die Verschiedenheit des Sprachgebrauches und die Tendenz der beiden Quellen, endlich auf das Verfaren des „Verfassers" mit denselben. Das Alter wird dahin bestimmt, dass der Elohist unter Saul, der Jehovist wol unter David, der Verfasser des Ganzen bald nachher geschrieben habe. Den Sinn, in dem St. seiner Kritik oblag, bezeichnet gleich der Eingang des Büchleins. Nur schüchtern erklärt er mit seiner Arbeit hervorzutreten, „weil jeder Kritiker der h. Geschichte eine große Verantwortung auf sich hat, da er möglicherweise den Glauben vieler Glieder der christlichen Gemeinde stören kann". In längerer Ausfürung wird dann gezeigt, wie dadurch die Pflicht, dem wahren Sachverhalt auf den Grund zu kommen, keineswegs aufgehoben werde. Der „Glaubwürdigkeit" der Quellen wird ein besonderer Abschnitt gewidmet: der Verfasser will Warheit erzälen, aber er erzält sie nach Art der alten Welt. Daher ist für die strenge Geschichtlichkeit des gesamten Stoffes nicht einzustehen, nur darf nicht die Wunderscheu den kritischen Maßstab bilden. — Dass St. in dieser Schrift, und zwar in selbständiger Stellung gegenüber seinem nächsten Vorgänger Gramberg, brauchbare Bausteine für die Weiterfürung der Pentateuchkritik geliefert hat, wurde u. A. auch von Ewald in einer eingehenden Besprechung (Stud. u. Krit. 1831) anerkannt, der mit Freuden bemerkt zu haben erklärt, dass die Richtung des Buches „die wissenschaftliche oder warhaft kri-

---

*) Die hierauf bezüglichen genauen Angaben, sowie die wissenschaftliche Würdigung des Angefürten verdanke ich der Güte des Herrn Professor Dr. Kautzsch in Tübingen, des mehrjärigen Kollegen und treuen Freundes meines sel. Vaters.

tische sei". — Von den weiteren Arbeiten St.'s zur Kritik der geschichtlichen Bücher des A. T.'s schließen sich hieran die „Beiträge zu den kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua und der Richter" in den Theol. Stud. u. Krit. von 1835. Als ein neuer fruchtbarer Gesichtspunkt tritt hier die Forderung auf, vor allem die beiden Gesetzgebungen (von denen die elohistische „gewiss wärend des Aufenthaltes in der Wüste gegeben ist") näher zu untersuchen. Dabei hat übrigens St. den Übergang zur Ergänzungshypothese in ihrer reinen Gestalt nach dem Vorgange Bleecks vollständig vollzogen. Auf demselben Standpunkt finden wir ihn in den ausfürlicheren „Kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, Josua, Richter, Samuel und Könige" (Berlin 1843); nur dass sich die Altersbestimmungen hier noch mehr der Tradition annähern. Der Pentateuch, Josua, Richter (one den Anhang) und die ältere Quellenschrift von 1 Samuel sind unter Saul, vielleicht von Samuel selbst verfasst, die zugrunde liegende elohistische Schrift stammt aus der Zeit bald nach Josua, die jüngere Samuelsquelle ist von einem Judäer unter Hiskia, der Anhang des Richterbuches unter Josaphat verfasst. Erwänung verdient dabei, wie gegenüber dem Dogmatismus einerseits eines Hengstenberg, andererseits eines Vatke und George auf die Beweiskraft der „philologischen Tatsache", der man sich nicht entziehen dürfe, Gewicht gelegt wird; wobei es freilich nicht selten geschah, dass das Gewicht dieser „Tatsache" gegenüber den sachlichen Gründen wesentlich überschätzt wurde. Immerhin bezeugt der von ihm geltend gemachte Gesichtspunkt, dass es ihm um nichts anderes als die Erforschung der Warheit zu tun war. Übrigens sind gewisse Beobachtungen, die er damals machte, wie der Anschluss des deuteronomischen Sprachgebrauchs an den jehovistischen gerade durch die neueste Phase der Pentateuchkritik zu Ehren gebracht worden. Dabei fehlt auch die Rücksicht auf das Sachliche keineswegs. Bei jedem Buche wird auch das religiöse und „kirchliche" Bewusstsein der Verfasser untersucht, und zuletzt eine Übersicht über die Geschichte des Kultus, so gut sie damals möglich war, gegeben. — Wie dieses Buch, so steht auch der Aufsatz „die Eroberung und Vertheidigung Palästinas durch Josua" (Stud. u. Krit. 1849) durchaus auf dem Boden der Ergänzungshypothese; die Einleitung in das Richterbuch soll nur das Spätere, Einzelne nachtragen zu der zusammenfassenden Berichterstattung im Buche Josua. Denselben Gesichtspunkt halten die folgenden Arbeiten fest (sämtlich in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft), „Versuch einer Geschichte der Verhältnisse des Stammes Levi (1855), „die Wanderungen des Centralheiligtums der Hebräer vom Tode Elias bis zur Erbauung des Tempels" (1857), und: „die Lokalität der Kriege Davids" (1863), die es besonders mit Identifizirungen von Ortsnamen zu tun hat. — Die letzte hiehergehörige Schrift, „das Leben Davids, eine historische Untersuchung" (Basel 1866), bezeichnet sich selbst in der Vorrede als eine streng wissenschaftliche Untersuchung, zu welcher den Verfasser das wissenschaftliche Gewissen schon lange gedrängt habe, um sich den moralischen Charakter Davids warhaft klar zu machen. Die kritische Analyse erscheint als sehr ungenügend, da alle Quellen, auch die Chronik, als gleichwertig behandelt werden; die Beurteilung Davids fällt streng aus, da das religiöse Leben hinter die äußeren Tatsachen sehr zurücktritt; immerhin zeigt sichs auch hier, wie der Verfasser von einem tieferen Interesse geleitet wird, als nur dem an kritischen Operationen.

Eine zweite Reihe von Schriften St.'s ist den hebräischen Propheten gewidmet. Zuerst gehört hieher das Universitätsprogramm über Amos und Hosea (Basel 1842), das hauptsächlich die Zeitverhältnisse bespricht, in denen diese Propheten wirkten. Dann das umfassendere Werk: „Die messianischen Weissagungen des A. T.'s in ihrer Entstehung, Entwicklung und Ausbildung. Mit Berücksichtigung der hauptsächlichsten neutestamentlichen Citate" (Berlin 1847). Dasselbe verdankt, laut Vorwort, sein Entstehen „einem christlichen Bedürfnis; dem Bedürfnis zwischen den alttestamentlichen Weissagungen und der Benützung derselben im N. T. einen organischen Zusammenhang nachzuweisen". Man spürt dem Buche das warme Interesse ab, das der Verfasser an seinem Gegenstande nimmt,

und manche der prophetischen Citationen durch die neutestamentlichen Schriftsteller wird in ein neues, einleuchtendes Licht gestellt. Im Anhange finden sich Erörterungen über Daniel, sowie sieben Exkurse über die wichtigsten kritischen Fragen in Betreff der Propheten (Zeitalter des Joel, Authentie des Jesaja u. s. f.) — Der Aufsatz: „Anordnung der Weissagungen des Jeremia" (Z. der D. Morgenl. Gesellsch. 1849) sucht dem von Hävernick aufgestellten Prinzip einer sachlichen Anordnung in sieben Gruppen noch den Nachweis einer streng chronologischen Ordnung innerhalb der Sachordnung beizufügen. — Die Abhandlung über „die Zalen im Buche Daniel" (Z. der D. Morgenl. Ges. 1857) knüpft an Daniel 12, 11 f. an, und findet die vier Weltreiche in dem chaldäischen, medisch-persischen, macedonischen und seleucidischen. — Die letzte Arbeit auf diesem Gebiete ist der Aufsatz über „die Propheten des A. T.'s" in Heidenheims Vierteljahrsschrift (1867), welcher Allgemeines über die Bedeutung und Aufgabe der hebräischen Propheten vom warm positiven Standpunkte und eine Übersicht über den Inhalt der prophetischen Schriften gibt.

Besondere Aufmerksamkeit wandte St. viele Jare hindurch auch den Psalmen zu. Es sind drei Arbeiten, die hier in Betracht kommen. Ein 1851 auf der Orientalistenversammlung in Erlangen gehaltener Vortrag (Z. der M. Ges. 1852): „Zur Kritik der Psalmen". Ein in Frankfurt gehaltener Vortrag (Z. der M. G. 1862) „Über die davidischen Psalmen der saulischen Verfolgungszeit", der untersucht, welche dieser Psalmen (54, 57, 63) auf Nachahmung älterer Dichtungen beruhen, und welche originell erscheinen (52, 56, 59). Endlich das Universitätsprogramm (Basel 1859) „Zur Einleitung in die Psalmen", welches sich mit der Anordnung der Lieder (1—89 größtenteils bei bestimmten Anlässen gedichtet, die übrigen der Hauptmasse nach allgemeinen Inhaltes), und mit der Kritik der Überschriften und der darin enthaltenen historischen Angaben beschäftigt.

Das Hauptwerk St.'s, in das er — 10 Jare nach der von ihm besorgten 7. Aufl. des Lehrbuchs von de Wette — die Resultate seiner Forschungen in größerem Umfange niedergelegt hat, ist die „Spezielle Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T.'s" (Elberfeld 1862). Die von Reuß und Hupfeld eingefürte Bestimmung dieser Disziplin wird rückhaltslos adoptirt: „Die Einleitung in das A. T. ist die Litteraturgeschichte desselben". Die Urteile über die Entstehung der geschichtlichen Bücher sind dieselben wie in der früher erwänten Schrift, nur wird die Theopneustie des Verfassers des Pentateuch im Gegensatz gegen die sonstige antike Geschichtschreibung ausdrücklich hervorgehoben. Ruth wird in die letzte Zeit vor dem Exile gesetzt, über den geschichtlichen Charakter der Chronik und selbst des Buches Esther sehr günstig geurteilt. Dagegen ist Jona „eine zu religiösen Zwecken verarbeitete Sage". Die Urteile über die Propheten folgen fast durchaus den damals (bes. durch Ewald) herrschenden Ansichten; nur daſs an der Authentie von Sach. 9—14 bestimmt festgehalten wird, eine beachtenswerte Übereinstimmung St.'s mit der durch Stade angebauten neuesten Phase der Sacharjakritik. Bei den poetischen Büchern wird die Existenz von Strophen dahingestellt. Hiob wird vor Jeremia angesetzt, und die Echtheit der Elihureden behauptet mit der charakteristischen Begründung: die Verwerfung erscheine insofern als eine dogmatische, als sie aus der Schwierigkeit entspringe, diese Reden in den einmal angenommenen Plan einzureihen. Im hohen Liede, welches die Treue der Braut gegenüber den Verfürungskünsten des Salomo preist, wird ein ständiger Fortschritt der Handlung in vier Abteilungen angenommen. Kohelet endlich für eine Art Theodice erklärt.

Blicken wir zum Schlusse noch auf den allgemeinen schriftstellerischen Charakter St.'s, so fällt vor Allem der Mangel an formgewandter, gefälliger Darstellung auf, eine Gabe, die ihm völlig versagt war, sodaſs seine Arbeiten kaum in weitere Kreise, auch nicht in die der studirenden Jugend gedrungen sind. Ebenso fehlt es vielfach an der genügenden Durcharbeitung in Betreff der Gliederung des Stoffes und der Durchsichtigkeit der Beweisfürung; und durch das Streben nach unbedingter kritischer Unparteilichkeit läſst sich, wie schon angedeutet, St. viefach dazu verleiten, die großen sachlichen Gesichtspunkte hinter die De-

tails d.r philologischen Beobachtung allzusehr zurückzustellen. Bei alledem aber läßt sich St. mancher verdienstlicher Beitrag zu der kritischen und religiösen Erforschung des Alten Testamentes nicht absprechen. Man hat ihn öfter einen „rationalistischen Kritiker" genannt, aber durchaus mit Unrecht. Bei seinem 50jährigen Dozentenjubiläum hat er in öffentlicher Rede als das Ziel aller seiner wissenschaftlichen Arbeit die Ehre seines Herrn und Heilandes und den Dienst in seinem Reiche bezeichnet; auch oft bezeugt: er stehe mit seiner Christenüberzeugung durchaus auf dem Boden der Basler Konfession, auf die er bei seiner Ordination verpflichtet worden. „Es war in ihm", schließt Hr. Professor Kautzsch seine oben erwänte Aufzeichnung, „eine solche Harmonie einer kindlich frommen Verehrung der Bibel einerseits und eines aller faulen Apologetik abgeneigten Warheitssinnes andererseits, daſs sein Andenken schon um deswillen Allen, die ihm näher standen, ehrwürdig bleiben wird". **Ernst Stähelin.**

Stämme Israels, s. Israel, Geschichte biblische, Bd. VII, S. 174.

Stäudlin, Karl Friedrich, protestantischer Theolog und Kirchenhistoriker des 18. und 19. Jarhunderts, geb. 25. Juli 1761 in Stuttgart, † 5. Juli 1826 in Göttingen. — Von seinem Vater, einem herzogl. Regierungsrat, Gotthold St., einem Mann von unermüdeter Arbeitsamkeit, von ernsten Grundsätzen, von ungeheuchelter Frömmigkeit, streng erzogen, anfangs nicht zum theologischen Studium bestimmt, aber durch den Religionsunterricht eines Spenerisch gesinnten Geistlichen (K. H. Rieger?) und durch die Lektüre erbaulicher Schriften für den geistlichen Beruf gewonnen, wurde er, wie sein Landsmann Spittler, nicht in einem der niederen Klöster Württembergs, sondern auf dem Stuttgarter Gymnasium zur Universität vorbereitet. Zwei ältere Brüder, beide dichterisch begabt, fürten ihn auch in die Poesie ein und ermunterten ihn zu poetischen Versuchen, von denen einige gedruckt sind. Fünf Jare, 1779—84, verbrachte er im theologischen Stift in Tübingen, wo er eifrig Philosophie und Theologie, besonders Exegese und orientalische Sprachen studirte und wo Storr und Schnurrer seine vornehmsten Lehrer waren. 1781 wurde er Magister durch Verteidigung einer von Chr. Fr. Rößler verfaßten Dissertation de originibus philosophiae ecclesiasticae; 1784 verteidigte er unter dem Präsidium von D. Uhland eine Dissertation über Haggai und bestand das theologische Examen vor dem Konsistorium zu Stuttgart. Nachdem er dann eine zeitlang, mit litterarischen Arbeiten und Predigten beschäftigt, in Stuttgart privatisirt, begleitete er 1786—90 einige Zöglinge auf Reisen durch Deutschland, Frankreich, England und die Schweiz, verlebte 2 Jare im Waadtland, fast 1 Jar in England. Von London aus wurde er 1790 durch Spittler und Koppe auf Storrs Empfehlung nach Göttingen berufen als ordentl. Professor der Theologie (Nachfolger des 1789 verstorbenen J. P. Miller). In diesem Amt ist er von da an fast 36 Jare bis zu seinem Tode geblieben, eng verbunden mit seinem um 10 Jare älteren, aber ihn um 7 Jare überlebenden Kollegen und Landsmann G. J. Planck (s. Bd. XII, S. 61 ff.). 1792 wurde er Dr. theol., 1803 Konsistorialrat. Seine Vorlesungen umfaßten fast alle theologischen Disziplinen: Exegese des Alten und Neuen Testaments, bibl. Einleitung, Dogmatik, Moral, Dogmengeschichte, Kirchengeschichte, Encyklopädie; eine zeitlang hatte er auch in der Universitätskirche zu predigen. Als Docent war er unter den damals nach Göttingen berufenen Schwaben wol der mindest hervorragende, und besonders in den letzten Jaren seines Lebens waren seine eintönigen, in stark schwäbischem Dialekt vorgetragenen Diktate wenig anregend. Aber seine zalreichen Schriften zeigen seine große Belesenheit, seinen gelehrten Sammlerfleiß, sowie ein lebhaftes apologetisches und kritisches Interesse. Fehlte es ihm gleich an schöpferischer Originalität, so doch nicht an Weite des Gesichtskreises, und gerade seine umfassende Rezeptivität und unparteiische Warheitsliebe machte ihn beachtenswert und erwarb ihm die Achtung seiner Zeitgenossen (vgl. die Briefe Kants an ihn, abgedruckt in seiner Geschichte des Rationalismus S. 469 ff), weil er Vieles auf sich wirken ließ und verschiedenartige Motive und Interessen, das Religiöse, das Nationale und das Historische, ge-

schickt zu verbinden wuſste (vergl. Gaß a. a. O.). Seinen theologischen Standpunkt bezeichnet er selbst schon in einer seiner ersten Schriften u. d. T. Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion, Göttingen 1791, als den eines vernünftigen Offenbarungsglaubens, und ebenso erklärt er im Schluſswort seiner letzten, in seinem Todesjare erschienenen Schrift (Gesch. des Rat. u. Supranaturalismus, Göttingen 1826, S. 468): „Ich bekenne offen und freimütig, daſs mir das Christentum nur als vereinigter Rationalismus und Supranaturalismus begründet und haltbar zu sein scheint; es dringt auf den Gebrauch der Vernunft und aller unserer Geistes- und Seelenkräfte für Religions- und Sittenlehre, aber auf einen gemäßigten, bescheidenen und demütigen, und zugleich auf den Glauben an die übernatürliche, durch den Son Gottes geschehene Offenbarung, wozu wir auch Gründe genug in und außer uns finden." Schon wärend seines philosophischen Studiums in Tübingen hatte er zur Überwindung seiner eigenen Zweifel den Entschluſs gefaſst, eine Geschichte des Skeptizismus zu schreiben, hatte dafür Jare lang Vorstudien gemacht und namentlich wärend seines Aufenthaltes in England viel dafür, besonders für David Humes Leben und Schriften, gesammelt. Als Frucht dieser Studien erschien dann 1794 zu Leipzig das zweibändige Werk: Geschichte und Geist des Skepticismus, vorz. in Rücksicht auf Moral und Religion. Unterdessen aber hatte er sich vorzugsweise biblischen, und zwar zunächst alttestamentlichen Studien zugewandt: 1785 hatte er (zugleich mit seinem Freunde Conz) Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten und zur Geschichte ihrer Auslegung herausgegeben; in Göttingen schrieb er 1790 ein Antrittsprogramm de fontibus epistolarum Catholicarum, 1791 neue Beiträge zu den bibl. Propheten, über Daniel, über Jesaj. 53, über das Hohelied ꝛc., und auch seine Vorlesungen erstreckten sich anfangs über das ganze Neue Testament, über die Hauptbücher des Alten Testaments und über biblische Einleitung (ein Lehrbuch der praktischen Einleitung in alle Bücher der heil. Schrift hat er noch 1825 herausgegeben). Bald aber wandte sich seine litterarische und seine akademische Tätigkeit vorwiegend den Gebieten der systematischen und historischen Theologie zu: er las, und zwar lange Zeit täglich 4 Stunden um 7, 8, 11, 2 Uhr, über Dogmatik, Dogmengeschichte, Moral- und Kirchengeschichte. Litterarisch hat er die Dogmatik nebst Dogmengeschichte dreimal bearbeitet: 1801, 1809 und 1822. Er suchte hier, wie er selbst sagt, Exegese, Geschichte, Philosophie und Litteratur zu vereinigen, so jedoch, daſs er „niemals den Grundsätzen der kritischen Philosophie folgte, sondern sie ausdrücklich für unzureichend zur Begründung der Religion erklärte". Größeren Einfluſs gestattete er der kantischen Philosophie anfangs auf seine Behandlung der theologischen Moral, so besonders in seinem 1798—1800 erschienenen „Grundriß der Tugend- und Religionslehre zu akademischen Vorlesungen für zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche". Damals schrieb er, wie er selbst später anerkennt, „der kritischen Philosophie eine zu hohe Auktorität zu und ließ Jesu und seiner Moral nicht die ihnen gebürende Ehre widerfaren. Später habe ich eingesehen, daſs die kritische Moralphilosophie einseitig ist, daſs man das Christentum entweder ganz aufgeben oder ihm ein höheres Ansehen zugestehen muſs, und daſs es Inkonsequenz und Unredlichkeit ist, anders in theologischen Lehrbüchern zu verfaren". So habe er schon 1800 in seinen „Grundsätzen der Moral zu akademischen Vorlesungen" manches schärfer bestimmt, deutlicher ausgedrückt und berichtigt, auch ausgewischt, was in dem früheren Lehrbuch Anstoß erregt habe; noch mehr in seiner „philosophischen und biblischen Moral" vom Jare 1805, die in der philosophischen Moral eklektisch verfur, dagegen eine vollständige biblische Moral und zugleich einen fortlaufenden Beweis der Göttlichkeit der Sittenlehre Jesu enthält; und endlich in seinem „Neuen Lehrb. d. Moral für Theologen" (Gött. 1815; 2. Aufl. 1817; 3. Aufl. 1825), wo er „offen erklärte, daſs er ein absolut höchstes Prinzip der Moral nicht für notwendig und möglich halte, dagegen die Warheit und Göttlichkeit der Sittenlehre Jesu auch in ihren positiven und historischen Teilen rettete". Neben diesen systematischen Darstellungen der philosophischen und theolog. Moral, in welcher ein stetiger Fortschritt von der Spekulation zur Empirie, vom Kritizismus zum

Positivismus sich zeigt, hat Stäudlin besonders der Geschichte der Moral sich zugewandt und damit „eigentlich ein neues Fach in der Litteratur angefangen, denn bis dahin war kein Werk dieser Art vorhanden". Den Anfang macht er mit einigen Programmen: über die Geschichte der Moral der Hebräer 1794, über die Moral der Kirchenväter 1796, de legis Mosaicae momento et ingenio 1796/97, de prophetarum doctrina morali 1798, über die Moral der apostol. Väter 1800, Moral der Scholastiker 1812 ꝛc. Eine umfassendere Arbeit begann er 1799 mit seiner Geschichte der Sittenlehre Jesu, wo er eine vollständige Geschichte nicht bloß der christlichen Sittenlehre, sondern auch der christlichen Sitte und Sittlichkeit zu geben beabsichtigte; doch ist diese Idee in den vier allmählich erschienenen Bänden des Werks (Bd. II 1802, III 1812, IV 1822) nicht zur Ausfürung gekommen; vielmehr beschränkte er sich später auf die Geschichte der christlichen Moral seit dem Wideraufleben der Wissenschaften, die er 1808 als einen Teil der von G. Eichhorn begründeten Göttinger Geschichte der Wissenschaften und Künste auch besonders herausgab; dazu kam noch eine 1806 zu Hannover erschienene: „Geschichte der philos. hebräischen und christlichen Moral", eine 1823 erschienene „Geschichte der Moralphilosophie", und endlich 7 Monographien zur Geschichte einzelner ethischer Begriffe: Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels 1823, vom Selbstmord 1824, vom Eide 1824, vom Gebet 1824, vom Gewissen 1824, von der Ehe 1826, von der Freundschaft 1826.

Die Kirchengeschichte, über welche er neben Planck regelmäßige Vorlesungen hielt, hat er nicht bloß in einem widerholt erschienenen Lehrbuch bearbeitet u. d. T. Universalgeschichte der christlichen Kirche (Hannover 1806; 2. A. 1816; 3. A. 1821; 4. A. 1825; 5. A. besorgt von Licentiat Holzhausen 1833), sondern auch weitere Beiträge dazu geliefert in seiner schon erwänten Geschichte des Skeptizismus 1794, seiner kirchlichen Geographie und Statistik, Göttingen 1804, 2 B., seiner Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Ausbreitung der alten Litteratur, Göttingen 1810—11, 2 Bände (zu Eichhorns Geschichte der Künste und der Wissenschaften gehörig), seiner Kirchengeschichte von Großbritannien, Göttingen 1819, 2 B., seiner Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, Göttingen 1826, in der aus seinem Nachlaſs von J. T. Hemsen herausgegebenen Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, Hannover 1827; sowie endlich in vielen lateinischen und deutschen Abhandlungen, welche entweder einzeln oder in den von Stäudlin herausgegebenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind. Von einzelnen kirchenhistorischen Abhandlungen sind zu nennen eine Narratio de Joh. Keppleri theologia et religione; de notione ecclesiae et historiae ecclesiasticae; apologia pro J. C. Vanino, über Joh. Val. Andreä; de corona Papali; Mitteilungen über und aus der Schrift Berengars de s. coena adv. Lanfrancum etc. Die von Stäudlin teils allein teils mit Anderen herausgegebenen Zeitschriften sind: Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Litteratur 1794—1801, 5 Bände; Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religions- und Sittenlehre, Lübeck 1797—99, 5 Bände; Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte, Hannover 1801—6, 4 Bände; Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, zus. mit Tzschirner, Leipzig 1813 bis 1822, 5 Bände; Kirchenhistorisches Archiv, zus. mit Tzschirner und Vater, Halle 1823—26, 4 Bände. Außerdem lieferte er Beiträge zu Michaelis und Tychsens Orient. und exeget. Bibliothek, zu den Gött. Gel. Anzeigen, zur Jenaer, Hallischen und Leipziger Litztg. u. s. w. Ein Lehrbuch der Encyklopädie, Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften, worin die Übersicht über die Geschichte und Litteratur der einzelnen Disziplinen das wichtigste ist, hat er 1821 herausgegeben.

Bei der Menge dieser Schriften und der darin ausgebreiteten Belesenheit ist auf Form und Kunst der Darstellung nicht eben viel Mühe verwandt. Aber „Einfalt und Geradheit im Umgang und Urteil, tiefes und teilnehmendes Religionsgefül, Frömmigkeit und Biederkeit des Charakters, dabei eine seltene Anspruchslosigkeit und Friedensliebe" werden von seinem Leichenprediger Ruperti wie von seinen Kollegen und Schülern (vergl. Oehme, Göttinger Erinnerungen,

Gotha 1873) einstimmig ihm nachgerühmt, und rastlos arbeitsam blieb er fast bis zum Tage seines Todes. Am 1. Juli 1826 hielt er noch seine Vorlesungen, am 4. schrieb er die letzte Seite einer Abhandlung über hebräische Poesie, am 5. früh 5 Uhr starb er im 65. Lebensjare.

Hauptquelle für seine Lebensgeschichte ist seine Selbstbiographie, ursprünglich für eine schwedische Zeitschrift verfasst (Theophrosyne, Stockholm 1823), herausgegeben mit Zusätzen, mit Schriftenverzeichnis und mit der von Sup. D. Ruperti in Göttingen gehaltenen Gedächtnispredigt, von J. T. Hemsen, Göttingen 1826, 8; außerdem vergl. Gradmann, Gel. Schwaben; Döring, Gel. Theologen, IV, 287 ff.; Saalfeld und Oesterley, Gött. Gel. Geschichte; Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik, IV, 349; Frank, Geschichte der protest. Theologie III, 292 ff. —

Über seinen Bruder, Gotthold Fr. Stäudlin, geb. 1758, † 1796, den Dichter und Mitarbeiter Griesingers bei der Herausgabe des Württemberger Gesangbuchs vom Jare 1791, vergl. Römer, Württemb. Kirchengeschichte S. 508; Koch, Gesch. des Kirchenlieds Bd. VI; Goedeke, Grundriß II, 1097.

(Henke †) Wagenmann.

Staffortisches Buch. Es ist ein charakteristischer Zug in dem Bilde des vielbewegten 16. Jarhunderts, dass, wärend in der Markgrafschaft Baden-Baden nach längeren Schwankungen die römische Gegenreformation den Sieg behält, gleichzeitig in Baden-Durlach die evangelische Reformation sich behauptet, dass aber von den drei Sönen des lutherischen Markgrafen Karl II. († 1577) jeder für eine andere Konfession sich entschieden hat. Nur der jüngste, Georg Friedrich († 1638), blieb der lutherischen Kirche treu; der mittlere, Jakob († 1590), fiel zur römischen Kirche ab (s. Kleinschmidt, Jakob III., Markgraf zu Baden und Hochberg, der erste regierende Konvertit in Deutschland, Frankfurt 1875); der älteste, Ernst Friedrich († 1604), trat von der Konkordienformel, welche seine Vormünder in seinem und seines Bruders Jakobs Namen unterzeichnet hatten, zurück und glaubte in der reformirten Kirche die bisher vergeblich gesuchte Befriedigung zu finden. Er war am 17. Oktober 1560 geboren, stand nach seines Vaters Tod unter der Vormundschaft seiner Mutter sowie der beiden eifrig lutherischen Fürsten, des Kurfürsten Ludwig von der Pfalz und des Herzogs Ludwig von Württemberg, lebte eine zeitlang am Stuttgarter Hofe, studirte in Tübingen, ging dann auf Reisen und übernahm 1584 die Regierung des badischen Unterlandes (Durlach-Pforzheim). Als ein Freund der Gelehrten und Gelehrsamkeit beteiligte er sich gern an theologischen Fragen, war aber längst am lutherischen Bekenntnis irre geworden, zog reformirte Gelehrte in seine Umgebung und an das 1586 eröffnete Durlacher Gymnasium, trat endlich förmlich von der durch seine Vormünder ihm und dem Lande aufgedrungenen Konkordienformel zurück und gab den Predigern seines Landesteils eine reformirte Lehrordnung u. d. Titel: Kurze und einfältige Bekenntniß, nach welcher die Kirchen- und Schuldiener der Markgrafschaft Baden sich in Lehr zu halten haben. Gedruckt zu Staffort (einem markgräflichen Schloß und Dorf in der Nähe von Durlach, 3 Stunden von Karlsruhe) 1599, 2. Aufl. 1602 zu Heidelberg. Zur Rechtfertigung dieses Schrittes aber und zur Motivirung seines Rücktrittes von dem Konkordienbuche diente eine von dem Markgrafen Ernst Friedrich selbst verfasste, gleichfalls in dem Schloss Staffort gedruckte, 557 Quartseiten umfassende Denkschrift u. d. T. Christliches Bedenken und erhebliche wohlfundirte Motiven des durchl. Markgrafen zu Baden, Herrn Ernst Friedrich, welche Ihre F. Gn. bis dahero von der Subskription der Formula Concordiae abgehalten, auch nachmalen dieselbe zu unterschreiben Bedenkens haben, sammt Ihrer F. Gn. Confession und Bekenntniß über etliche von den evang. Theologen erweckte streitige Artikel, an den auch Durchl. Fürsten und Herren, Sr. F. Gn. geliebten Bruder und Gevattern, Herrn Georg Friedrich, Markgrafen, aus den im vorgesetzten Schreiben oder Epistel anstatt der Präfation eingewandten Ursachen getreuer brüderlicher Wolmeinung selbsten verfasst und in Druck verfertigt. Gedruckt in Ihrer F. Gn. Schloß Staffort. MDXCIX in 4°. Dies ist das sog. Staffortische Buch (Liber Staffur-

tiensis), das unter den Gegenschriften gegen das Konkordienbuch eine hervorragende Stelle einnimmt.

Es beginnt mit einer wolgemeinten, an den geliebten Bruder gerichteten, in unserem Schloss Carlsburg (zu Durlach) am 15. Februar 1599 verfassten Vorrede. Darauf folgt 2) eine buchstäblich genaue Kollation der dem Konkordienbuch einverleibten Confessio Augustana mit dem Autographo, d. h. mit dem 1561 auf dem Naumburger Fürstentag redigirten, auch von dem Markgrafen Karl II. mitunterzeichneten Text der C. A., mit Nachweisung einiger geringfügiger Abweichungen im Ausdruck; 3) eine ebenso pünktliche Vergleichung des lutherischen Katechismus im Konkordienbuch mit der Wittenberger Ausgabe von 1570. Wichtiger ist 4) das ausfürliche Bedenken gegen die Christologie und Abendmalslehre, d. h. insbesondere gegen die Ubiquitätslehre der Konkordienformel, worin insbes. gezeigt wird, dass die Lehre von einer realis communicatio idiomatum in naturis facta auf lauter monstra oder Absurditäten füre, weshalb nur eine communicatio idiomatum in persona angenommen werden könne. Hieran schließt sich 5) eine ausfürliche Vergleichung der im Anhange des Konkordienbuches (von Chemnitz und Andreä) gesammelten Zeugnisse aus den Kirchenschriftstellern der ersten Jarhunderte (Catalogus testimoniorum bei Müller, symbol. Bücher der evang.-lutherischen Kirche S. 731 ff.) mit dem authentischen Urtexte in seinem Zusammenhange. Jene Auszüge werden als Centonen bezeichnet, welche mit dem Urtext nach seinem Sinn und Zusammenhang nicht immer harmoniren, woraus one weiteres auf absichtliche Fälschung, auf Betrug und Untreue geschlossen wird. Darauf folgt 6) des Markgrafen eigenes Bekenntnis in Betr. der Lehren de libero arbitrio, de providentia Dei, de praedestinatione, de persona Christi, de sacramentis, sowie insbesondere von Taufe und Abendmal. Den Schluss des Ganzen macht endlich 7) ein Gebet: „Der allmächtige weise Gott wolle doch einmal nach Seinem väterlichen Willen die Uneinigkeit unter den Ständen evangelischer Religion zu langerwünschter Ruhe gnädiglich bringen, und das in uns angefangene Werk zu Seines Namens Ehre und unserer Seelen Seligkeit bis auf den Tag Jesu Christi gnädiglich vollfüren.“

Dieses Buch übersendete Markgraf Ernst Friedrich am 29. Juni 1595 seinem Bruder Georg Friedrich nach Röteln mit der Bitte, es fleißig zu lesen und daraus die Überzeugung zu entnehmen, dass die nach dem Tode ihres Vaters Karl eingesetzte vormundschaftliche Regierung (zu welcher insbesondere Kurfürst Ludwig von der Pfalz und Herzog Ludwig von Württemberg, zwei eifrige Förderer des Konkordienwerks, gehört hatten) dem Lande die F. C. mit Unrecht aufgedrungen habe. Markgraf Georg befragte nicht bloß die Geistlichen seines Landesteils, sondern auch seine weltlichen Räte um ihre Ansicht; die letzteren, an ihrer Spitze Martin von Remchingen, sahen in dem Staffortischen Buch „einen Missbrauch der Philosophie und des selbst eingebildeten menschlichen Verstandes“: scheine auch dem Verstande die calvinistische Lehre in einzelnen Stücken zuzusagen, so stehe doch Jesu Wort überschwenglich höher; Markgraf Georg möge daher den leider calvinisch gewordenen Fürsten, neben aller schuldigen Rücksicht auf den kränklichen älteren Bruder, dennoch freundlich ersuchen, „seine Zeit statt auf subtile theologische Meditationen lieber auf die Regierung seines Landes, auf Stat, Justiz und Kammer“, zu verwenden. Georg antwortetete in diesem Sinne, wenn auch in minder spitzen Worten, am 11. Februar 1600; erhielt aber von seinem Bruder nach wenigen Tagen die Rückantwort: Hoffentlich werde er bei fernerer Beschäftigung mit dem Staffortischen Buch sich endlich selbst dann überzeugen, dass „die leidige Ubiquität der F. C. nichts anderes sei, als die Schwester der Transsubstantiation“ (20. Febr. 1600).

Unterdessen hatten aber auch bereits die lutherischen Theologen Württembergs und Kurchsachsens auf Wunsch und im Auftrag ihrer beiderseitigen Landesherren, des Herzogs Friedrich von Württemberg und des Herzog-Administrators Friedrich Wilhelm von Sachsen, sich aufgemacht zur Widerlegung des Staffortischen Buchs und zur Verteidigung des schwer angegriffenen Konkordienbuchs. Noch im Jare 1600 erschien, wie zum Abschluss des Reformationsjarhunderts, von

Seiten der württembergischen Theologen zunächst eine „kurze und summarische Relation, wie es mit dem Staffortischen Buch insgemein beschaffen"; dann 1601 eine ausfürliche Widerlegungsschrift u. d. T. „Beständiger und gründlicher Bericht über das vermeinte christliche Bedenken 2c., durch die Würtemb. hiezu verordneten Theologen"; dann 1602 zu Wittenberg eine von den kursächsischen Theologen verfasste „Gründliche Widerlegung des unter dem Namen des Markgrafen Ernst Friedrich von Baden anno 1593 ausgesprengten Calvinischen Buches". Aber auch der Markgraf schwieg nicht: 1602 erschienen von ihm widerum zwei Schriften, um „dem großen Tübingischen Buche stracks entgegenzutreten", nämlich eine „wolbegründete Ableinung" und ein „kurzer Beweis, dass der Markgraf nicht widerlegt sei", worauf die Württemberger in demselben Jare noch einmal replizirten in einem „kurzen und warhaften Bericht 2c."

Aber bei der litterarischen Polemik lies es der Markgraf nicht bewenden: obgleich seine Untertanen fest an der lutherischen Kirche hingen, so befahl er doch, die in jenen beiden Schriften verteidigten Ansichten als Lehrnorm in Kirchen und Schulen seines Landesteiles zugrunde zu legen, und suchte den dagegen sich zeigenden Widerstand mit Gewalt zu brechen. Einer seiner Räte, ein Dr. Nördlinger, der die Religionsänderung laut missbilligte, wurde versetzt; ein anderer, der Geheimrat von Starschedel, nahm seine Entlassung. Seiner Residenzstadt Durlach drang der Markgraf drei reformirte Prediger auf; einige eifrige Lutheraner, z. B. der Pfarrer von Ispringen bei Pforzheim, wurden abgesetzt. In der Stadt Pforzheim aber kam es im September 1601 zu einer förmlichen Auflehnung gegen die kirchlichen Maßregeln des Markgrafen, und als dieser nach längeren Irrungen und Verhandlungen zuletzt eben im Begriff war, die renitente Stadt mit Waffengewalt zur Unterwerfung zu zwingen, ereilte ihn am 14. April 1604 ein plötzlicher Tod. Da er kinderlos starb, so vereinigte jetzt der jüngste der drei Brüder, der eifrig lutherische Markgraf Georg Friedrich, die eine zeitlang in drei Teile zerstückelte Markgrafschaft Baden-Durlach wider in einer Hand und wurde der Stammvater des jetzt regierenden großherzoglichen Hauses.

Siehe die Litteratur zur badischen Landes- und Kirchengeschichte, besonders Schöpflin, Historia Zaringo-Badensis, IV, 111; Sachs, Gesch. von Baden, IV, 252 ff.; Vierordt, Gesch. der evang. Kirche im Großh. Baden, II, 29 ff.; Hundeshagen, Bekenntnißgrundlage im Großh. Baden, 1851, S. 16; Kleinschmidt, Artikel Ernst Friedrich von B. in der Allg. D. Biogr. Bd. VI, S. 245; sowie die Litteratur zur Geschichte der Konkordienformel und der darüber ausgebrochenen Streitigkeiten, besonders Salig, Hist. der Augsb. Confession, I, 745 ff.; Hospinian, Concordia discors S. 449 ff.; L. Hutter, Concordia concors S. 381 ff.; Walch, Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche, III, 520 ff.; Walch, Introductio in libros eccl. Luth. symbolicos p. 738; G. Frank, Gesch. der prot. Theol., I, 255. **(C. F. Göschel †) Wagenmann.**

Stahl, Friedrich Julius, der berühmte Rechtslehrer, Kirchen- und Statsmann, wurde in München am 16. Januar 1802 von jüdischen Eltern geboren. Baiern sollte ihn bilden, Preußen seiner Wirksamkeit ein weites Feld öffnen. Unter den Eindrücken der Schmach des Rheinbundes, aber auch der herrlichen Erhebung 1813 bis 1815, ward er groß. In einer seiner berühmt gewordenen Reden sagt er von jener Zeit: „Ich war damals ein Knabe, noch unfähig der Waffen, aber ein Stral jener Begeisterung fiel in meine Seele und in den Jugendkreis, dem ich angehörte, und ich habe ihn bewart mit als das Beste, was ich besitze". — Früh von seinem Vater, einem reichen Banquier, für die gelehrte Laufban bestimmt, durcheilte er mit seinen glänzenden Gaben schnell das Gymnasium seiner Vaterstadt, sowie unter Leitung des Hofrats Thiersch das philologische Institut und machte schon im Jare 1819 das Examen für ein Gymnasiallehreramt. Mancherlei Berürungen im Thierschischen Hause machten ihn mit dem Christentum bekannt, seine Vorliebe für die klassische Litteratur gab ihm den Sinn für Klarheit und Anmut der Form, sein Zug zum Idealen folgte gern dem Schwunge namentlich Schillers, von dem er anungsvolle Anregungen

zum Christentume empfangen zu haben, widerholt bekannt hat. Es zeugt von Stahls Kraft und Selbständigkeit, dass er frühzeitig — als 17järiger Jüngling! — allein zum Christentum übertrat und vier Jare später seine Eltern und sieben Geschwister nach sich zog. Stahl verließ die Philologie und wandte sich von 1819 bis 1823 in Würzburg, Heidelberg und Erlangen der Jurisprudenz zu. In der „christlich-deutschen Burschenschaft", die damals auf allen Universitäten aus der Begeisterung für deutsche Einheit hervorging, nahm er eine hervorragende Stellung ein. Wiewol er in Erlangen anfangs Schelling nicht gehört zu haben scheint, ergriff ihn doch mächtig die von diesem schöpferischen und zündenden Geiste ausgehende philosophische Anregung und Bewegung. Die Vorrede zur ersten Auflage der Geschichte der Rechtsphilosophie schildert uns den quälenden Kampf mit den Hegelschen Irrtümern, in den Stahl geriet, bis er den längst instinktiv geanten Grundirrtum dieser Philosophie fand und überwand. — So vorbereitet erlangte er im Jare 1826 die juristische Doktorwürde und habilitirte sich ein Jar darauf in München als Privatdocent, durch Schelling, der hier gleichzeitig seine Vorlesungen eröffnete, gestärkt und gefördert. In Erlangen vertiefte sich seine christliche Überzeugung namentlich an der Gestalt und Gewalt des reformirten Predigers Krafft, „des apostolischsten Mannes, der ihm je vorgekommen", von dem damals in die erstarrte Kirche Baierns ein Strom lauteren Lebens ausging. — Im Sommer 1832 als außerordentlicher Professor nach Erlangen, ein halbes Jar später nach Würzburg für das kanonische Recht berufen, kehrte Stahl bereits nach zwei Jaren nach Erlangen zurück, um hier eine Professur für Stats- und Kirchenrecht anzutreten. Hier war es, wo er den ersten Grund zu seiner parlamentarischen Laufban legte, als ihn im Jare 1837 die Universität als ihren Deputirten nach München in die Ständeversammlung sandte, wo er mit wenigen Gesinnungsgenossen neben der monarchisch-konservativen Richtung die evangelisch-kirchliche vertrat. Seine das Budgetrecht der Stände warende Stellung nahm ihm das Ministerium so übel, dass es ihn seiner statsrechtlichen Professur enthob und ihm „die minder gefärliche" des Civilprozesses übertrug. Dieser Vorgang erleichterte ihm die Annahme eines Rufes nach Berlin, der auf Savignys Betrieb im November 1840 nach Altensteins Tode an ihn gelangte. Wie gern und treu er noch von Berlin aus den Zusammenhang mit seiner Heimatskirche festhielt, zeigt ein „Rechtsgutachten", das er über die Beschwerden wegen Verletzung verfassungsmäßiger Rechte der Protestanten im Königreich Baiern nebst einer Beleuchtung des Verhältnisses zwischen dem Statsgrundgesetz und dem Konkordat im Jare 1846 abgab. In Berlin trat er in die juristische Fakultät mit einer commentatio de matrimonio ob errorem rescindendo ein. Fortan las er in gefüllten und oft überfüllten, von Männern aller Stände besuchten Hörsälen über Statsrecht, Kirchenrecht, Rechtsphilosophie, über Geschichte der neueren Philosophie, über das Verhältnis von Kirche und Stat u. s. w. Vom J. 1850 an las er ein Publikum, das eine ungemeine Anziehungskraft übte und die Meisterschaft seiner spannenden Darstellung im glänzendsten Lichte zeigte: die gegenwärtigen Parteien in Kirche und Stat. Bei Gelegenheit des Zusammentritts des vereinigten Landtags im Jare 1847 trat er als politischer Schriftsteller auf, um gegen die Einfürung einer ständischen Verfassung mit bloß beratenden Ständen zu warnen und dagegen die Einfürung einer Konstitution zu empfehlen. Bald sollte sich ihm in Preußen die große politische Laufban eröffnen, die ihn zum Fürer der konservativen Partei und zu einem der ersten parlamentarischen Redner Europas erhob. „Es lag" — sagt Dr. Wetzell in seiner 1862 gehaltenen Gedächtnisrede von Stahls äußerer Begabung — „ein unbeschreiblicher Zauber in dem Flusse seiner Rede, der überall vernehmbar, klar und durchsichtig bis zum Grunde, nie sich überstürzend und doch voll mannigfaltigen Wechsels, stets spannend und nie ermüdend in ununterbrochenem Laufe dahinfloß." Sein männliches Auftreten im Jare 1848, seine Wal für die erste Kammer, wo er mit Bethmann-Hollweg die äußerste Rechte bildete, sowie später für das Volkshaus des Erfurter Parlaments (hier gab er die seitdem so oft widerholte Parole aus: Autorität, nicht Majorität) und seit 1854 seine Ernennung für das neugebildete Herrenhaus zum Kronsyndikus und

zum Mitglied des wider hergestellten Statsrats mag hier nur vorübergehend Erwänung finden. Es war in seinem Munde keine Phrase: „Ich war immerdar Freund einer männlichen, sittlichen und geordneten Freiheit; bloß die Revolution niederschlagen, ist schon keine gesunde Reaktion, aber entschieden falsch ist es, Gesundes mit jener zu treffen. Es ist die falsche Reaktion, daſs sie nicht bloß gegen den Krankheitsstoff, sondern auch gegen die Entwickelungskeime reagirt und daſs sie nicht bloß die Krankheit, sondern auch die Glieder, welche mit ihr behaftet sind, zerstören und onmächtig legen will." Dem widerspricht das andere Wort nicht: „Ich fürchte nicht die akute Krankheit der Demokratie, ich fürchte die chronische des Liberalismus. Ich fürchte nicht den Umsturz, sondern die Zersetzung". Gelegentlich äußerte er wol, seiner persönlichen Stellung nach gehöre er in der parlamentarischen Redeweise in das linke Centrum, und es sei eben die Verschobenheit der politischen Verhältnisse, wenn Männer wie er, sich auf die äußerste Rechte gedrängt sähen. Bei allen Kämpfen für die christliche Schule, die christliche Ehe, den christlichen Stat zeigte sich Stahls siegreiches Wort. Sein warmes Interesse für die Kirche brachte es mit sich, daſs ihn im J. 1846 die juristische Fakultät von Berlin in die Generalsynode sandte, daſs er 1848 Mitglied des neuerrichteten, bald jedoch wider aufgelösten Oberkonsistoriums, 1852 Mitglied des evangelischen Oberkirchenrats wurde; ebenso daſs ihn die Berliner Pastoralkonferenz 1848 zu ihrem Präsidenten, der evangelische Kirchentag neben v. Bethmann-Hollweg zu seinem Vicepräsidenten ersah, welches letztere Verhältnis 1857 in Stuttgart an den über das Verhältnis zur evangelischen Allianz sich zwischen Lutheranern und Unirten erhebenden Differenzen sein für die ganze Bedeutung des Kirchentags bedauerliches Ende fand. Die evangelische Alliance war es auch, und zwar die zu ihren Gunsten im Juli 1857 ergangene Kabinetsordre des Königs, der in der großen Weltverbindung des gläubigen Protestantismus sich „neue Gestaltungen Gottes" bereiten sah, die den Austritt Stahls, des onehin fast isolirten, aus dem Oberkirchenrat herbeifürte. Umsomehr spricht es für Stahl, wenn er in seiner warmen Gedächtnisrede auf Friedrich Wilhelm IV., dem letzten Vortrage, den er am 18. März 1861 im Evangelischen Verein zu Berlin hielt, das Geständnis ablegte: „Der geistliche Charakter, das Gepräge von Freiheit, Innerlichkeit, Salbung, welchen das Kirchenregiment von ihm empfing, steht als ein Musterbild im neueren Protestantismus da." Wegen des Provisoriums in der Regierung im Herbste 1857 erlangte er zunächst nur Dispensation von den Sitzungen und Arbeiten des Oberkirchenrats, bis er 1859 nach erfolgter definitiver Regelung der Regierungsverhältnisse die widerholt nachgesuchte Entlassung erhielt. Stahl stand noch in der Fülle seiner geistigen Kraft, noch mitten in großen Kämpfen und Arbeiten, als ihn auf einer Erholungsreise im Bade Brückenau nach kurzer Krankheit der Herr am 10. August 1861 abrief. Er ruht auf dem Matthäikirchhofe Berlins.

Das Werk, mit welchem Stahl nicht seinem Namen bloß, sondern seinen Grundgedanken über den christlichen Stat Ban brach, war „die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht". Bd. I, 1830. In einer völlig umgearbeiteten Ausgabe von 1847 fürt der erste Band den besonderen Titel: „Geschichte der Rechtsphilosophie", der II. Band: „Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Anschauung." — Wie schon der anfängliche Titel sagte, nahm Stahl seine Stellung auf Seiten der historischen Schule, doch wärend die geschichtliche Ansicht in ihrer Lebendigkeit, wie sie ein Savigny vertrat, Wissenschaft und Praxis zu versönen wuſste, so war sie es doch auch, die, starr und abstrakt aufgefaſst, durch Abweisung der höchsten Fragen die Kluft weiter befestigte, als sie je vorher bestanden. Stahls Streben ging nun dahin, in streng wissenschaftlichem Gange in das Innerste der geschichtlichen Schule Einheit und Klarheit des Bewuſstseins zu bringen und „als ihren Kern nicht die Ansicht über das Faktische, wie das Recht entstehe, sondern die über das Ethische, wie es entstehen, welchen Inhalt es erhalten solle, die Ansicht über das Gerechte festzustellen." Überzeugt, daſs es nur noch zwei Losungen gebe, um welche der Kampf der Geister sich schare: hie Pantheismus, hie persönlicher, überweltlicher, offen-

barungsfähiger Gott! — überzeugt, daſs die Denkart der ganzen neueren Philosophie von der Leugnung des lebendigen Gottes erfüllt sei und folgerichtig die Zerstörung in Kirche und Stat zu ihrer letzten tätigen Erfüllung habe, unternahm er es, „dem Rationalismus, dessen innerstes Wesen ihm zumal am Hegelianismus klar geworden war, einen ewigen Denkstein zu setzen“; er unternahm die Aufdeckung jener ersten Lüge, als ob die Welt von Ewigkeit nach logischen Gesetzen bestehe, als ob man an der Erkenntnis der Denkgesetze auch die Erkenntnis der Weltursache und des Weltzusammenhangs besitze, als ob Philosophie das letzte Ziel Gottes sei und nicht vielmehr Gott das letzte Ziel der Philosophie. Er rief die Wissenschaft „zur Umkehr“! Und wie verargte und miſsdeutete man ihn diesen Ruf, — Beweis genug, daſs er dem Feinde ins Herz getroffen! Hätte man ihn um dieses Rufes willen gern der Unwissenschaftlichkeit und Feindschaft wider Philosophie bezüchtigt, so war sein ganzes Buch eine Abwehr solcher Verdächtigung, aber auch ausdrücklich sprach Stahl in dem gegenwärtigen teils allzu praktisch, teils geradezu materialistisch sich gestaltenden Jarzehnt die Befürchtung aus, daſs mit dem Erlöschen der Philosophie eine geistige Verarmung eintreten werde. Namentlich der Theologie schob er es ins Gewissen, nicht dem Gegner allein am Tage der Schlacht die Macht der Philosophie zu überlassen. Im Gegensatz zu einer Rechtsphilosophie, die sich selbst des Wortes „Gott“ schämen gelernt und höchstens „gleichnisweise dem Absoluten der Philosophie die Bezeichnung des weiland Herrn der Welt gewärte“, stellte Stahl an die Spitze seiner grundlegenden Ausfürungen die Lehre von der Persönlichkeit und der Freiheit Gottes, um von hier aus das sittliche Gebiet, insonderheit den Begriff der Gerechtigkeit und des Rechts zu konstruiren und auch in den rechtlichen Institutionen, so gewiſs sie einen organischen Charakter tragen sollen, den allgemeinen Zug nach dem Persönlichen nachzuweisen und zu unterstützen. Bei dieser Konstruktion konnte es nicht fehlen, daſs die Juristen ihm zu viel, die Philosophen zu wenig Philosophie, und beide ihm zu viel Dogmatik zum Vorwurf machten. Was speziell den Stat anlangte, so drängte er zu der Alternative, daſs entweder der Volkswille das oberste Gesetz der sittlichen Welt sei oder aber daſs es eine höhere sittliche Macht über dem Menschen gebe, die Ordnungen für ihn festgesetzt und geheiligt habe, vermöge welcher auch der Volkswille dem bestehenden Recht und den bestehenden Obrigkeiten gebunden sei. Dazwischen sei kein Drittes, es wäre denn die Charakterlosigkeit. Wie er im Rationalismus, dieser prinzipiellen Emanzipation des Menschen von Gott, die Quelle der Revolution sah, dieses über den einmaligen Akt einer Empörung weit hinausgehenden Zustandes der Umwälzung, so fand er im Christentum die einzige Macht, die Revolution zu schließen (s. Stahls Vortrag: „Was ist die Revolution?“ 1852). Mit siegreicher Kraft trat er der römischerseits beliebten Verdächtigung entgegen, als sei die Reformaiion der Ausgangspunkt für Rationalismus und Demokratie. In seiner viele Auflagen erlebenden Schrift: „der Protestantismus als politisches Prinzip“ — behandelt er den Einfluſs des Protestantismus auf das Ansehen der Fürsten, auf die Selbständigkeit und Herrlichkeit ihrer Macht nach Römer Kap. 13 gegenüber der päpstlich-geistlichen Gewalt, auf die Freiheit der Völker, auf die Koexistenz der Kirchen und religiöse Duldung, auf unsere Stellung zur geschichtlichen Entwickelung und zum geschichtlichen Recht, und schloſs mit einer Zeichnung des Jesuitismus als des Gegensatzes zum Protestantismus. Schon aus diesen Andeutungen ergibt sich, welchen Irrtum man begeht, wenn man Stahl als einen Schüler Adam Müllers betrachtet, dessen Ideal der mittelalterliche Stat war, wärend Stahl einen vom Geiste des Christentums widergeborenen Stat wollte. Der Stat als die Einigung der Nation zu einem Reiche der Sitte, zu einer Gestaltung des ganzen öffentlichen Lebens nach sittlichen Gründen und Zwecken war ihm eben darum die höchste Darstellung und höchste Tat der Nation, in Gesetzgebung, Verwaltung und Völkerrecht von christlicher Gesittung unablösbar, unablösbar von christlicher Ehe, Eid und Volkserziehung, von dem Zeugnis für die christliche Religion und Kirche selbst. In der Anwendung ergab sich ihm, wie er es im Jare 1847 in einer durch die Verhandlungen des vereinigten Landtags

hervorgerufenen Abhandlung: „Der christliche Stat und sein Verhältnis zum Deismus und Heidentum“ — aussprach, die Richtschnur, dass der Stat sich allerdings hüten müsse, die Untertanen zur Kirche zu zwingen, aber ebensosehr sich vorzusehen habe, die Kirche je preiszugeben, dass die bürgerlichen Rechte allen Statsangehörigen one Unterschied des Glaubens zukommen, die politischen dagegen von der Zugehörigkeit zu der anerkannten christlichen Kirche abhängig seien, dass auf die Frage nach dem christlichen Charakter einer neu sich bildenden Sekte der Souverain durch zuverlässige Organe mit Sicherheit entscheiden könne, da es sich dabei nicht um Dogmen, sondern um Tatsachen, nicht um Kirche, sondern um Christentum handle. Abgesehen davon, dass dieser Kanon in der Praxis nicht immer das Wort der Lösung in sich trägt, muss es im Namen der Gerechtigkeit konstatirt werden, dass diese im Jare 1847 ausgesprochenen Grundsätze im wesentlichen dieselben sind, die im Jare 1855 Stahl in dem Vortrage über die Toleranz erläuterte, wärend der im Jare 1855 von London ins deutsche Privatleben zurückkehrende Ritter Bunsen (s. d. Art. Bd. III, S. 1) in seiner Schrift „die Zeichen der Zeit“ neben den hierarchischen Umtrieben des Bischofs Ketteler die unevangelischen Bestrebungen unter den Protestanten in Stahls Lehren von Kirche und Toleranz dem deutschen Volke als unerhört und unerträglich zu denunziren sich angelegen sein ließ. Stahl hatte nie verkannt, dass unsere Pflicht eine echt christliche Toleranz sei, die sich der mannigfaltigen Gaben zu freuen habe, die in der Hoffnung der Einigung lebe und die Ehre Gottes nicht in der Vernichtung, sondern in der Errettung der Feinde suche, die nicht nach äußeren Kennzeichen ihre Grenzlinien ziehe, sondern die Entscheidung in dem letzten glimmenden Glaubensfunken wisse, den nur Gott verstehe. Doch von dieser das irrende religiöse Gewissen im Anderen tragenden, selbst von der göttlichen Warheit getragenen positiven Toleranz wollte er die profane Toleranz einer gleichgültigen und skeptischen Philosophie unterschieden wissen, die für die Willkür und Zersplitterung in religiösen Dingen, für die Losreißung von der Offenbarung geradezu ein Recht in Anspruch nehme und von dem State eine völlige Indifferenz in christlichen und kirchlichen Dingen verlange. In dem Kampfe zwischen Bunsen und Stahl stand, allgemein genommen, ein einseitiger Subjektivismus wider die Würdigung der großen Objektivitäten der Kirche und des christlichen States, stand englischer Independentismus gegen deutsches Streben nach Einheit. Persönlich betrachtet, konnte der scharfe und überscharfe Ton der Ewiderung Stahls: „Wider Bunsen“ (1855) — wennschon nicht woltun, doch kaum befremden, nachdem ihm Bunsen aus dem Stegreif unter dem Zujauchzen urteilsloser Massen schuld gegeben, er predigte Religionshass und Verfolgung. Dass Stahl kein Ketzerrichter war, beweist am besten sein Vortrag über Kirchenzucht (1845) und seine Manung, „dass nicht die Geißel wider die Käufer und Verkäufer, sondern das Schwert des Wortes Gottes die Waffe des Sieges sei, dass der Tempel der katholischen Kirche bleibe, wenn die Menschen alle ausgefegt würden, der Leib der evangelischen Kirche dagegen untergehe, wenn man hier bei verbreiteter Erkrankung die kranken Glieder abschneiden wolle, dass man keine Scheidewand ziehen solle zwischen denen, welche an der Brust des Herrn liegen, und denen, welche nur den Saum seines Kleides berüren, dass überhaupt eine Kirchenzucht nur dann Verstand und Bestand habe, wenn sie einmal von der Gemeinde getragen sei, und zum andern, wenn sie fern von einem bloß äußerlichen Einschreiten, an das Gewissen, an die innerste Persönlichkeit appellire. — An diese Schrift von der Kirchenzucht reihen wir eine andere entgegengesetzter Abwehr am passendsten an.

Als am 15. August 1845 in öffentlichen Blättern gegen Hengstenbergs Evangelische Kirchenzeitung einerseits, gegen die Bewegung der Lichtfreunde andererseits ein juste milieu, evangelische Bischöfe an der Spitze, mit einer Erklärung auftrat, um ihr Öl statt auf die stürmischen Wogen der erregten öffentlichen Meinung vielmehr ins Feuer zu gießen, erließ Stahl zwei Sendschreiben, worin er die halbe Position dieser rechten Mitte und ihre Verdächtigungen, als handele es sich der orthodoxen Partei um das Papsttum einer Formel, um Herrschsucht und

Kirchenbann, eben so mild wie scharf widerlegte. Vielleicht existirt keine Schrift von Stahl, in der er auf so wenig Seiten seine christlichen, kirchlichen und theologischen Grundsätze zusammengedrängt hat. Daſs es unter dem Banner der Augustana sich nicht um theologische Spitzfindigkeiten, nicht um wissenschaftliche Fassungen und Vermittelungen, sondern um die Tiefen des geoffenbarten Wortes, um die Heiligtümer des erleuchteten religiösen Gemütes, nicht um Lehren zunächst, sondern um unveränderliche Tatsachen, mithin in dem Kampfe wider die Lichtfreunde nicht um Herrschaft einer Partei, sondern um Erhaltung der deutschen evangelischen Kirche selbst handele, wenn sie anders nicht zu einem bloßen Sprechsal für alle möglichen Meinungen herabgesetzt werden solle, daſs eben Gott und nicht das Volk Quelle und Herr der Religion sei, daſs aber in dem Zustande allgemeiner Gleichgültigkeit der Gemeinden gegen das Evangelium das Kirchenregiment sich nicht schlechthin auf den Rechtsboden des Bekenntnisses zu stützen, sondern dem lebendigen Wachstum evangelischer Erkenntnis aus sich heraus die Verdrängung des Gegensatzes anzuvertrauen und darum auch eine Geräumigkeit für öffentliche Lehre zu gewären habe, daſs die Kirche sich nicht grund- und inhaltslos auf die Subjektivität als solche bauen lasse (so wenig die bloße Bezeichnung von Dimensionen schon das Bild einer Sache sei), daſs endlich eine drohende kirchliche Krisis ihre Heilung nicht in einer unter dem Einflusse eben dieser Krisis gebildeten Verfassung finden werde: — dies die tragenden und treibenden Grundgedanken der beiden Sendschreiben, die sich schließlich über das Verhältnis der objektiven Bekenntnisnorm zur individuellen Glaubensfreiheit in die beiden Worte zusammenfassen: „Feststellung der Augsburgischen Konfession als theologischer und rechtlicher Grundlage für die Kirche, Freiheit und Weite für den Einzelnen! One jenes keine gesicherte Erhaltung der Glaubensubstanz in der Kirche und keine rechtliche Ordnung, one dieses keine innere lebendige Entwickelung und keine Befriedigung für das Bedürfnis der Zeit!“ So huldigt Stahl dem für alles Regiment, auch für das der Kirche so wichtigen Kanon, daſs das konkrete Leben — bei seiner Inkongruenz der Erfüllung mit dem Postulat — die Prinzipien weder um deswillen aufgeben dürfe, weil sie nicht völlig durchfürbar seien, noch um deswillen sie mit Nichtachtung der Freiheit durchfüren, weil sie sonst nicht folgerichtig beständen, daſs auch die Hauptlehren in ihrem bekenntnismäßig geschlossenen Zusammenhange die Geltung nicht einer beengenden Vorschrift für den Einzelnen, sondern eines Fundamentes hätten, auf dem die Kirche als Ganzes ruhe. Für das spätere Werk Stahls über die Union, sowie für die bekannte Präsidialrede vom Stuttgarter Kirchentage ist es sehr beachtenswert, daſs in jenem Sendschreiben ausdrücklich und widerholt betont wird, wie nicht das, was etwa an der Augsburgischen Konfession bloß theologische Fassung sei, als die Gemeinsamkeit der Kirche betrachtet werden dürfe, sondern nur „jene Kernlehren, welche die Taten Gottes zur Erlösung der Menschheit bezeichnen und die innere Lebensstellung des Menschen zu Gott und dem Heiland bestimmen“ (!) Man glaubt einen Vermittelungstheologen zu hören, wenn er S. 7 ausdrücklich die „subtilen theologischen Bestimmungen über die Mitwirkung des Menschen bei seiner Bekehrung, über die Allgegenwart des Leibes Christi (!)“, von jenen Grundlehren über die zweifache Natur Christi, über das Verderben des Menschen, über die genugtuende Süne Christi 2c. in ihrem Werte und in ihrer Schwere genau unterscheidet. Welches Gefül der Vereinsamung damals auf dem Vorkämpfer eines guten Kampfes lag, mag man nicht bloß aus der weitherzigen Praxis ersehen, zu der er sich in all solchen Auslassungen bekennt, sondern auch aus der gelegentlichen Äußerung über die damals den Altlutheranern erteilte Konzession: „Heimischer“ — meint er — „mag es sich in dieser abgelegenen friedlichen Hütte wonen, als in unserer jetzigen stolzen, aber umlagerten Burg der Landeskirche, deren weite Räume wir mit kleinem Häuflein gegen die anstürmende Masse behaupten sollen“. —

Wenden wir uns nun zu den größeren theologischen Werken Stahls.

Teils durch Vorarbeiten für die letzte Abteilung seines Werkes über Philo-

sophie des Rechts, teils durch die Vorlesungen über Kirchenrecht an der Universität Erlangen war Stahl auf das genauere Studium der protestantischen Kirchenverfassung gefürt worden, dessen Resultate er im Jare 1840 in einem seinem dahingeschiedenen Freunde Hermann Olshausen gewidmeten Werke: „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten“ — veröffentlichte. Der Titel versprach zu viel, die reformirte Kirchenverfassung kam nicht zur Durchfürung. Sein Ziel war, den zersetzenden Ideeen eines Thomasius, den Geschichtstrübungen eines J. H. Böhmer gegenüber die Widerherstellung der alten protestantischen Verfassungslehre, jedoch gemildert im Geiste Speners und wissenschaftlich berichtigt, zu unternehmen. Er versuchte zu zeigen, dass die drei Systeme, Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem, nicht bloße Erklärungsversuche der landesherrlichen Gewalt, sondern Ansichten über das Wesen der Kirchengewalt, ja der Kirche selbst seien, keineswegs zufällige Versuche Einzelner, sondern Ausflüsse der herrschenden Ansicht einer Epoche, und so den drei Epochen der theologischen Entwickelung, der orthodoxen, pietistischen und rationalistischen, entsprächen. Im Zusammenhange mit der jedesmaligen politischen Richtung bezeichne das erste System die Selbständigkeit der Institution der Kirche im State, das Territorialsystem die Alleingewalt des Landesherrn, das Kollegialsystem die Herrschaft der Majoritäten. So entschieden Stahl die territorialistische Richtung bekämpft, weil bei dieser Art der Einverleibung in den Stat die Kirche in Gefar sei, ihr Dasein einzubüßen und der bloße Dienst am Wort für sich allein one alle Kirchengewalt noch nicht vollständige Nachfolge im Apostelamt sei (Aufl. I, S. 243), so wenig kann er sich dem entgegengesetzten Streben anschließen, die Kirche vom State zu lösen oder doch jeden Einfluss weltlicher Obrigkeit auf die inneren Kirchenangelegenheiten zu beseitigen. Jenes ist ihm schlechthin widerkirchlich, dieses zum mindesten unprotestantisch. Befasse doch der Begriff „Kirche“ außer den göttlichen Stiftungen und dem in erleuchteten Zeiten erweckten Bekenntnis die in Freiheit ausgebildete geschichtliche Verfassung! (Aufl. II, S. 68). Sei nun aber die gegenwärtige Kirchengewalt der Landesfürsten nicht normal, sei sie nur bei einer inneren Ehrfurcht ihrer Träger vor der Kirche als einer göttlichen Anstalt zuträglich, so müsse der Episkopat, one Versündigung an der historischen Richtung, allmählich durch eine intensive Steigerung des kirchlichen Geistes erstrebt werden. Die Voraussetzungen, von denen Stahl bei dieser Empfehlung der Episkopalverfassung ausgeht, sind diese: Gemeinde sind die im Glauben verbundenen Menschen, Kirche die gottgestiftete Institution über den Menschen; die Tätigkeit der Gemeinde ist eine Tätigkeit der Menschen gegen Gott, die der Kirche eine Tätigkeit in Vollmacht Gottes gegen die Menschen; die Gemeinde ist nur der Inbegriff der gegenwärtigen Menschen, die Kirche der historische Bestand durch alle Zeiten. Die Kirche mit Einem Wort hat ein bindendes Ansehen über die Gemeinde. Soll nun die Kirche nicht in isolirte Lokalgemeinden zerfallen, so ist eine höhere konzentrirende Macht nötig, die entweder durch stets neue Wal nur vorübergehend Einzelnen aus dem Lehr- und Laienstande übertragen wird: dies die presbyteriale Verfassung mit ihrem bloß gemeindlichen Charakter — oder Einigen aus dem Lehrstande bleibend zukommt, die bereits allein und persönlich einen kleinen Sprengel zu leiten haben: dies das autokratische Prinzip der episkopalen Verfassung mit ihrem kirchlichen Charakter. Dem State gegenüber notwendig, dem inneren Zustande der Kirche förderlich, der uralten apostolischen Einrichtung, sowie biblischer Maßgabe entsprechend, dem protestantischen Bekenntnis in Wort und Geist homogen, sind nach Stahls Meinung im Episkopalsystem feste Punkte vorhanden, gegebene und auf Lebenszeit bleibende Autoritäten, statt großer Versammlungen bestimmte Persönlichkeiten, unmittelbare Subjekte der Kirchengewalt, die zugleich Pfleger der Seelsorge sind. Die ganze Kirchengewalt stellt sich als eine Begleiterin des eigentlich kirchlichen Dienstes und Amtes am Worte dar. Ein deutsches evangelisches Episkopat wird den rechten Damm gegen Bedrückung von außen, einen Damm gegen Abfall und Zerstörung von innen bilden. Obwol durch den Zusammentritt der Bischöfe die Kirche allein in ihrer Einheit berät und beschließt, ist die Teilnahme und Mitwirkung des gesamten Lehr- und Laienstandes an der

Lenkung der Kirche nicht ausgeschlossen. Wie steht nun Stahl zu der Presbyterial- und Synodalverfassung, auf die er in der zweiten Auflage seines Kirchenrechts (1862) ausfürlicher eingeht? Nachdem er die „Grundtäuschungen" bekämpft hat, als ob unsichtbare und sichtbare Kirche, jede als eine Sache für sich, one Zusammenhang mit der anderen erscheine, als ob Gemeinde und Kirche identisch, als ob das allgemeine Priestertum das gestaltende Prinzip der Verfassung, statt, wie er behauptet, nur die Grundlage der Verfassung sei, als ob endlich in der apostolischen Kirche jemals geistliche Prediger (ministri) und weltliche Regierer (presbyteri) sich gegenübergestanden hätten, kommt er zu dem Satze, daſs die Bereicherung durch calvinische resp. Synodalelemente nicht abzuweisen sei, sobald die Gemeinde durch das Lehramt, nicht aber das Lehramt durch die Gemeinde aufgenommen werde. Nur sei angesichts einer verschwimmenden Theologie, angesichts der großen glaubenslosen Massen der die Kirche unterminirenden Feinde, der Zeitpunkt der Heranziehung der Gemeinde für die Teilnahme am Kirchenregimente schlecht gewält. Und jedenfalls, in wie viel principiellen kirchenrechtlichen Punkten auch sonst unsere Polemik gegen Stahl notwendig wird, wie entschieden wir uns im Namen der Einen ἐκκλησία des Neuen Testaments gegen die Erfindung einer Gegenüberstellung von Kirche und Gemeinde, im Namen des lebendigen Organismus gegen die rein gesetzliche Auffassung der Kirche als einer Institution, im Namen des allgemeinen Priestertums gegen jedes anderswoher entlehnte Verfassungsprinzip zu verwaren haben: darin jedoch müssen wir Stahl vollständig beipflichten, daſs die Überschätzung der Synodaleinrichtung, als beruhe auf ihr alle Legitimität der Gewalt in der evangelischen Kirche, als trage bis dahin das Vorhandene nur einen provisorischen Charakter, als fände z. B. in Preußen Art. 15 der Verfassung von der Selbständigkeit der Kirche erst in der oberstentscheidenden Gewalt einer Landessynode seine Verwirklichung, noch unheilvoller wirken würde, als der Mangel an Synoden. Die evangelische Kirche braucht nicht erst ihren Geburtstag zu beschließen. Wie ursprünglich gesund Stahl in Bezug auf kirchliche Verfassungsfragen stand, bezeichnet in der ersten Auflage seine Erklärung, daſs jedesmal die nach den gegebenen Zuständen möglichst wahre und förderliche Form anzustreben, daſs aber die Verfassung nicht das Wesen der Kirche sei, sondern der „Geist, der die Gemeinschaft erfüllt, und der Glaube, der in Wort und Tat bekannt wird. Wie es heißt: Salomo baute ihm ein Haus, aber der Allerhöchste wonet nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind". Ebenso einsichtig unterscheidet er in der zweiten Auflage S. 249 die göttliche Anordnung, die uns das allgemeine Prinzip und Element gebe, und die nähere Durchbildung, welche Sache der menschlichen Freiheit sei.

Hatte im großen und ganzen Stahl nicht allein von rationalistischer, sondern zum Teil auch von gläubiger Seite mit seinem Kirchenrecht eine bittere Aufnahme gefunden: mit Genugtuung meinte er gewaren zu können, wie im Laufe von zwanzig Jaren (gleichviel ob durch, ob nach seinem Buch) seine Anschauungen sich Ban gebrochen. Was er damals im Umrisse gezeichnet, gab er nun als eine durch und durch artikulirte Verfassungslehre. Die Anhänge über Rothes „Anfänge der Kirche" und Vinets „Freiheit des Cultus" vertauschte er in der neuen Auflage mit Verhandlungen, in denen er sich mit Höfling, Puchta und namentlich mit Richter auseinandersetzte.

Das letzte theologische Werk Stahls, wenn wir von der zweiten Auflage seines Kirchenrechts und den in das kirchliche Gebiet eingreifenden Vorlesungen „über die Parteien in Kirche und Stat" absehen, ist „die lutherische Kirche und die Union, eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage", ein Buch, das ominös genug das abweisende Wort Luthers beim Marburger Religionsgespräch — „ihr habt einen anderer Geist denn wir" — an seiner Stirne trägt. Dieser andere Geist soll der antimysteriöse Zug sein, der durch Zwingli und durch die ganze reformirte Kirche hindurchgehe, „jene Leugnung der gnadenvollen Kraft aller göttlichen Einrichtungen als Mittelursachen", die in der Lehre vom Sakrament und der Prädestination, in Kultus und Kirchenregiment der Reformirten gleichmäßig hervortrete und einer Einigung mit den Lutheranern für immer ein un-

bedingtes Hindernis entgegensetze. Ein Interesse an der Union hätten die Reformirten, die bei einer Union nur gewinnen könnten, d. h. erobern und das Lutherische wegzehren würden, ein Interesse ferner der Pietismus mit seiner relativen Gleichgültigkeit gegen Lehrunterschiede um der praktischen Interessen willen, ein Interesse einige Kirchenrechtslehrer, welche die Einheit der deutschen evangelischen Kirche als das Ursprüngliche darzulegen versuchten, vor allem die Vermittelungstheologie, die auf die Möglichkeit einer unbedingt reinen Lehre verzichtend und in der hl. Schrift selber, der Einheit des Glaubens unbeschadet, gegensätzliche Lehrtropen behauptend, die gesamte Kirchenlehre als in einem unaufhörlichen Flusse begriffen betrachte und den Schlüssel zur Verständigung der Schwesterkirche in dem „fundamental und nicht fundamental" gefunden zu haben wäne. Das Ware an der Union sei die innere Wertschätzung der Gemeinschaft überhaupt (!), die Würdigung der verschiedenen Eigentümlichkeiten vermöge eines für das Objektive allmählich gereiften historischen Sinnes, der evangelische Gedanke von der unsichtbaren Kirche, das Einstehen aller Kinder Gottes für die gemeinsamen Gnadengüter im Kampfe gegen Rationalismus, Pantheismus, Materialismus, das Wahre die große Tatsache, dass Gott in diesem Jarhundert gleichsam auf eine Weile von seiner bisherigen Fürung der Kirche abgebrochen und von Person zu Person in der Seele sich kundgegeben habe, unbekümmert um lutherisch oder reformirt! Die ware Katholizität aber habe an der Union nicht ihren Anfang, sondern ihr Gegenteil S. 466, die evangelische Allianz vollends sei dem interkonfessionellen Frieden so wenig förderlich, als die Jesuiten, warum überhaupt eine Einigung nur mit den Reformirten, warum nicht ebenso ein Bündnis mit den Gläubigen der römischen Katholiken?

Das Buch schließt mit einer Nutzanwendung auf die preußische Union. Im Jare 1817 sei hier eine Bekenntnisgemeinschaft beabsichtigt, 1834 das spezielle Bekenntnis wider freigegeben und gewärleistet worden. Einer Separation müsse man sich enthalten, damit die lutherische Kirche nicht auf Viele ihren Einfluss einbüße und damit nicht die Trennung zwischen Kirche und Stat gefördert werde, dringen auf eine itio in partes innerhalb des Kirchenregiments bei Bekenntnisfragen, falls sich nicht das Vollkommene, die Gliederung der Behörde in bekenntnismäßig gesonderte Senate erreichen lasse, dringen auf ein bestimmtes Ordinationsformular statt der vagen Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche, dringen auf die agendarische Spendeformel und zwar als auf ein gutes Recht und nicht bloß als auf eine Vergünstigung, dringen und bestehen darauf, dass die Teilnahme der Reformirten am lutherischen Abendmal nur eine tatsächliche Gewärung, niemals einen grundsätzlichen Anspruch bedeute. Er gesteht zu, dass die Union, nachdem sie einen so langen Zeitraum tatsächlich bestanden habe, auch nach rechtlichen Grundsätzen nicht ignorirt werden könne, gleichwol habe die lutherische Kirche nicht durch einen Akt der Statsgewalt aufgehoben werden können. Er schließt mit einer Warnung an das preußische Königshaus, sich nicht durch Unionisiren viele treue Herzen seiner Untertanen zu entfremden, mit der Bitte an die Unionsfreunde, ihre der Rücksicht und Gewissensschonung bedürftigen lutherischen Brüder nicht mit einem Unionsideal, welches ja nicht auf einem Dogma, sondern nur auf der Überzeugung von der Angemessenheit einer kirchlichen Einrichtung beruhe, opfern zu wollen, mit der Forderung eines Rechts nicht allein für lutherisches B e k e n n t n i s, sondern für lutherische K i r c h e!

Es ist hier nicht der Ort, in eine eingehende Besprechung des Stahlschen Buches über die Union einzutreten; Gegenschriften sind von Sack, von Thomas erschienen, jede von anderen Gesichtspunkten; im Grunde ist das frühere Julius Müllersche Werk „Die Union und ihr göttliches Recht" in den meisten Partieen von Stal unbesprochen, in fast jeder, wie uns scheint, unwiderlegt geblieben. Das πρῶτον ψεῦδος bei Stahl ist eine Überspannung des Gegensatzes zwischen Lutherisch und Reformirt, er unterschätzt die gemeinsame Wurzel in den großen Mysterien 1 Tim. 3, 16, sowie in den beiden reformatorischen Prinzipien, er steigert und überspannt die charismatische Charakterisirung zu einer unpersönlichen Diffe-

renz des Geistes und der Geister, er ruft zur Zeit und zur Unzeit seine mysterische und antimysterische Unterstellung an, z. B. will er schlechterdings nicht zugestehen, dass Calvin die Gegenwart Christi im oder beim Abendmal lehre S. 87, die Behauptung einer beständigen Speisung mit dem Leibe sei bei Calvin nicht Ausfluss einer mystischen Anschauung S. 95 — —, damit nur die Reformirten jedes mystischen Odems beraubt und bar bleiben. Er begeht die Inkonsequenz in demselben Augenblick, wo die „antimysterische Lehre", dieser Grundzug der reformirten Kirche, das bleibende Hindernis der Union sein soll S. 409, nicht diesen, sondern die Gegenwart der Majestät Gottes in und mit seinem Worte, welches das Leben der Einzelnen und der Gemeinde erfülle, als den wirklichen Kern des reformirten Kirchentums darzustellen S. 419. Zwinglis Reformation sei an erster Stätte Verneinung S. 47, ihm sei nicht aus eigenem religiösen Bedürfnis, sondern aus seinem Anstoß am Katholizismus der Grundgedanke seines Systems von der Alleinursächlichkeit Gottes entsprungen S. 34, ein Gedanke, der nur aus philosophischen Begriffen geschöpft sei S. 36, S. 195, wärend doch nach Stahl S. 230 die Prädestination einen Riss bis ins innerste Centrum zwischen den beiden Kirchen bilden würde, sobald man dieselben als zwei philosophische Systeme betrachten müsste! Und wie soll man doch Stahl mit Stahl reimen, wenn S. 233 die Prädestinationslehre ein stärkeres Unionshindernis sein soll, als der Gegensatz im Sakrament, dagegen S. 360 nur als ein Accidenz der reformirten Kirche bezeichnet wird, das nach S. 409 so wenig zum Wesen des reformirten Bekenntnisses gehöre, dass man es reformirterseits fallen lassen könne, one deshalb — — die in den Sakramenten liegende tiefere Spaltung zu heilen! Das religiöse Interesse der Prädestinationslehre entgeht ihm gänzlich. Luthers Stellung hierzu, wie sie nicht bloß in der Schrift de servo arbitrio gezeichnet ist, ignorirt er. Im schreiendsten Widerspruche mit vielen Seiten seines Buches treibt ihn gelegentlich die zu viel beweisende Konsequenzmacherei so weit, dass er S. 65 den Gegensatz der Konfessionen „aus einer verschiedenen religiösen Stellung der Seele" erlärt.

Stahl liebt den Bürgerkrieg nicht, aber er liebt die Union noch viel weniger; er spricht gelegentlich von Unterscheidungslehren als „nicht in dem Grade grundlegend oder auf das Seelenheil bezüglich, wie es die Lehre von der Gottheit Christi und seiner Süne sei" S. 410. 411, vergl. S. 365, S. 185, dabei verspottet er diese altlutherische, von der Union zu ihrem Vorteil verwendete Unterscheidung von fundamental und nicht fundamental mit der Frage, ob man danach, dass Götz von Berlichingen mit Einer Hand, Franz von Sickingen mit Einem Beine habe auskommen können, etwa ein Militäraushebungsgesetz erlasse. Als ob, was nicht in gleichem Maße grundlegend sich erweise, deshalb für überflüssig gelte, als ob der von Stahl angewendete Unterschied von Religiös und Theologisch nicht den engeren von fundamental und nichtfundamental bereits in in sich befasse, als ob Lehrweisen schon entgegengesetzte Lehren seien! Wie und ist der Umstand, dass die pietistische, das Eine was Not tut, treibende Bewegung one konfessionellen Charakter verlaufen, nicht für die Union entscheidend?, ist die Einigung von Heiden und Judenchristen nicht ungleich küner gewesen, als die zwischen Lutheranern und Reformirten?, sind die beiden letzteren durch Geburt und Anlagen nicht auf einander angewiesen?, ist der Glaube an eine ideelle Einheit denkbar one jeden Versuch einer Einigung! Stahl verkennt in den Erweckungen nach den Freiheitskriegen nicht die providentielle unirende Fürung S. 523, gleichwol verwirft er die Union „auch um der begleitenden Gefaren willen" — — abusus non tollit usum! Die Behauptung, dass der praktische Erfolg der Union der Sieg der reformirten Kirche sei, wird in concreto durch die Erfarungen der preußischen Landeskirche, die andere Behauptung von der Gleichgültigkeit und Vergleichgültigung der Union gegen die Lehre überhaupt durch Stahl selbst widerlegt, der ein ganzes Kapitel der Besprechung der Lehrunion der Konsensustheologen widmet. Kann man es ehrlich nennen, wenn zur Verdächtigung der Konsensustheologie den positiven Vertretern der Union, wie Nitzsch, Jul. Müller, ein schreiendes Abhängigkeitsverhältnis von rationalistisch-pantheistischer Philosophie,

von Schleiermacherschen und — Hegelschen Gedanken nachgesagt und dann am Schlusse der Polemik in einer gelegentlichen Anmerkung an Jul. Müller, auf den hauptsächlich exemplifizirt ist, das Attest ausgestellt wird, „derselbe habe wie wenige andere seinen Glauben an Gottes Wort durch unbedingte Unterwerfung unter dasselbe und Vertretung seiner Gebote one Rücksicht auf die Zeitströmung und ihre Anfeindnng bewart"?, vergl. S. 372 und 396. Und wenn das ganze Buch in eine praktische Anwendung auf die preußische Union münden will, wo bleibt die Richtigkeit des Schlusses, wenn die Vordersätze von der Verwerflichkeit der Union schon um der Prädestination willen auf eine Kirche nun einmal nicht passen, deren reformirtes Bekenntnis eben nur die confessio Sigismundi one Prädestination ist? „Ein Keil in die preußische Union", das sollte Stahls Buch nach seiner eigenen Erklärung werden, und das Material war hart genug dazu und die Zuspitzungen wirklich sehr spitz, indes wird eher der Keil mürbe werden, als der Stamm, dem er gilt. Wiewol noch im Flusse begriffen, haben doch die bisherigen Bewegungen die an das Erscheinen jenes Buches geknüpften Erwartungen nicht verwirklicht. Vielmehr wird fort und fort der warme Hauch, der auch Stahls Buch durchweht, sobald er den Konsensus treibt, die frostige Stimmung dagegen, die ihn und seine Leser befällt, wenn er künstlich die Unterschiede bis aufs äußerste zu spannen sucht, ein Zeugnis wider das erkältende, ja tötende Geschäft ablegen, mit Gewalt einen gottgeeinten Bund lösen zu wollen. Wir können nicht Stahls Meinung teilen, die Luther in Marburg eben so groß findet, wie in Worms, wir halten es mit Merle d'Aubigné, der bei Gelegenheit des Berliner Kirchentages ausrief: „Die Hand, mit der Luther seine Wittenberger Konkordie unterschrieb, war die Rechte, die, mit der er Zwingli in Marburg zurückwies, war die Linke!"

In Stahl — damit schließen wir die Charakteristik des Buches — streitet sich der Pfleger christlicher Philosophie, der S. IV es als sein eigentlichstes Fach betrachtet, „große geistige Konzeptionen in ihrem Centrum und in ihren Wirkungen klar zu machen", mit dem Parteimann, der die großen Blicke in der Hitze des Streites einzubüßen Gefar läuft; es streitet sich der evangelische lebendige Christ, der „die weckende Predigt, das wundertätige Gebet, die treue Seelsorge, die Liebe, die das Verlorne sucht, die Heiligung, die durch ihr Beispiel hinreißt, noch wertvoller und für die Gewinnung der entfremdeten Massen nötiger findet, als das lutherische Kirchentum" S. VI, mit dem Juristen, der für das Institut der Kirche ängstlich nach einer Rechtsbasis sucht und sich der lutherischen Kirche wie ein Advokat plaidirend annimmt; es streitet sich der Mann der Praxis, der sonst mit allen Positiven zusammen S. IV gegen Rationalismus, Pantheismus, Liberalismus und Demokratismus ein Vorkämpfer gewesen, mit dem Mann der Studirstube, der sich selbst im eigenen Netze grauer Theorieen verwickelt und fängt und seine alten Mitkämpfer nicht mehr erkennt noch erreicht, ja dem das Bessere des Guten feind wird; es streitet sich der große Historiker und Kirchenrechtslehrer voll Wissens und Könnens mit dem Theologen, der sich bei der Prädestinationslehre auf Philippis, beim Abendmal auf Rückerts Exegese beruft (auf jenen, weil er — ein Lutheraner ist, auf diesen, weil er — Paulum zum Lutheraner macht) und dem verhängnisvolle Irrtümer begegnen, z. B. S. 143 die Verwechselung von *σῶμα πνευματικόν* und *ψυχικόν*, die Trennung der Abendmalsverheißung von der evangelischen überhaupt S. 153. 154, vergleiche mit S. 126, die widerspruchsvollen Aussagen über die Stellung der Reformirten zur menschlichen Natur Christi, vergleiche S. 177 und 139, ebenso über das Verhältnis von Wort, heiligem Geist und Glauben vergl. S. 151. 141. 97, über die Verwandtschaft der Reformirten mit dem Baptismus vergleiche S. 55 und 73 u. f. f.

Die bisherige Darlegung hat bereits ergeben, daſs Stahl, wiewol dreißig Jare seines öffentlichen Lebens hindurch in der Substanz seiner Überzeugungen immer derselbe, doch nicht von Einseitigkeiten, Zuspitzungen und Überspannungen frei geblieben ist, die sich formell mit aus seinen parlamentarischen Kämpfen, an erster Stelle aus seiner Lust an pointirter Gegenüberstellung vermeinter oder wirk-

licher Gegensätze, — materiell aus der Sehnsucht nach Sicherung des kirchlichen und statlichen Bestandes angesichts der 1848er Revolution erklären, die aber oft mit seiner ursprünglich milden und evangelischen Persönlichkeit auffallend kontrastiren. Denn so scharfgeschnitten sein Gesicht, so blitzend sein Auge, so scharf und bestimmt sein Wort, so war doch in Stahls Seele (wie in seinem Körperbau) etwas Zartes, Mildes. Demut rühmen ihm Freunde und Gegner nach. „Niemals", sagt sein vieljäriger Freund v. Gerlach in einer Gedächtnisrede (Berlin 1862, Heinicke), „habe ich mitten in den Parteikämpfen Bitterkeit oder persönliche Gereiztheit an ihm wargenommen. Seine Haltung war mitten im Glanz der Welt, mitten unter den Schlangenwindungen der politischen Parteikämpfe frei, fest, edel. Die höchsten Ideale des Rechts und der Freiheit, Glauben und Einigkeit erfüllten seine Seele". Ein hingebungsvoller Freund den Freunden (s. z. B. den schönen Nachruf an seinen ihm vorangegangenen Freund und Kampfgenossen Hermann v. Rotenhan), mit seiner Gattin in der glücklichsten Ehe lebend, seinem Könige mit hoher Begeisterung zugetan, der Kirche treues Glied, gegen Notleidende barmherzig, selber so uneigennützig, dass er bei seinem mäßigen Professorengehalte drei mühevolle Ehrenämter one jede Vergütung übernahm, jüngeren Männern der Wissenschaft ein anregender Fürer und treuer Berater, — so steht Stahls Bild als ein durchaus edles im Gedächtnis der deutschen evangelischen Kirche. Wir stehen noch zu sehr unter dem Einfluss der Strömungen, die ihn trugen und die er zu leiten versuchte, als dass wie von seiner Persönlichkeit, so ein gleich abgeschlossenes Bild von seiner Wirksamkeit bereits gelingen könnte. Diese Skizze bittet deshalb um besondere Nachsicht, sie ist in dem Bewusstsein entworfen, dass sie einem großen Toten gilt, der nach verschiedenen Seiten unter uns fortleben und fortwirken soll.

Außer den Schriften, die an ihrem Orte genannt sind, waren gütige mündliche Mitteilungen seitens der Witwe Stahls sowie die kirchlichen und politischen Blätter aus den vierziger und fünfziger Jaren meine Quelle. Vgl. auch Groen van Prinsterer, ter nagedachtenis van Stahl, Haag. **Rudolf Kögel.**

Stancarus (Stancaro), Franz, aus Mantua, ein Mitglied der italienischen Emigration im Reformationsjarhundert, hat in scheinbarem Gegensatz gegen seine Genossen, welche die Träger des Unitarismus waren, doch im wesentlichen dieselben Interessen wie sie vertreten und damit eine gewisse Bedeutung für die Dogmengeschichte gewonnen.

Was seine äußeren Lebensumstände betrifft, so sind seine früheren Schicksale wärend seines Aufenthaltes in seinem Vaterlande ziemlich dunkel. Nach den Angaben über sein Alter bei seinem Tode, die wir bei Regenvolscius (historia ecclesiae Slavonicae lib. I, 84), Hartknoch (preußische Kirchengeschichte I, S. 342), Lätus (comp. hist. univers. p. 411), Bayle (dictionnaire tit. Stancarus) finden, müsste er etwa 1501 geboren sein. Nach Schlüsselburg (catalogus haereticorum tom. IX, p. 38) hielt er sich in einem Kloster auf, one dass uns gesagt würde, welchem Orden er angehörte. Jedenfalls scheint seine Vorbildung nicht wie bei der Mehrzal seiner Genossen ursprünglich eine mehr humanistische gewesen zu sein. Vielmehr macht er seine spezifisch theologische Bildung, seine Kenntnis der Scholastiker, wie auch der hebräischen und chaldäischen Sprache mit Ostentation geltend. Auch seine Methode erinnert noch vielfach an die Scholastik. Er beginnt z. B. sein Werk de Trinitate mit Definitionen ganz abstrakter Begriffe, um daraus dann Schlüsse zu ziehen. Aristoteles ist ihm Autorität wie der magister sententiarum. Es wäre um so mehr von Wichtigkeit, auch für die Beurteilung seiner späteren Aufstellungen, wenn sich irgendwie erkennen ließe, was ihn zum Bruch mit der alten Kirche veranlasste. Nach Bock (historia Antitrinitariorum II, p. 548) stand Stancarus mit dem Kreis von Reformationsfreunden in Verbindung, der sich in Vicenza gesammelt hatte und zu welchem auch die späteren Unitarier gehörten. Mit den letzteren entwich auch er in die Schweiz beim Beginn der Verfolgung unter Papst Paul III. Im Jare 1543 finden wir ihn nach de Porta (historia reformationis Raeticae p. 89) in Chiavenna, 1546 in Basel,

wo er eine hebräische Grammatik und andere Schriften herausgibt. Von jetzt an nimmt sein Leben den Charakter der Unstätigkeit an, welcher jenen italienischen Flüchtlingen so eigentümlich ist. Seinen Querzügen, welche ihn über Krakau nach Königsberg füren, von dort über Frankfurt a. O. wider nach Polen, dann nach Siebenbürgen, wo er mit Davidis in Verkehr und Kampf tritt (Salig, Vollst. Historie der Augsburgischen Confession II, 833 ff.; Bock a. a. O. I, S. 239), bis er schließlich wider in Polen seine Wirksamkeit beschließt, können wir im einzelnen schwer genau folgen, da die Berichterstatter über ihn zum Teil selbst nicht immer im Einklang sich befinden. Von Bedeutung wurde zunächst für ihn sein Aufenthalt in Königsberg, wohin er in die Stelle eines Professors der Theologie und hebräischen Sprache berufen wurde, 8 Mai 1551 (Hartknoch a. a. O. S. 333). Man scheint in dem Fremdling einen Mann gesucht zu haben, der unter den eben in der Blüte stehenden osiandristischen Streitigkeiten einen unparteiischen, unbefangenen Standpunkt einnehme. Allein in dieser Beziehung hatte man sich bitter getäuscht. Stancarus war zu sehr durchdrungen von seiner theologischen Bedeutung, als daſs er nicht sofort hätte versuchen sollen, durch sein Eintreten der Gegenpartei gegen den mächtigen Hofprediger das Übergewicht zu geben. Er stellte der Behauptung Osianders, daſs Christus unsere Gerechtigkeit sei nach seiner göttlichen Natur, die andere entgegen, daſs Christus Mittler sei nur nach seiner menschlichen. Freilich diese These traf eigentlich den Streitpunkt gar nicht. Es handelte sich Osiandern gegenüber ja gar nicht um das Dogma von der Erlösung, sondern von der Rechtfertigung. Das religiöse Interesse, das der Behauptung Osianders zu Grunde lag, war Stancarus unverständlich. Nirgends tritt uns in seinen Schriften eine Rücksichtnahme auf das subjektive Heilsleben entgegen, sein Sinnen ist durchaus auf die theoretischen Probleme gerichtet, welche die Trinitätslehre und Christologie darbot. Die übrigen Gegner Osianders mochten ihm denn auch zu fülen geben, daſs seine Bundesgenossenschaft ihnen wenig willkommen sei. Schon am 23. Aug. desselben Jares fordert er denn seine Entlassung in einem Schreiben an den Herzog, von dem Salig (a. a. O. S. 964) urteilt: „ein solches trotziges Schreiben an einen Fürsten wird wol nicht leicht Jemand gelesen haben". — Stancarus wandte sich nach Frankfurt a. O., wo er die gleiche Stellung wie in Königsberg erhielt. Allein seine Schrift Apologia contra Osiandrum trug den Streit auch auf diesen neuen Schauplatz über. In Musculus fand er einen Gegner. Da der Kurfürst von Brandenburg einschritt und Bugenhagen und Melanchthon zu Hilfe rief, welcher letztere eine responsio de controversiis Stancari scripta 1553 erließ, so war des Bleibens für diesen Mann auch in Frankfurt nicht lange. Er begab sich nun nach Pinczov zu dem Magnaten Olesnitzki, wo er im Sinne der Schweizer reformatorisch tätig war (Lubinieccii historia reformationis Poloniae 2, 6 p. 116 sq.). Diese Tätigkeit wurde aber durch Einschreiten von anderer Seite her unterbrochen, er zog sich nun nach Großpolen zu dem Grafen Ostrorog zurück und da sein eigentümlicher Lehrsatz auch hier Anstoß erregte, so begab er sich nach Ungarn und Siebenbürgen. Bei seiner Rückkehr nach Pinczov 1558 traf er nun den Kreis von Landsleuten, in denen wir die Anfänger des polnischen Unitarismus zu suchen haben, vor Allem den ehemaligen Franziskaner Lismanini und den G. Blandrata (s. Heberle, Tübinger Zeitschrift, 1840, S. 116 ff.). Lismanini hatte schon infolge der früheren Verhandlungen mit Stancarus auf einer Synode in Slomnicki 1554 Gutachten von Petrus Martyr und Bullinger in Zürich über die Frage, ob Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler sei, eingeholt. Als daher nach des Stancarus Rückkehr die Frage auf einer Synode in Pinczov sofort wider zur Verhandlung kam (Lub. a. a. O. S. 117; Bock a. a. O. S. 473), so wurde der Streit bald wider über die polnische Grenze hinausgetragen, um so mehr, als Stancarus eine dialektische Gewandtheit entwickelte, welche seinen Gegnern den Triumph nicht leicht machte. Vergebens wurde Synode auf Synode gehalten. Die wichtigste wider in Pinczov 1559 (Lub. a. a. O. S. 148), wo die Ketzernamen des Arius und Sabellius von den beiden Parteien gegen einander ausgespielt wurden. Der Superintendent von Kleinpolen Felix Cruciger

mußte wider die Hilfe von Zürich und Genf in Anspruch nehmen. Calvin, der wol fülte, wie er hier vor einem schweren Dilemma stehe, wie der drohende Unitarismus eines Blandrata aus einer Verwerfung des Satzes des Stancarus ebenso Vorteil ziehen werde, wie eine Billigung desselben den onehin gegen Genf erhobenen Vorwurf des Nestorianismus bekräftigen müsste, antwortete in einem Responsum der Genfer Kirche (tractatus theol. p. 682) und in einem weiteren Schreiben one Datum (epistolae et responsa p. 290). Die Züricher antworteten in zwei Schreiben, einem an Cruciger vom 27. Mai 1560 und einem an etliche polnische Magnaten, März 1561 (Schlüsselburg a. a. O. S. 184—192 bez. 225). Stancarus, der sich unterdessen zu dem Magnaten Stadnicius von Dubietzk zurückgezogen hatte, schrieb dagegen seine Schrift: de Trinitate et Mediatore Domini nostri Jesu Christi adversus H. Bullingerum 1561. Durch Josias Simler ließen die Züricher 1563 eine responsio ad maledicum Francisci Stancari Mantuani librum ausgehen. Lismanini und Statorius schrieben gleichfalls gegen ihn, letzterer 1561, ersterer 1563 (Sandii bibl. p. 35. 47, vgl. Bock a. a. O. I, S. 916 ff.). Stancarus wandte sich gegen seine antitrinitarischen Landsleute noch in zwei weiteren Schriften: de Trinitate et Unitate Dei, 1567, dem Magnaten Peter Zborovius gewidmet und in einer kürzeren: libri duo von 1568. Damit scheint das Interesse denn aber auch sich erschöpft zu haben. Er fand etliche Anhänger, besonders den Andreas Fricius (Lub. a. a. O. I, 1 S. 19). Noch 1570 ist von einem Vermittlungsprojekt die Rede (Salig a. a. O. S. 713 u. 733 f.). Aber der Streit erlosch doch, wie es scheint, noch ehe Stancarus 1574 in Stobnitz bei dem genannten Zborovius starb.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daſs das Interesse, von dem Stancarus bei Aufstellung seiner dogmatischen Behauptung, die so viel Staub aufwirbelte, bewegt war, so weit wir sehen können, kein spezifisch religiöses war. In keiner seiner Schriften begegnet uns ein Klang einer wärmeren Herzensteilnahme. Wenn er schmäht, und er tut das reichlich (s. die Zusammenstellung von Schimpfreden in Simlers responsio p. 46), so erscheint es nicht als der Erguſs eines in seinen heiligsten Überzeugungen gekränkten Gemüts, sondern eines überreizten Selbstbewuſstseins, das durchaus Recht haben und die Tragweite der eigenen Behauptungen möglichst hoch taxirt wissen will. Neben einer Sammlung von Ketzernamen, die er seinen Gegnern an den Kopf wirft, sind es darum vor Allem abschätzige Urteile über die Geisteskräfte und die Kenntnisse dieser Gegner, die er in der derbsten Weise über sie ausgießt. Auch in der Art, wie er den Petrus Lombardus, in dem er einen Gewärsmann für seine Behauptung gefunden hatte, über alle Gebür lobt, ihn für den größten Theologen erklärt neben den h. Schriftstellern, der mehr wert sei als 100 Luther, 200 Melanchthone, 300 Bullinger, 400 Peter Martyrs, 500 Calvine, in denen allen man, wenn man sie im Mörser zerstieße, keine Unze wahrer Theologie finden würde (Simler a. a. O. S. 44b) zeigt sich eine Neigung zu Paradoxieen, wie sie nur die Eitelkeit einzugeben pflegt. Die letztere Eigenschaft des Mannes würde es uns auch begreiflich machen, wenn derselbe einer auffälligen Wendung eines an sich nicht unrichtigen Gedankens eine mehr als billige Wichtigkeit beigelegt, und so die Gegner verfürt hätte, mit allem Eifer einen Kampf aufzunehmen, der sich bei genauerem Betracht als bloße Logomachie erweist. Dies ist die Auffassung, welche Planck (Gesch. des prot. Lehrbegriffs 4, S. 454 ff.) geltend machte. Allein dieser Ansicht könnte höchstens in einer Richtung beigestimmt werden, welche Planck am wenigsten im Auge hatte. Den Unitariern gegenüber, könnte man sagen, habe Stancarus nur einen Wortstreit gefürt, der der Orthodoxen gegen ihn war ein solcher nicht.

In der Tat, so heftig sich St. gegen einen Gentilis, Lismanini, Blandrata ereifert, die Extreme des Sabellianismus und Arianismus berüren sich doch merkwürdig. Indem Stancarus den Gedanken der Homousie in seinen letzten Konsequenzen geltend zu machen sucht, hebt er faktisch die Menschwerdung auf. In seiner Schrift: de Trinitate geht er von einem Gottesbegriff aus, der so abstrakt ist, daſs ein konsequentes Denken auf pantheistische Konsequenzen kommen zu müssen scheint (cf. F. C. 4a), wie denn seine Unterscheidung von natura naturans

und natura naturata an Scotus Erigena anklingt. Dieses göttliche Wesen kommt nun den drei Personen in ganz gleicher Weise zu. Die eine essentia oder substantia ist simplicissima, indivisibilis, maxime propria, non specifica aut generica immutabilis, immultiplicabilis, incorruptibilis, una tantum numero. Daher folgt, daſs die 3 Personen der Eine Gott sind (a. a. O. B 4, a). Der Begriff der Person in seiner Anwendung auf die Gottheit läſst sich nicht weiter erklären. Stancarus nimmt diese Unterschiede von Vater, Son und Geist einfach als gegebene auf. Er sucht sie nicht aus dem Wesen Gottes abzuleiten. Sein Bestreben ist nur darauf gerichtet, zu zeigen, daſs, abgesehen von den Proprietäten der einzelnen Personen der paternitas, filiatio, Spiratio passiva, dieselben in ihrem Sein und Wirken schlechterdings identisch seien. Da aber diese Proprietäten für das innere Leben der Gottheit keinerlei Bedeutung haben und die opera ad extra schlechthin gleicherweise von dem Deus Trinitas ausgehen, so ist nicht mehr abzusehen, welche Bedeutung die Trinität überhaupt für das religiöse Bewuſstsein haben soll. Wenn exceptis vocabulis, quae proprietatem personarum indicant (so wird statt indurant zu lesen sein) quicquid de una persona dicitur, de tribus dignissime potest intelligi (a. a. O. F. O. 2, 1), so ist damit eigentlich ausgesprochen, daſs die trinitarischen Unterschiede in Warheit keine realen seien. Die Konsequenz für die Christologie ist dann, daſs die Menschwerdung Tat der gesamten Trinität ist. Nur die menschliche Natur in dem Gottmenschen ist gesandt. Die göttliche ist die sendende (a. a. O. F. Hh. 2, 1), ja wenn Christus Joh. 14 sagt, daſs der Vater kommen werde, um in den Gläubigen zu wonen, so könnte man nach St. folgerichtig auch sagen, daſs der Vater gesandt sei. So ist denn die incarnatio im aktiven Sinn Tat der Dreieinigkeit, wenn auch der Son allein Mensch geworden ist (a. a. O. F. Kh. 3, 2). Warum es gerade der Son war, der die menschliche Natur angenommen hat, dies wird nicht weiter erklärt. Dies ist ebenso als einfache positive Offenbarung hinzunehmen, wie die Dreiheit der Personen. Ausdrücklich aber leugnet er, daſs die Substanz des Sones, die so schlechterdings keine andere ist, als die der Trinität überhaupt, sich mit der Menschheit verbunden habe. One Weiteres stellt er die incarnatio mit der Erscheinung des Geistes in der Gestalt der Taube zusammen. Es handelt sich um eine bloße Manifestation, bei welcher die Trinität unvermindert auch außerhalb des Gottmenschen vorhanden ist (F. J i 2, 1 ff.).

Es ist klar, daſs wir damit denn auch zu einem nestorianischen Dualismus in Christo gedrängt sind, der die unio personalis, welche Stancarus festhalten will, völlig entwerten muſs. Kann er uns nicht erklären, was die trinitarische Person für eine Bedeutung haben soll, so bleibt auch der Begriff Person in seiner Anwendung auf den Gottmenschen völlig inhaltsleer — von irgend welcher realen Idiomenkommunikation kann nicht die Rede sein. Die zwei Naturen sind in der Tat zwei selbständige Wesen, die nur durch den nicht weiter erklärbaren Begriff der Person mit einander verknüpft sind. Hieraus ergibt sich nun, welchen Sinn die Behauptung des Stancarus hatte, daſs Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler sei. Schon das ist bezeichnend, daſs Stancarus den Namen Christus überhaupt nur auf die menschliche Natur bezogen wissen will, wogegen Jesus die göttliche bezeichnen soll. Wärend die Worte: Vater, Son und Geist nur einen Namen bezeichnen sollen, weil nur eine Substanz, trägt dagegen jede der beiden in der Person des incarnirten Sones verbundenen Naturen ihren eigenen Namen (a. a. O. F. S. 3, 1 ff.). Soferne nun doch Christus der Ausdruck für die ganze Berufsstellung dieses incarnirten Sones ist, wird damit diese ganze Berufstätigkeit auf die menschliche Seite übergetragen. In der Tat wird zum Mittlergeschäfte auch überhaupt alles Tun des incarnirten Gottessones gerechnet, das docere so gut als das satisfacere. Wenn die mittlerische Tätigkeit der göttlichen Natur bezw. die Beteiligung der letzteren an dieser Tätigkeit verworfen wurde, weil dadurch die divinitas in servilem conditionem herabgedrückt werde, so ist ja klar, daſs mit dieser Einwendung die Menschwerdung selbst geleugnet wird im Prinzip, noch mehr, wenn behauptet wird, daſs damit die Personen in der Trinität getrennt werden, dann sind die Konsequenzen der as-

sumptio durch den Son negirt, denn diese assumptio, wenn sie ernst gemeint sein soll, wäre ja doch immer auch eine personalis operatio. Umgekehrt wie Stancarus mit Vorliebe die Einwendung macht, daſs, eine solche Beteiligung der göttlichen Natur vorausgesetzt, der Son sein eigener Mittler werde, ist ja klar, daſs diese menschliche Natur als Subjekt gedacht ist, das in persönlicher Selbständigkeit dieser mit der eigenen Person doch verbundenen göttlichen Natur gegenüber gedacht wird, wie denn ja auch Stancarus, freilich im Anschluſs an die kirchlichen Lehrbestimmungen, die beiden Willen in dem Gottmenschen betont und unabhängig von einander wirken läſst. Damit hat er denn deutlich genug die persönliche Einheit durchschnitten. Ist endlich die Zurückfürung der mittlerischen Wirksamkeit auf beide Naturen nach seiner Ansicht eine Vermischung der letzteren unter einander, so ist damit auch ausdrücklich ausgesprochen, daſs die Naturen in Warheit Personen sind (cf. die Zusammenstellung der vier Argumente des Stancarus bei Simler a. a. O. S. 6). Freilich will er doch wider nicht schlechthin eine Mitwirkung der göttlichen Natur ausschließen, da ja sonst allzu klar der ganze Wert der Menschwerdung aufgehoben wäre. Allein diese Mitwirkung besteht doch nur darin, daſs die ganze Trinität autor unseres Heils ist, der Mensch Christus aber das Organ und der Mittler, durch welchen die Trinität uns erlöst (de Trin. F. T. 2, b). In diesem homo Christus hat sich die Konsequenz vollends völlig verraten. Die Gottmenschheit wird zur Wirkung der Trinität, welche nur der Name für den einheitlichen Gott ist, auf den Menschen Christus.

Man kann sich nur wundern, daſs die Gegner des Mannes so schwer sich gegen Aufstellungen behaupten konnten, die so offensichtlich das ganze Interesse, von dem aus überhaupt die Trinitätslehre und Christologie konstruirt war, durchschnitten, welche die ganze Menschwerdung zum inhaltsleeren, in sich schlechthin widerspruchsvollen Worte machten, das lediglich auf Grund kirchlicher, durch die künste Exegese gestützter Bestimmungen hin festgehalten wurde. Abgesehen davon, daſs ja freilich durch die von Stancarus gezogenen Konsequenzen der Widerspruch an die Oberfläche trat, den die alte Kirche bei Abschluſs ihrer trinitarischen und christologischen Bestimmungen nicht zu überwinden vermocht hatte, hatte diese Unbeholfenheit der Gegner des Stancarus ihren Grund darin, daſs dieselben ihrerseits die Prämissen desselben teilten. Der abstrakte Gottesbegriff war ja den unitarisch gerichteten Landsleuten mit ihm gemein, aber sie waren von der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers ausgegangen und hatten nun einen Weg gesucht, wie sie diese geschichtliche Erscheinung mit diesem abstrakten Gottesbegriff in Verbindung bringen könnten. Indem Stancarus vom Gottesbegriff ausging und die kirchliche Trinitätslehre gewissermaßen aushöhlte, zwang er damit auch diese Unitarier, die ihm gegenüberstanden, Farbe zu bekennen, die Konsequenz auch ihrerseits nun in anderer Richtung zu ziehen. Die Genfer und Züricher Theologen aber hatten das Gefül, daſs der Nestorianismus, dessen sie von lutherischer Seite aus beschuldigt wurden, in dieser Behauptung des Stancarus allerdings als Konsequenz aus ihren Prämissen sich darstelle (cf. die Klage Simlers bezw. der polnischen fratres, Stancarus abuti testimoniis nostrorum hominum, d. h. der reformirten Theologen). Deswegen verteidigten sie sich so energisch dagegen. Es war nicht nur zufällig, daſs dieser italienisch-polnische Unitarismus und Nestorianismus gerade auf reformirtem Boden sich so gefardrohend entwickelte, und darin möchten wir eben die dogmengeschichtliche Bedeutung dieses stancaristischen Streites sehen, daſs er allseitig Konsequenzen aufzeigte, welche bei der Fundamentirung der trinitarischen und christologischen Dogmen in der bisherigen kirchlichen Entwickelung übersehen waren und welche die Behandlung derselben durch die schweizerischen Theologen nur noch mehr begünstigte. Man darf vielleicht sagen: die Lehre des Stancarus bezeichnet den Punkt, auf dem die große trinitarische Bewegung, ihren Kreislauf vollendend, in sich selbst zurückkehrt und wider beim reinsten Ebionitismus anlangt.

Der lutherische Versuch, die Christologie durch nähere Ausfürung der Idiomenkommunikation fortzubilden, fand solchen unitarischen und nestorianischen Konsequenzen gegenüber seine Rechtfertigung und erwies sich auch als wirklich wert-

volle Basis des Kampfes. Außer Melanchthon in der erwänten responsio vom Jare 1553 haben nachträglich Wigand in einer Schrift de Stancarismo 1585 und Schlüsselburg in seinem catalogus haereticorum vom lutherischen Standpunkte aus sich mit der Widerlegung dieser Häresie befaßt.

Die Nachrichten über den äußeren Lebensgang des Stancarus verdanken wir den bereits im Texte angefürten Werken von Lubiniecci, Regenvolscius, Bayle, Hartknoch, Bock, Salig. Schlüsselburg gibt hauptsächlich aus den Schriften des Stancarus Mitteilungen, wie wir solche auch aus den gleichzeitigen Gegenschriften, namentlich aus Simler empfangen. Zu diesen Gegenschriften ist auch noch des Orichovius Chimaera zu rechnen. Ein Verzeichnis seiner Schriften bei Salig a. a. O. S. 714 und in Gesners Bibliotheca. Zur Würdigung des Standpunktes s. Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten IV, S. 171 ff.; Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs IV, S. 449 ff.; Heberle, Tüb. Zeitschrift 1840, S. 142 ff.; Dorner, Christologie II, 589 f.; Thomasius, Dogmengesch. II, 267 ff.

D. **H. Schmidt.**

Stand, doppelter Christi. Die Erkenntnis der Apostel von der einzigartigen Gottessonschaft Jesu von Nazareth fand ihre Gewär in der Anschauung des Verherrlichten. Die Auferstehung war für sie die Offenbarung des eigentlichen Wesens dieses in seiner Lebensentwickelung auf der Welt so völlig verkannten Menschensones und in der δόξα, welche nun ihn umstralte, konnten sie schließlich nur die Widerherstellung einer Zuständlichkeit sehen, die schon vor der irdischen Lebensentwicklung ihm eignete. Gerade an diese tatsächliche Erfarung des Gegensatzes, in welchem der Mensch, dessen Lebenszeugen sie waren, sich befand zu der Herrlichkeit seiner gottgleichen Existenz, zu welcher sie nun aufschauten, knüpfte sich das Problem, an dessen Lösung die Christologie arbeitete. Die Möglichkeit dieser zweifachen Zuständlichkeit sollte aus der Doppelheit seines Wesens erklärt werden. Indem man nun aber zunächst das Verhältnis dieses Wesens zu Gott festzustellen suchte und dann dazu überging, die beiden Seiten dieses Wesens mit einander zu vergleichen und die Möglichkeit ihres Zusammenseins zu erörtern, verlor man zunächst die Rücksicht auf die Unterschiede dieser Zustände außer Augen. — Die letzteren kamen nur gelegentlich zur Sprache, sofern es sich darum handelte, die Lösungsversuche an einzelnen Punkten des Lebens Jesu zu exemplifiziren. Es war namentlich die antiochenische Schule, welche durch Bezugnahme auf die geschichtliche Erscheinungsform des Logos ihre Auffassung von der Verbindung des letzteren mit dem menschlichen Wesen zu stützen suchte. Der Doketismus, der diese ganze geschichtliche Erscheinung des Herrn, welche die Apostel bezeugten, zum bloßen Scheine, zur bloß wesenlosen Hülle machte, stand ja drohend vor der Kirche und nötigte sie doch immer wider, ihre Formeln auch einigermaßen an der Aufgabe zu messen, von welcher die Christologie ausgegangen war, an der Aufgabe, die Möglichkeit dieser verschiedenen Zustände bei einer und derselben Person zu erklären. Trotz der Entscheidung zu Chalcedon wird man nicht leugnen können, daſs schließlich die christologischen Kämpfe einigermaßen versumpften und doch nicht ganz zu einem wirklich sicheren Abschluſs gelangten; zeigte doch in der dogmatisch unfruchtbarsten Zeit der Kirche der Adoptianismus, daſs die alte Kirche einen ganz sicheren Kanon eigentlich noch nicht gefunden hatte. Güder hat in seiner Bearbeitung dieses Artikels in der ersten Auflage der Ansicht Schneckenburgers sich angeschlossen, daſs durch die mittelalterliche Christologie ein monophysitischer Zug, eine Neigung zum Doketismus gehe. Es ist nur fraglich, ob man das so unbedingt sagen kann. Der konsequente Nestorianismus und der Monophysitismus haben, wie alle Extreme, einen Punkt, an dem sie sich berüren, und die Entscheidung, ob dieser Punkt von der einen oder anderen Seite aus erreicht wurde, kann daher erst mit Zuhilfenahme weiterer Voraussetzungen entschieden werden. Daſs in der griechischen Kirche ein solcher Zug zum Monophysitismus herrschte, scheint allerdings unverkennbar. In dem Maße als die Bedeutung des geschichtlichen Tuns Jesu, also seiner irdisch menschlichen Zuständlichkeit gegen die der Offenbarung bezw. der

mystischen Erneuerung menschlicher Natur durch die Gottheit, also gegen den Gedanken der Einwirkung der göttlichen Natur auf die menschliche zurücktrat, in demselben Maße muſste die menschliche Natur zu etwas Gleichgültigem werden. Im Abendland dagegen wurde doch die geschichtliche Gründung der Kirche von Anfang an höher gewertet, daher machte sich doch auch ein Zug zu höherer Wertung der menschlichen Natur geltend. Die vom Abendland auferlegte chalcedonensische Formel war doch mehr gegen den Monophysitismus gerichtet als gegen den Nestorianismus, im monotheletischen Streit war es wider die abendländische Kirche, welche schließlich zu Gunsten der nestorianisirenden Ansicht entschieden hat. Allerdings hat die wachsende Vergöttlichung der präsenten Macht der Hierarchie auch den Gedanken der geschichtlichen Gründung derselben in den Hintergrund gedrängt. Die mittelalterliche Kirche vergaß über der Gottesmacht des erhöheten Christus, welche sich fortgehend durch die Hierarchie vermittelte, die geschichtliche Erscheinung desselben. Der Gottmensch stand vor der Volksanschauung nur als der „Herrgott", der seine menschliche Vergangenheit völlig vergessen hatte. Aber wenn in Maria die Apotheose der Kirche selbst sich diesem „Herrgott" zur Seite stellte, so zeigte sich deutlich, welches Interesse doch hier für den menschlichen Faktor der Erlösung vorlag. Es waren nur äußerlich in besonderen Personen phantastisch neben einandergestellt die Faktoren, deren unmittelbare innere Einheit im Gottmenschen vorausgesetzt wurde. Dieser Dualismus der Volksphantasie war doch nur der Reflex derselben Anschauung, welche die großen Scholastiker vertraten. Es ist die schroffe, unüberbrückbare Scheidung des Unendlichen und Endlichen, der abstrakte Gottesbegriff, welcher bei dem Lombarden, wie bei Thomas und Duns eine eigentliche Menschwerdung unmöglich macht. Und dies ist eben der Punkt, in dem Monophysitismus und Nestorianismus sich berüren. Die Konsequenz kann entweder sein, daſs dann bei der Berürung des Menschlichen und Göttlichen das erstere völlig untergeht, zum bloßen Schein wird, oder eben in seiner Sprödigkeit sich erhielt und nur Wirkungen von Außen her zuläſst seitens des Göttlichen. Nun liegt für die genannten Scholastiker die Konsequenz offenbar in der letzteren Richtung. Wenn man bei dem Lombarden noch daran zweifeln konnte (cf. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, S. 373 ff.), obgleich Dorner mit Recht auf die Verwandtschaft mit den Antiochenern hinweist (a. a. O. S. 385), so scheint die nestorianische Konsequenz noch deutlicher bei Thomas und Duns hervorzubrechen. Obgleich ersterer bei der Erklärung der irdisch menschlichen Zuständlichkeit des Herrn freilich auf Sätze kommt, welche den Doketismus begünstigen können (Dorner a. a. O. S. 406. 407; Schneckenburger, Lehre vom doppelten Stand Christi, S. 3 Anmerk.), so ist die menschliche Natur trotz ihrer Anhypostasie doch wider als etwas für sich Subsistirendes gefaſst, das nicht one Bedeutung neben dem Logos sich herbewegt und noch deutlicher hat diese Konsequenz Duns verraten. Je weniger der Wert der Persönlichkeit in der mittelalterlichen Kirche überhaupt erkannt war, desto weniger konnte das Fehlen derselben der Menschheit Christi eigentlichen Abbruch tun. Wir glauben also die mittelalterliche Lehre von der Person Christi im wesentlichen im Sinne des Nestorianismus deuten zu sollen (cf. auch Luthers Urteil über den Nestorianismus im Papsttum, Erl. Ausg. 25, 314).

Der abstrakten Auseinanderhaltung der beiden Naturen gegenüber war es jedenfalls ein überaus bedeutsamer Versuch der deutschen reformatorischen Theologie, mit der Menschwerdung endlich Ernst zu machen, zu zeigen, welche Veränderungen die Menschheit durch die Verbindung mit dem Logos erfaren. Die deutsche Reformation zuerst hat den unendlichen Wert der einmaligen geschichtlichen Erlösungstat Christi seit Paulus wider in vollem Umfange hervorzuheben sich bemüht. Von jenem scholastischen Gottesbegriff, der es einem Thomas und Duns möglich machte, die Versönung als Sache reiner göttlicher Willkür zu betrachten, die auch dem Leiden der reinen Menschheit einen beliebigen Wert beilegen konnte, wuſste sich die reformatorische Theologie durchaus geschieden. Sie wollte in dem Leiden Christi ein unbedingtes Äquivalent haben für die eigene Sündenstrafe, darum war es ihr Bedürfnis, den ganzen Christus auch nach seiner göttlichen

Seite am Leiden beteiligt zu wissen. So entstand denn die lutherische Lehre von der Idiomenkommunikation, in welcher die immer von der Kirche gelehrte unio personalis Gottes und des Menschen wirklich in ihrer Konsequenz aufgefaſst wurde. Indem freilich auch die Reformation im wesentlichen noch mit demselben Gottesbegriff rechnete, den sie aus der mittelalterlichen Kirche empfangen, drohte der Austausch der Eigenschaften der beiden Naturen, in welchem sich die unio personalis darstellen sollte, ein sehr einseitiger zu werden, der gerade die geschichtliche Erscheinung Christi wider gefärdete und wesentlich zur Abwehr dieser Gefar, zum Zeugnis dafür, daſs auch die konsequent gefaſste Gottmenschheit die Möglichkeit der Erlösungstaten zulasse, wurde nun zum ersten Male systematisch die Lehre von den verschiedenen Ständen entwickelt und nicht nur gelegentlich die Einheit der Person in dieser Verschiedenheit der Zustände angedeutet. Freilich es war nicht ein bewuſstes Interesse der Ergänzung und Weiterfürung der Christologie überhaupt, das die reformatorische Theologie leitete; — es war ein spezieller Punkt, an den sich diese Weiterfürung anknüpfte. Die Gegenwart des ganzen Christus im h. Abendmal, also auch der menschlichen Seite seines Wesens, die als solche doch wesentlich in der leiblichen Existenzform ihren Ausdruck findet, ließ sich nicht denken, wenn die unio personalis nicht dahin fortgefürt wurde, daſs auch die menschliche Natur an den göttlichen Eigenschaften beteiligt gedacht wurde. Wie die apostolische Christologie, so ging auch die reformatorische von der Betrachtung des durch die Auferstehung gesetzten Zustandes aus. In diesem Zustand als dem bleibenden muſste ja auch die Konsequenz der Vereinigung der Naturen am vollständigsten zum Ausdruck kommen. Es war das genus auchematicum oder majestaticum zunächst das wichtigste bei der Betrachtung des dermaligen Zustandes des Herrn. Durch die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur nur wird es erklärlich, wie auch Christi leibliches Leben so von den Schranken räumlicher Bindung frei werden konnte, daſs dasselbe, wenn nicht allgegenwärtig, so doch im Stande ist, überall da, wo die Person will, gegenwärtig zu sein. Nur so ist es erklärlich, daſs nun Christus auch als Mensch Anteil hat an der Weltregierung, welche ebenso Allwissenheit wie Allmacht erfordert, daſs sozusagen durch seine Menschheit hindurch auch der Strom göttlichen Lebens, Wollens und Denkens in vollem Umfange flutet. Aber wenn dies die natürliche Konsequenz der unio personalis ist, wie soll dann die geschichtliche Erscheinung Christi begriffen werden, dies Leben irdischer Beschränkung? Diese Frage suchte man nun näher durch die Lehre von dem doppelten Stande zu beantworten. — Es läſst sich nur dann dies irdische Leben in seiner geschichtlichen Warheit begreiflich machen, wenn durch einen ausdrücklichen Akt der Erlöser seinem eigentlichen Wesen sich ungleich setzte, in einen Zustand eintrat, in welchem diese der menschlichen Natur aus ihrer Verbindung mit der göttlichen zukommende Herrlichkeit nicht zur Erscheinung kam, wenn also dieser Herrlichkeit gegenüber eine Erniedrigung eintrat. Als durchschlagender Schriftbeweis für diesen status exinanitionis wurde die Stelle Phil. 2, 7 angenommen. Das Subjekt in genannter Stelle ist nun, das dürfte außer Zweifel stehen, der Gottmensch, wie denn der Apostel Paulus überhaupt den Logosbegriff ja nicht kennt und also für eine von dem Gottmenschen verschiedene Person, welche Subjekt der Menschwerdung sein könnte, noch keinen Namen hat. Allein sollte der Gottmensch, wie Luther die Stelle auslegte, in seiner geschichlichen Wirklichkeit das Subjekt sein, so konnte ja diese Stelle dann nicht leisten, was sie doch leisten sollte, dann konnte sie nicht mehr erklären, wie dieser dem eigentlichen Wesen des Gottmenschen ungleiche Zustand seiner geschichtlichen Wirklichkeit überhaupt entstand. Der Gottmensch muſste also irgendwie vor dieser seiner geschichtlichen Erscheinung schon Existenz haben. Eine volle Präexistenz des Gottmenschen vor seiner geschichtlichen Erscheinung aber widersprach nicht allein der Tradition, sondern muſste auch notwendig zu doketischen Konsequenzen füren, da ja dann die Entstehung der Menschheit im Mutterleibe eine nur scheinbare wäre. Da nun aber die Menschheit doch nicht existirte, mindestens vor der conceptio nicht, so begegnet uns hier allerdings eine ernste Schwierigkeit, mit welcher diese Anschauung zu rechnen hat. Die conceptio wird von den luthe-

rischen Dogmatikern zum status exinanitionis als Anfang desselben gerechnet; sollte es der Gottmensch sein, der sich entäußerte, so war der Mensch, ehe er wurde. One Zweifel kann man logisch die incarnatio von der conceptio unterscheiden. An sich wäre sofort mit den ersteren auch ihre Konsequenz eingetreten, die Erfüllung der menschlichen Natur mit göttlicher Herrlichkeit. Dass die incarnatio auf dem gewönlichen Wege erfolgte, auf dem das adamitische Menschenleben entsteht, ist, wie Gerhard ausfürt, bereits eine Erniedrigung. Allein können wir auch sagen, dass das subjectum quo wol habe gleichzeitig entstehen und erniedrigt werden können, so würde es sich doch darum handeln, auch das subjectum quod der Erniedrigung zu finden. Die Dogmatiker erklären sich über dieses Problem nicht eingehender. Man wird nur annehmen können, dass sie, da ja onehin die Anhypostasie, bezw. Enhypostasie, der menschlichen Natur im göttlichen Logos vorausgesetzt wurde, das Ich des Logos hier vikariren lassen für die prinzipielle, wenn auch nicht faktisch von ihm angenommene menschliche Natur. Es wäre daher auch das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων eigentlich durch ein „prinzipiell" zu restringiren, faktisch kann ja der Gottmensch als solcher diese Herrlichkeit noch nicht gehabt haben, sondern nur bestimmungs- und rechtmäßig. Auf das gleiche Resultat kommt man aber, wenn man schließlich den ersten Moment der conceptio als der Exinanition vorangehend denken und annehmen wollte, dass dieser erste Moment über die Art der Menschwerdung noch nicht schlechthin präjudizirt haben sollte. Denn auch wenn wir unsererseits die allgemeine Frage unerledigt lassen dürfen, ob eine Tätigkeit der menschlichen Natur one Persönlichkeit überhaupt denkbar sei, jedenfalls konnte eine im bloßen Embryo vorhandene empirische Menschheit noch nicht tatsächlich auf die Entschließung des Logos einwirken. Es wird also immer wider dabei bleiben, dass als das sich erniedrigende Subjekt allerdings der λόγος ἔνσαρκος anzusehen ist, aber der Logos noch nicht in der empirischen Menschheit, sondern in seiner prinzipiellen Menschheit. Die Hauptsache bleibt ja doch für die lutherische Kirche, dass nicht die Menschwerdung als solche als eine Erniedrigung des Logos angesehen werden darf, dass die Erniedrigung sich nur auf die Menschheit bezog. Nun fragt sich freilich, wie ist eine solche möglich nach den Prämissen?

Schon nach der Lehre der Konkordienformel wie der späteren Dogmatiker folgt unmittelbar und naturnotwendig aus der unio personalis auch die Verbindung der Naturen, welche eine Mitteilung der Eigenschaften nötig macht. In dem Augenblick der unio musste also sofort auch die menschliche Natur allgegenwärtig, allwissend, allmächtig werden. Diese genannten Eigenschaften waren es ja ganz besonders, um welche der Streit sich drehte und welche bei den Verhandlungen in Betracht kamen. Vor Allem handelte es sich um die Allgegenwart. Die lutherische Dogmatik ging davon aus, dass der Logos ja um seiner göttlichen Natur willen über das räumliche Dasein erhaben, die Verbindung mit der menschlichen Natur also eine illokale sei, dass also mit anderen Worten auch die menschliche Natur illokal geworden sei, indem nun der Logos sie bei allem seinem Wirken als praesentissima habe, und umgekehrt die menschliche Natur wider den Logos in allem seinem Tun als praesentissimum. Wie die Allgegenwart, so folgt nun auch für die menschliche Natur der sofortige Besitz der Allmacht und Allwissenheit. Dennoch aber hat der Gottmensch, statt von diesen Gaben Gebrauch zu machen im Zustand der Erniedrigung auf diesen Gebrauch verzichtet. Allein wie konnte ein solcher Verzicht möglich sein, one Zurücknahme der unio personalis selbst, wenn doch die letztere diese communicatio zur notwendigen Folge hatte? Ist der Logos so mit der Menschheit verbunden, dass er nicht mehr außerhalb ihrer sein und wirken kann, so muss ja notwendig jede Beschränkung der Wirkung der Menschheit auch eine Beschränkung der Wirksamkeit des Logos in sich schließen. Regiert der Logos die Welt one Beteiligung der menschlichen Natur, so wäre insoweit auf den reformirten Standpunkt übergegangen, als man dann mit der Dogmatik der letzteren auch einen Logos extra carnem behielte und doch wird das religiöse Bewusstsein mit Recht darauf beharren, dass ein solcher Logos extra carnem den Wert der Menschwerdung be-

droht; ist der Logos nicht mit seiner ganzen Person an die Menschheit hingegeben, fürt er ein Doppelleben als Weltregent und als erniedrigter Menschensohn, so droht immer wider die Menschwerdung zu einer bloßen Einwirkung des Logos auf die Menschheit zu werden. Es kann uns daher nicht wundernehmen, wenn die schwäbischen Theologen den Gedanken der Erniedrigung in einer Weise auffassten, welche freilich einer Leugnung derselben gleichkam. Schon im ersten Stadium des Abendmalsstreites waren es hauptsächlich die Schwaben unter Fürung von Brenz gewesen, welche für die letzten Konsequenzen der communicatio idiomatum eintraten und namentlich durch die Behauptung der unbedingten Ubiquität mit Melanchthon in Konflikt kamen, dem sich auch spezifisch lutherische Theologen, vor Allem Chemnitz, in dieser Frage anschlossen.

Es war also nur gewissermaßen die Konsequenz eines provinzialen Dogmas, welche die schwäbischen Theologen einer späteren Generation (Lukas Osiander, Thummius 2c.) verteidigten, wenn sie die Erniedrigung auf eine κρύψις der Herrlichkeit reduzirten, wenn sie auf die Annahme kamen, dass der Gottmensch stets aktuell die Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit gebraucht und nur diesen Gebrauch vor der Welt verhüllt habe in dem Gewande der Niedrigkeit, wenn sie behaupteten, dass der am Kreuze hängende und sterbende Gottmensch gleichzeitig die Welt regiert, allgegenwärtig überall vorhanden gewesen sei, wenn sie in den Wundern des Herren nur das Hervorbrechen einer immerwärend aktiv vorhandenen Herrlichkeit sahen. So wenig man freilich die Konsequenz dieses Standpunktes aus den Prämissen wird bestreiten können, so wenig kann man sich verwundern, dass ein anderer Teil der lutherischen Theologen gegen diese Konsequenz sich sträubte. Es waren die Gießener Theologen, welche die tatsächliche κένωσις den wirklichen Verzicht auf den Gebrauch dieser göttlichen Idiome behaupteten. Die unabweisbar doketischen Konsequenzen, zu welchen die Tübinger Lehrform füren muste, haben die sächsischen Vermittler veranlasst, in ihrer decisio im wesentlichen auf die Seite der Gießener zu treten und die sächsischen Dogmatiker in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts gaben sich alle Mühe, diese Forderung der Kenose des Gottmenschen mit den Prämissen in Einklang zu bringen. Was die drei ausschließlich in Betracht gezogenen Idiome betrifft, so wurde von der omnipraesentia intima eine extima unterschieden, d. h. wie Gerhard (Loci ed. Preuss p. 556) erklärt das praesentissimum ac potentissimum dominium, wie es Christus im Stande der Erhöhung ausübt. Wärend nun allerdings die intima omnipraesentia die naturnotwendige Konsequenz der unio personalis sein soll, kann die extima doch zurückgehalten werden, indem der Logos soweit seine Mitteilung retraktirt. Die Erniedrigung überhaupt ist nur eine retractio et intermissio usus (a. a. O. 597). Der Gottmensch hat also auch von der Allmacht und Allwissenheit den habitus behalten und nur denselben nicht überall gebraucht, nur in einzelnen Strahlen leuchtet das Licht hindurch. Freilich auch diese Lösung der Schwierigkeiten läßt manche Zweifel übrig. Wie soll man sich die Allwissenheit als bloßen habitus vorstellen? und wenn man den habitus auch auf die bloße Potenz reduziren wollte und sagen, die menschliche Natur habe jeden Augenblick die Möglichkeit gehabt, die Konsequenz der unio zu ziehen und von der Allwissenheit des persönlich vereinten Logos Gebrauch zu machen, aber nur diese Potenz nicht gebraucht, wenn doch der Logos für sich unveränderlich ist, auch seine Weltregierung ausüben muss, wie soll man sich vorstellen, dass er dies als Gottmensch tut und doch der Menschheit den vollen Gebrauch der Eigenschaften, die dazu nötig sind, retrahirt? Wird dann die Teilnahme der Menschheit an dieser Art der Tätigkeit des Logos nicht doch nur zu einer idealen, d. h. zu der bloßen Vergegenwärtigung der Menschheit im Bewusstsein des Logos, und wäre damit nicht doch wider der so wichtige Grundsatz, dass der Logos nicht extra carnem wirke, eigentlich aufgegeben? Oder aber soll man diese Beteiligung der menschlichen Natur doch als reale denken, sind wir dann nicht schließlich wider bei einem doppelten Gottmenschen angelangt — einem allgegenwärtigen und leiblich beschränkten? So wunderbar der Scharfsinn ist, den die lutherische Theologie aufwendete zur Erklärung dieser ihrer These, er kann doch nicht Gegensätze,

die als absolute vorausgesetzt sind, wirklich für das vorstellende Bewusstsein zur Einheitlichkeit in einem Subjekt zusammenfassen.

Die Hauptsache für die lutherische Dogmatik und ihre Lehre von der inanitio, die Beteiligung am Leiden, weiß sie insofern verständlicher zu machen, als die appropriatio der Leiden der menschlichen Natur durch den Logos um der unio personalis willen allerdings ja ihre Analogie hat in der Art, wie der menschliche Geist die leiblichen Leiden als seine eigenen empfindet, nur ist schwer zu denken, wie die menschliche Natur, die ihre Persönlichkeit doch nur im Logos hat, auch diejenige Seite der Leiden, welche eben die persönliche Würde antasten, soll empfinden können. Da der Besitz der göttlichen Natur im Hintergrund steht und zwar so, dass die letztere schon im Stand der Erniedrigung hervorbricht, so kann eigentlich auch kaum von einem Fortschritt in der Erniedrigung die Rede sein. Diese soll nun auch möglichst frühe zum Ende kommen und es wurde deshalb auch darauf Wert gelegt, dass der descensus ad inferos nicht mehr zum Stand der Erniedrigung gehöre, sondern zum Behuf der Überwindung des Satans und seines Reiches geschehen sei (F. C. Solid. decl. Art. 9). — Mit dem Eintritt des Todes tritt also der Gottmensch eo ipso in den vollen Gebrauch der göttlichen Idiome. Ausdrücklich wird negirt, dass das διό Phil. 2, 9 begründende Bedeutung habe. Die Erhöhung ist nicht etwa verdient worden durch das Vorangehende, sondern sie ist die Konsequenz der unio, welche hervortritt, sobald die Gründe, welche die retractio usus veranlasst haben, in Wegfall kommen. Von einem Fortschritt innerhalb der exaltatio kann natürlich ebensowenig die Rede sein. Die Menschheit ist nun sofort vollständig mit ihrem eigenen gottmenschlichen Wesen ausgeglichen, so werden wir wol sagen dürfen, auch wenn die Konkordienformel in ihrem 8. Artikel den Ausdruck exaequatio, wie er von der schwäbischen Theologie gebraucht war, um die Ausgleichung der göttlichen und menschlichen Natur zu bezeichnen, verworfen hat.

Hat sich uns die Unmöglichkeit ergeben, von der Prämisse einer sofortigen naturnotwendigen communicatio idiomatum auf Grund der unio aus zu einer befriedigenden Vorstellung von dem status exinanitionis zu gelangen, so fragt sich, ob etwa die Prämissen der reformirten Theorie leistungsfähiger sind. Wenn die reformirte Theorie dem lutherischen Satze, dass der Logos extra carnem nach der Menschwerdung nicht mehr existire, den andern entgegengestellt hat: totus Logos extra und totus Logos intra carnem, so ist ja freilich eine der Durchfürung der exinanitio entgegenstehende Schwierigkeit aus dem Wege geräumt, nämlich die fatale Konsequenz, dass jede ernstliche Erniedrigung der Menschheit das göttliche Leben selbst in Mitleidenschaft ziehen muss. Der Logos extra carnem bleibt ja unberürt von allen den Zuständen, welche die Menschheit treffen. Allein diese abstrakte Scheidung des Logos von der Menschennatur hat sofort auch zur Folge, dass das subjectum quod und das subjectum quo der Erniedrigung geschieden werden. Verhält sich nach reformirter Christologie die Menschheit lediglich als Instrument für den Logos, ist nicht selbst mitbestimmend, so kann das subjectum quod der Erniedrigung eben nur der Logos als das ausschließlich aktive Moment im Gottmenschen sein. Allein andererseits kann diese Erniedrigung nicht Erniedrigung des Logos selbst sein, denn dieser schwebt ja eigentlich als unveränderlich über der Menschheit. Die Erniedrigung selbst kann sich also nur an der menschlichen Natur vollziehen. Da aber die menschliche Natur ihrerseits nicht zuvor schon eigentliche μορφὴ θεοῦ war, so kann streng genommen auch von einer Erniedrigung nicht die Rede sein. Die Erniedrigung ist nur die noch nicht eingetretene Herrlichkeit. Sie besteht nur darin, dass der Logos zunächst die forma servilis annahm. Wol verrät sich die Neigung der reformirten Lehre, in der Menschwerdung selbst eine Erniedrigung des Logos zu sehen. Allein dieser Gesichtspunkt ist nicht durchzufüren, da sonst die Konsequenz wäre, dass die exaltatio Zurücknahme der Menschwerdung sein müßte. Darum kann doch wider die Erniedrigung nur darin bestehen, dass der Logos behufs seiner Offenbarung eine Gestalt annimmt, welche die volle Manifestation seine Herrlichkeit hemmt, diese Herrlichkeit verbirgt (cf. Heidegger, medulla theologiae lib. 2, p. 24). So-

fern troß dieser Verbergung die Menschwerdung doch immer noch Offenbarung ist, kann man immer noch fragen, ob nicht in gewissem Sinne die Erniedrigung nur Anfang der Erhöhung ist, und sofern die Menschheit durch ihre Verbindung mit dem Logos doch immer noch eine außerordentliche Auszeichnung empfängt, ist doch auch für sie troß der forma servilis dieser Stand der Erniedrigung immer noch Erhöhung. Da nach reformirter Lehre die Menschheit freilich des Logos nie mächtig wird, so kann troß dieser spezifischen Beziehung, in der sie zum Logos steht, von der Schwierigkeit, mit der die lutherische Theorie zu ringen hat, nicht die Rede sein, von der Schwierigkeit zwischen Besiß oder Potenz der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit und ihrem Gebrauch zu unterscheiden. Die Frage, wie denn, wenn die Menschheit ihre Persönlichkeit doch nur im Logos haben soll, ein wirkliches Leiden der Person möglich sein soll, können wir hier, da wir nicht von der Communicatio idiom. zu handeln haben, außer Acht lassen. Die Kenose seßt sich nun also in der Tapeinose fort bis zum Todesleiden, das seinen schärfsten Ausdruck im descensus ad inferos findet. Schon Calvin hat unter dem leßteren nicht einen lokalen descensus verstehen wollen, sondern eine innerliche Durchkämpfung der Höllenqualen, welche zeitlich mit der Kreuzigung zusammenfallen würde. In der Erhöhung erfärt nun der Gottmensch nur die Konsequenz der Erniedrigung. Das διό ist kausal zu nehmen (Heidegger a. a. O. S. 36). Es tritt nicht die an sich seiende Herrlichkeit zu Tage, sondern es wird positiv die Herrlichkeit erst beigelegt. Die göttliche Natur ist improprie erhöht, sofern sie nur in vollerem Umfang sich durch die Menschheit manifestiren kann, die Menschheit proprie sofern sie nun die volle ihr mögliche Herrlichkeit empfängt. Auch dies vollzieht sich nur allmählich, sofern die Himmelfart ja als reale Ortsveränderung angenommen wird, welche die in der Auferstehung begonnene Verklärung ihrer Vollendung in der Sessio ad dextram zufürt. Freilich finitum non est capax infiniti, auch jeßt kann der Logos sich nicht unbedingt in die Menschheit ergießen. Sein Wirken extra carnem geht fort und da die Menschheit doch nur als Organ der Erlöserwirksamkeit Bedeutung hat, so ist sie jeßt für den Logos eigentlich gleichgültig. Sie hat für die Weiterfürung des Erlösungswerkes keine Bedeutung. Deswegen findet sich schon bei Calvin eine fülbare Neigung, die Menschheit Christi gnostisch mit dem geistlichen Leib der Kirche zusammenfallen zu lassen und ein fortgehendes Wachstum der Verklärung anzunehmen, sofern im Wachstum der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen die in der Menschwerdung begonnene Manifestation des Logos weitergefürt wird, bis sie sich im reditus ad judicium vollendet. So spiegelt sich denn die Unfähigkeit der reformirten Theorie, es zu einer vollen Menschwerdung zu bringen, in der schließlichen Unfähigkeit, den status exaltationis durchzufüren und die Ständelehre erlitt mindestens dieselbe Beeinträchtigung durch die reformirten Ausgangspunkte wie durch die lutherischen.

Je ernstlicher das Ringen der lutherischen Theologen namentlich war, durch diesen Lokus von dem doppelten Stand ihrer Christologie Vollendung zu verschaffen, desto furchtbarer war der Rückschlag, als sich zeigte, daſs all dies Ringen doch schließlich den geschichtlichen Christus, nach dem man zu fragen begann, nicht genügend zu erklären vermöge. Die fortschreitende Auflösung der Christologie bis zu ihrem Herabsinken zum dürrsten Ebionitismus muſste auch die Lehre vom doppelten Stande schließlich völlig entwerten. Dagegen hat für die dogmatische Restauration unseres Jarhunderts die Ständelehre ein ganz neues Interesse gewonnen.

Eine Forderung hatte die Christologie aus ihrem Stande der Erniedrigung unter der Herrschaft des Rationalismus als berechtigt mit hinweggenommen: die Forderung, daſs sie dem Lebensbilde, das die Schrift von dem geschichtlichen Christus entworfen, gerecht werde. Indem sie also bei ihrer Neubildung dem alten Interesse wider diente, die Möglichkeit der Verbindung des Gläubigen mit dem erhöheten Christus zu erreichen, fühlte sie sich doch verbunden, die Warheit des geschichtlich erniedrigten Christus voll anzuerkennen. Gerade durch schärfere Betonung des Unterschiedes der Stände suchte sie die Möglich-

keit der Identität des geschichtlichen Christus mit dem ewig gegenwärtigen zu gewinnen. Daſs es aber unter Voraussetzung der vollen Mitteilung der göttlichen Eigenschaften des Logos an die Menschheit im ersten Augenblick der unio unmöglich sei, eine wirklich geschichtliche Menschheit herzustellen, ist eine der neueren Theologie fast ausnahmslos eigene Voraussetzung. Nur Philippi hat unter den neueren deutschen Dogmatikern von Bedeutung es versucht, die dogmatische Aufstellung der lutherischen Scholastik wider aufzunehmen, one daſs man zugestehen könnte, daſs ihm ein wesentlicher Fortschritt gelungen. Von einem einheitlichen Selbst, das doch ein doppeltes Sichselbstwissen und Sichselbstbestimmen haben soll (Philippi, Glaubensl. IV, S. 123), wird sich Niemand eine Vorstellung zu machen vermögen. Ein solches Selbst wäre doch schließlich eine res de solo titulo und die Ständelehre müſste sich auflösen in die Lehre von zwei parallelen Reihen von Akten des Selbstbewuſstseins und der Selbstbestimmung. Der größere Teil der Theologen, welche eine ernstliche Rekonstruktion des christologischen Dogmas ins Auge faſsten, hat es versucht, dem Begriff der exinanitio eine weitere Ausdehnung zu geben und ihn auch auf den Logos selbst anzuwenden, indem angenommen wurde, daſs derselbe bei der an sich für ihn allerdings nicht herabwürdigenden Verbindung mit der Menschheit, doch zum behuf des Eintritts in die empirische Menschengeschichte auf diejenigen Eigenschaften verzichtet habe, welche mit diesem Weltdasein in völligem Widerspruch stehen. Die μορφὴ ϑεοῦ, um deren Entäußerung es sich handelt, ist also nach dieser Anschauung die μορφή des immanenten Gottessones und erst die Tapeinose als Fortsetzung der Kenose ist Sache der gottmenschlichen Person. Doch ist die Kenose nur nötig zum Behuf des Eintritts des Logos in die empirische Menschheit. An sich ist die letztere capax infiniti und tritt mit dem Stande der Erhöhung in den Vollbesitz der Gottesherrlichkeit des Logos, nachdem sie mit der unio schon prinzipiell in das consortium der Trinität aufgenommen ist. Es war vor Allem Thomasius, der diesem Gedanken wissenschaftlichen Ausdruck gab und ihn vertrat. Er unterschied zwischen den immanenten göttlichen Eigenschaften der Macht, Warheit, Heiligkeit und Liebe, welche den Logos auch im Stande der Erniedrigung begleiteten und den transeunten der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, auf welche sich die Kenose beschränkte. (Von Christi Person und Werk II, S. 214 ff.). Obgleich er damit glaubte, die Veränderungen des göttlichen Wesens auf das göttliche Wirken beschränkt zu haben, in Bezug auf welches doch überhaupt die Möglichkeit des Eingehens in den Wechsel muſs zugegeben werden, wenn das Verhältnis von Gott und Welt ein lebendiges sein soll, so ist ihm und den anderen Theologen, die sich ihm anschlossen oder neben ihm in eigentümlicher Weise denselben Grundgedanken vertraten, doch der Vorwurf nicht erspart worden, daſs sie die göttliche Unveränderlichkeit antasten. Es war namentlich Dorner, der die Kenotiker zu Theopaschiten stempelte (Christologie II, 1266 ff.) und in seiner Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes (Jahrbb. f. deutsche Theol. I, 2. II, 3. III, 3) genauer nachzuweisen suchte, wie bei dieser Theorie Gottes Wesen selbst in den Wechsel hereingezogen werden müſste. In der Tat aber dürfte für diese Theorie und vollends, wo sie, wie von Geß und Schöberlein noch über Thomasius hinaus verfolgt wird, wo auch die immanenten Eigenschaften als der Entäußerung verfallen angesehen werden, die Gefar auf einer anderen Seite noch dringender sich herausstellen. Im Ernst kann es doch die Meinung dieser Theologen nicht sein, das göttliche Leben selbst zu berauben über die Zeit der Menschwerdung. Das immanente trinitarische Leben muſs doch seinen Weg weiter gehen und so drängt sich unwillkürlich wider der reformirte Gedanke des Logos extra carnem auf. Thomasius hat das wol gefült. Ausdrücklich bekennt er sich zu dem Satze, daſs es keinen Logos gebe extra carnem. Deswegen liegt ihm eben daran, die sog. immanenten Eigenschaften Gottes auch für den Erniedrigten zu gewinnen, deswegen sucht er zu zeigen, wie auch die göttliche Weltregierung in gewissem Sinne durch den Erniedrigten hindurchgehe. Allein alle Bemühungen füren doch nur dahin, zu zeigen, wie Gott auch den Erniedrigten zum Moment seines Lebens mache. Allein das trinitarische Leben kann sich doch nicht damit begnügen, daſs

der Son nur passiv dem Vater gegenübersteht, sondern er muss aktiv dem Vater die Gedanken gewissermaßen darstellen, die in ihm beschlossen sind. Das kann er aber als Erniedrigter nicht. Hier kann er nur passiv, objektiv den Inhalt des göttlichen Lebens darstellen. Ist dieses letztere auf eine aktive Beteiligung des Logos eingerichtet, so muss sich doch fragen, wie dieser Mangel im immanenten Lebensprozess Gottes solle ausgeglichen worden sein. Man wird one eine stillschweigende Fortdauer der immanenten Funktion des Sones auch wärend der Zeit seiner Kenose nicht durchkommen.

Dorner selbst hat es auf anderem Wege versucht der Schwierigkeit zu begegnen, indem er den Stand der Erniedrigung mehr als einen Stand der Entwicklung auffasste, in welchem der Logos auf Grund einer prinzipiellen Einigung mit der menschlichen Natur in dem Maße der fortschreitenden Entwickelung der letzteren sich mitteilt, jeden neuen Entwicklungsmoment ergreift und so in einzigartiger Weise die Menschheit zum Organ seiner Selbstoffenbarung macht. (Glaubenslehre § 104). Der Logos extra carnem ist hier offen eingestanden. Wenn nun auch dem Gedanken, dass die Menschheit dabei als persönliche ein Übergewicht behaupte, dadurch zu wehren gesucht wird, dass die Person nur als Resultat der Einigung der Naturen betrachtet werden solle, so erscheint doch eine fortgehende Mitteilung nicht vorstellbar, one dass das Subjekt, an das die Mitteilung erfolgt, zum Voraus als fertig gedacht wird. Es kommt also doch ein samosatenisches Element in diese Christologie herein und ist die Menschheit nur Organ der Selbstoffenbarung des Logos; hat sie nicht auch eine autoritative Stelle mit, so kann vollends von einer Kenose eigentlich nicht die Rede sein, sondern der Weg geht doch eigentlich nur in aufsteigender Linie, wenn ja auch der sittliche Weg der Demut und Selbsterniedrigung dieser Selbstoffenbarung dient. Die Dorner'sche Christologie scheint so doch den Übergang zu derjenigen Anschauung zu bilden, welche nur ein göttliches Prinzip in dem Menschenson sich entwickeln läßt und von einer Erniedrigung nur in dem Sinne reden kann, dass die volle von Ewigkeit her existirende Idee der Gottmenschheit nur erreicht werden konnte auf dem Wege durch die empirische Menschheit hindurch. Wo indes dieser Versuch der christologischen Spekulation doch zu einem ernstgemeinten Stand der Erhöhung es zu bringen sucht, eine solche Verklärung der Menschennatur vorstellig zu machen bestrebt ist, welche ein persönliches Verhältnis des Gläubigen zum erhöheten Gottmenschen ermöglicht, da hat man billig eine solche Anschauung wol zu unterscheiden von den eigentlich rationalistischen Auffassungen, welche überhaupt keinen Stand der Erhöhung mehr kennen oder in umgewandter Weise denselben zu einem rein doketischen, d. h. nur in dem Bewusstsein der Gemeinde vorhandenen, machen. Man mag jenen Versuch, einen Stand der Erhöhung one eine Kenose des Logos wirklich als möglich zu erweisen, die Vergottung einer menschlichen Person durch den einwirkenden und einwonenden Logos aufzuzeigen, als undurchfürbar ansehen, es wird doch das Interesse und die Erfarung des christlichen Bewusstseins und der christlichen Gemeinde immerhin auf dem wesentlichsten Punkte noch gewart. Denn die Anschauung des erhöheten Christus und die Erfarung desselben in der Gemeinde war der Ausgangspunkt aller Christologie. Wo der Stand der Erhöhung also geleugnet oder doketisch aufgelöst wird, da fängt die Häresie erst in vollem Sinne an. Ob es überhaupt gelingen wird, von diesem festen Punkte aus den Stand der Erniedrigung in einer Weise zu gestalten, welche ebenso den Zusammenhang der beiden Stände wahrt, als die volle geschichtliche Warheit des Standes der Erniedrigung, kann man vielleicht bezweifeln. Das *μυστήριον* bleibt *ὁμολογουμένως μέγα*. Doch dürfte sich fragen, ob die Glaubenslehre an die Voraussetzung zweier Naturen unabänderlich gebunden ist, ob nach Erschöpfung so verschiedener Wege, die der Scharfsinn und die Frömmigkeit versucht, nicht auch der betreten werden könnte, dass man eine gottmenschliche Natur einfach zur Voraussetzung nimmt. Die beiden Bojen des Eutychianismus und Nestorianismus liegen, wenn man von der Aufgabe, zwei abstrakt geschiedene Naturen zur Einheit zusammenzufassen, ausgeht, so verzweifelt nahe beisammen, dass der geschickteste Lootse keine genügend orthodoxe Fahrrinne dazwischen für ein christologisches

Schlachtschiff finden wird. Von der Ständelehre aus aber wird als Grenze aufgestellt werden für das orthodoxe Fahrwasser die Festhaltung eines wirklichen status exaltationis neben dem Stande der geschichtlich empirischen Lebensentwicklung Christi und im Zusammenhang damit der Nachweis, daſs diese letztere sich wirklich als exinanitio darstelle, nicht nur der naturgemäße Anfangsstand der Erhöhung sei. So gewiſs die Erlösung nicht nur Vollendung, sondern Widerherstellung eines verlorenen Zustandes ist, so gewiſs wird auch die Erhöhung nicht nur Vollendung, sondern Widerherstellung eines an sich gewollten und vorhandenen Zustandes sein müssen.

Als epochemachend für die spezielle Frage, die in vorliegendem Artikel behandelt wurde, darf wol die Schrift Schneckenburgers über den doppelten Stand Christi bezeichnet werden (1. Aufl. 1847, 2. 1861). Mögen gegen manche seiner historischen Aufstellungen sich auch gegründete Einwendungen erheben lassen, — das Interesse für diesen speziellen Punkt hat diese Schrift doch erst geweckt. Die ausfürliche Behandlung, welche Dorner in der zweiten Auflage seiner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Cristi" dieser Frage gewidmet hat, zeigt, wie sie namentlich auch durch das Hervortreten der kenotischen Theorieen allgemeines Interesse indessen gewonnen hat. Dorners Arbeiten über die Unveränderlichkeit Gottes in den Jahrbb. f. d. Theologie sind bereits erwänt. Die geschichtliche Entwickelung der Ständelehre hat besonders sorgfältig Thomasius bearbeitet im zweiten Teil seiner „Lehre von der Person und dem Werk Christi" und Philippi im 4. Teil seiner Glaubenslehre. Von monographischen Arbeiten dürften zu nennen sein: Bodemeyer, Lehre von der Kenosis, 1860, und H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, 1881. Im übrigen sind die bekannten dogmatischen Werke der letzten Jarzehnte zu vergleichen. D. **H. Schmidt.**

Stapfer, ein Bernisches Theologengeschlecht von bedeutender Begabung und seltener Erudition, welches ein volles Jarhundert hindurch der Berner Kirche zur Zierde gereicht hat. Stammend von Brugg im Aargau, begegnen wir von den vierziger Jaren des vorigen Jarhunderts hinweg im Dienste der Kirche den Namen Johann Friedrich, Johannes, Albrecht, Daniel, Philipp Albrecht und Friedrich Stapfer.

1) Joh. Friedrich Stapfer, einer der letzten Bearbeiter des reformirten Lehrbegriffs, übte als fruchtbarer theologischer Schriftsteller Einfluſs auf weite Kreise, namentlich innerhalb der reformirten Kirche aus. Geboren im Januar 1708, machte er seine Studien zu Bern und Marburg, wo er sich unter Anleitung des Meisters gründlich in die Wolffsche Philosophie einlebte. Nachdem er auch noch Holland besucht und überall den hervorragendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie seine Aufmerksamkeit zugewendet hatte, kehrte er mit einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit und mit dem Entschlusse in die Heimat zurück, durch Anwendung der demonstrativen Lehrform der Wolffschen Philosophie die Warheit des Christentums und seiner Lehren „evident" zu erweisen.

Stapfer stand erst als Feldprediger in den Waldstätten (1738—1740), bekleidete dann ein ganzes Jarzehnt hindurch eine Hauslehrerstelle in der Familie von Wattenwyl zu Dießbach bei Thun, und ward nach dem Tode des dortigen Pfarrers, des bekannten Samuel Lucius, zu dessen Nachfolger befördert (1750). Mit großer Treue und möglichster Herablassung zu der Bildungsstufe seiner Pfarrkinder, tief durchdrungen vom Gefüle der Verantwortlichkeit des Amtes, lag er den Pflichten eines Predigers und Seelsorgers in der ausgedehnten, religiös erregten Gemeinde bis an sein Ende (1775) ob. Indes war das Feld der Betätigung, das seiner individuellen Begabung entsprach, weit weniger das praktisch-kirchliche als hingegen das litterarische. Verhältnismäßig rasch nach einander bearbeitete er die Hauptdisziplinen der christlichen Theologie in bändereichen Werken, und es erschienen von ihm bei Heidegger in Zürich zwischen 1743 und 1769: a) Institutiones theologiae polemicae universae, 5. Bände 1743, vierte Ausgabe des 1. Bandes 1757. b) Grundlegung zur wahren Religion, 12 Bände,

1746—1753. c) Sittenlehre, 6 Bände 1757—1766. d) Auszug aus der Grundlegung zur wahren Religion, 2 Bände 1754. e) Unterricht von dem Eide, 1758. f) Anweisung zur christlichen Religion, 1769, in Katechismusform. —

Der Standpunkt, welcher in diesen Schriften zu Tage tritt, ist der nämliche, den wir bei Wyttenbach und Beck, später bei Endemann treffen. In dem milden Geiste eines Werenfels und Turretin, nicht one merkliche Ermäßigungen im einzelnen, bewegt sich Stapfers Anschauungsweise noch wesentlich innerhalb des orthodoxen Lehrbegriffs. Allein dabei ist es ihm Gewissenssache, in Berücksichtigung der Anforderungen des Zeitalters die θεοπρέπεια der christlichen Warheit, ihre Übereinstimmung mit den Vernunftprinzipien oder, wie er auch sagt, ihre Möglichkeit und Notwendigkeit aufzuzeigen, und eben zu dem Zwecke nun macht er einen sehr ausgedehnten, zum teil äußerst ermüdenden Gebrauch von der Wolffschen Methode. „Evidenz“ heißt das Schlagwort Stapfers. Durch das Bestreben, in der Gedankenentwickelung nur auf dem Wege streng logischer Schlussfolgerung fortzuschreiten, soll alles klar, einleuchtend, für die verständige Betrachtungsweise tunlichst mundgerecht gemacht werden. Nicht als ob deshalb der Vernunft das oberste Kriterium über die Lehrsätze der Dogmatik zuerkannt würde. Denn mit Hilfe der reinen Denkoperationen und unabhängig von der Offenbarung, aber allerdings im Interesse derselben, als deren schützender Unterbau, wird nur die theologia naturalis entwickelt, die bei den Reformirten seit Cartesius schärfer von der revelata geschieden zu werden pflegte und nun unter den Wolffianern, namentlich auch von Stapfer, in eine engere Verbindung mit dieser gebracht worden ist. Hinsichtlich der theologia revelata ist sich dagegen Stapfer gleich seinem Meister wol bewusst, dass ihr positiver Gehalt nicht das Produkt menschlicher Vernunfttätigkeit ist und daher auch nicht in der Weise eines solchen demonstrirt werden kann. Hier gilt es vielmehr 1) den Nachweis zu leisten, dass die hl. Schrift eine göttliche Offenbarung in sich begreife, woraus dann 2) im Grundsatze die Warheit alles dessen abgeleitet wird, was die Schrift sagt (Vorrede zur Sittenlehre). Als fundamentum religionis im allgemeinen stellt er die d e p e n d e n t i a a D e o, als fundamentum religionis peccatoris die d e p e n d e n t i a a D e o S a l v a t o r e hin. Die Lehre von der Offenbarung, von deren Notwendigkeit und ihrer Bezeugung in der Schrift, kommt nach der Darlegung der natürlichen Religion folgerichtig zwischen die Lehre von der sündigen Bestimmtheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und zwischen die Lehre von der Trinität zu stehen.

Die Theologia polemica ist aus der Einsicht hervorgegangen, dass die traditionelle Behandlungsart der Disziplin zur Rechtfertigung des kirchlichen Lehrbegriffs nicht mehr genüge. Demnach ist Stapfer überall bedacht, das durchgreifende Prinzip der entgegenstehenden Lehrsysteme herauszufinden, um an dieses die Hebel der Kritik anzusetzen. Vorausgeschickt wird in einem grundlegenden Teile eine kompendiarische Darstellung der Theologia dogmatica, worauf dann in abgesonderten Kapiteln zur Behandlung gelangen: der Atheismus, der Deismus, der Epikureismus, der Ethnicismus und Naturalismus, — ferner der Judaismus, der Muhammedanismus, der Socinianismus und Indifferentismus (Latitudinarismus u. s. w.), — der Papismus, die Fanatiker (Antoinette Bourignon, Weigel, Böhme, Dippel u. s. w.), der Pelagianismus, der Arminianismus, der Anabaptismus, — endlich die morgenländische Kirche, der Konsensus und Dissensus in den beiden Kirchen des Protestantismus und anhangsweise noch die vornehmsten Häresieen der alten Kirche.

Die Anordnung des Stoffs in der „G r u n d l e g u n g“ — welcher Kant seine Allegorisationen der kirchlichen Sotereologie teilweise enthoben hat — ist die unter den Reformirten übliche synthetische, mit völliger Beiseitelassung der Föderalmethode. Das Centrum des Erlösungswerkes bildet die Genugtuung. Die Momente der Heilsordnung sind Berufung, Widergeburt, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung, Bewarung im Stande der Gnaden, Verherrlichung. — Die ganze Religion ist indes eine Warheit, die da ist zur Gottseligkeit. Mit diesem

Satze adoptirt Stapfer die bereits von Polanus empfohlene, in der Wolffschen Periode herrschende Teilung der christlichen Theologie in theoretische und praktische, in Dogmatik und Ethik. Die „Gottesgelahrheit" hat es mit dem Wissen, die „Sittenlehre" mit dem Willen zu tun. In ihrer praktischen Abzweckung geht die letztere fast ausschließlich in die Pflichtenlehre auf. Der Begriff der Tugend fällt ziemlich mit demjenigen der Pflicht zusammen, erhält daher auch in der Ausfürung keine abgesonderte Stelle. Was von der Güterlehre sich vorfindet, schrumpft im Schlussabschnitt unter dem Gesichtspunkte von Motiven für die Sittlichkeit zusammen.

2) Johannes Stapfer, Bruder des Vorigen, geb. 1719, gest. 1801, Professor der Streittheologie seit 1756, Kollege von Dav. Bocher und Ith, hat sich durch die metrische Übersetzung der Psalmen ein anerkennenswertes Verdienst um seine Kirche erworben. Bis dahin hatte man sich in der Berner Kirche der Lobwasserschen Redaktion bedient. Bedenkt man, dass J. Stapfer rücksichtlich des Vermaßes an die Goudimelschen Melodieen nach Sulzbergerscher Bearbeitung gebunden war, so wird man seiner Arbeit die Anerkennung nicht versagen können, die ihr zu teil geworden ist. Partieenweise nicht one dichterischen Schwung, gemeinverständlich, verhältnismäßig sprachrein, hält sie den Vergleich mit derjenigen von Spreng (1741), Wildermett (1747) und J. A. Cramer sehr wol aus. — Man hat von J. Stapfer a) Theologia analytica, Bern 1763, eine systematisch geordnete Darstellung der hauptsächlichsten Glaubenslehren in Form von ausfürlichen Predigtdispositionen, Band I. b) Predigten, 7 Bände 1761 bis 1781 und 1805. Sie zeichnen sich durch Einfachheit, Durchsichtigkeit und Wärme aus.

Gleichzeitig wirkte von 1766 an als Pfarrer an der Hauptkirche zu Bern noch ein dritter Bruder, Daniel Stapfer, dessen aus Veranlassung des Erdbebens zu Lissabon (1765) gehaltener Predigt Wieland den Preis der Beredtsamkeit auf dem Gebiete der damaligen Predigtliteratur zuerkannt hat. Er war der Vater von Philipp Albrecht, dem nachherigen Minister, und von Friedrich, Prof. der Theologie von 1819—1833. **Güder †.**

3) Philipp Albert Stapfer, eine der schönsten Zierden des französischen Protestantismus, war am 23. September 1766 zu Bern geboren. Daselbst und in Göttingen machte er seine theologischen Studien und wurde 1792 in das vaterländische Ministerium aufgenommen. Im Jare 1792 erhielt er in Bern eine Professur der schönen Wissenschaften und bald hernach der Philosophie, außerdem auch ein theologisches Professorat. Zugleich wurde er Mitglied des Erziehungsrathes und Schulrates. Als im Jare 1798 infolge der französischen Invasion die alte Berner Regierung fiel und eine neue an ihre Stelle trat, hielt es Stapfer, der sich durchaus nicht zu den Grundsätzen der alten Berner Aristokratie bekannte, für seine Pflicht, an der Regierung des Vaterlandes teilzunehmen, einesteils um Ordnung in Verbindung mit Freiheit aufrecht zu halten, andernteils, um den französischen Einfluss zu neutralisiren. In dieser stürmischen Zeit bekleidete Stapfer bei der helvetischen Regierung die Stelle eines Ministers des Unterrichts und des Kultus. Er erhielt damals auch den schwierigen Auftrag, bei dem französischen Direktorium auf die Zurückziehung seiner Truppen aus der Schweiz, sowie auf eine Verständigung hinzuwirken, laut welcher die schweizerische Neutralität anerkannt werden und die Widererstattung der Waffen, welche die Franzosen den Bewonern mancher Gegenden abgenommen hatten, erfolgen sollte. In dieser Mission bewies er ebensoviele Festigkeit als politische Weisheit, und obwol er von Herzen mit der neuen Gestaltung der Schweiz übereinstimmte, setzte er doch den Forderungen der Kommissarien des Direktoriums solch einen energischen Widerstand entgegen, dass diese, wiewol vergebens, von der helvetischen Regierung seine Absetzung verlangten. Er benutzte die immerhin kurze Zeit seiner Administration, um die unter ihm stehenden Beamten anzuhalten, dass sie gesunde und christliche Ideeen unter dem Volke verbreiteten, das den geistigen Gefaren, welche große Erschütterungen mit sich bringen, nicht entgangen war. Stapfer

setzte den berühmten Pestalozzi in Stand, seine Methode im Großen zu versuchen, indem er ihm die unentgeltliche Benutzung des Schlosses in Burgdorf verschaffte. Doch die fortwärende Befeindung, die er von Seiten des französischen Direktoriums zu bestehen hatte, würde zuletzt auch seiner politischen Laufbahn ein Ende gemacht haben, wenn nicht die Erhebung von Bonaparte zum ersten Konsul und der Sieg bei Marengo den öffentlichen Angelegenheiten eine neue Gestalt gegeben hätte. Als bevollmächtigter Minister der helvetischen Republik bei Bonaparte accreditirt, leistete er seinem Vaterlande große Dienste. Durch seinen Einfluss geschah es, dass Bonaparte damals das Vorhaben der Besitzergreifung von Wallis aufgab (welches Vorhaben er freilich später als Kaiser ausfürte). Eifrig bemüht um die Unabhängigkeit seines Vaterlandes, drang er in die helvetische Regierung, dass sie den Vorschlag des ersten Konsuls, die französischen Truppen aus der Schweiz herauszuziehen, annehmen sollte. Auf der anderen Seite bewog er den mächtigen Verbündeten der Schweiz, die alten Militärkapitulationen zu respektiren, welche für den Fall der Not die Verabschiedung der in fremden Diensten stehenden schweizerischen Regimenter stipulirt hatten. — Stapfer war auch ein Mitglied der helvetischen Consulta, deren Endergebnis die Mediationsakte war; diese wurde auch von ihm unterzeichnet (1804); kurz hernach zog er sich in das Privatleben zurück, um dasselbe nie mehr zu verlassen.

Wärend der ganzen Zeit seiner politischen Laufbahn hatte er sich als ein edler, fester, gerader Charakter bewärt und vielfältige Beweise einer mit Weisheit gepaarten und uneigennützigen Vaterlandsliebe gegeben. Das kam daher, dass schon damals seine moralischen Prinzipien durch den christlichen Glauben Festigkeit erhalten hatten; dieser Glaube, erbaut auf die ewigen Grundlagen des positiven Christentums, sollte noch wachsen und kräftiger werden. Er war dem verderblichen Einflusse des 18. Jarhunderts entgangen, dessen vornehmste Repräsentanten gerade die künsten Verfechter des Unglaubens waren. In die Mitte gestellt zwischen Deutschland und Frankreich, hatte er den trockenen und kleinlichen Rationalismus der Nachfolger Lessings eben so fern von sich gehalten, als die frivolen Negationen von Voltaire und die beredten Paradoxieen von Rousseau. Von dieser großen und stürmischen Zeit hatte er alle Grundsätze der Duldung und des Rechtes aufgenommen, welche sie mit Unrecht von dem göttlichen Stamme losgerissen, der allein ihnen Leben, Kraft und Saft gibt. So hatte er das unheilvolle Missverständnis vermieden, wodurch die Religion und die Freiheit als zwei einander feindliche Prinzipien aufgefasst wurden und wodurch so viel Jammer über Frankreich und über ganz Europa heraufbeschworen worden ist. Seine christliche Überzeugung sprach er mit Wärme, wenn auch in einer etwas veralteten Form aus in einer Predigt vom Jare 1797 über die göttliche Bestimmung und die erhabene Natur Jesu Christi &c.

In Paris sollte Stapfer den glücklichsten Einfluss ausüben. Diese Stadt wurde sein bleibender Aufenthaltsort, obwol er für sein Vaterland treue Anhänglichkeit bewarte. Stapfer hatte sich schon seit einigen Jaren in Paris niedergelassen und sich in das dortige Leben hineingelebt, als mit dem Sturze des ersten Kaiserreichs für Frankreich eine geistige Bewegung von großer Tragweite ihren Anfang nahm. Lange Zeit hindurch hatte Frankreich nur für militärischen Ruhm, gleichsam außerhalb der eigenen Grenzen, gelebt. Alles Leben hatte sich in die Kriegslager gezogen, daheim war alles in Stagnation. Unter dem Drucke einer unerbittlichen Censur war der Nationalgeist gänzlich darniedergehalten; er empfing die Consigne und Parole von der militärischen Macht, welche keine Spur von intellektueller Initiative duldete und sich anmaßte, die Gedanken sowol wie die Soldaten durch Tagesbefehle zu meistern. Es ist bekannt, wie sehr die kaiserliche Regierung das Eindringen fremder, besonders deutscher Einflüsse, befürchtete. Das schöne Buch der Frau von Stael war als eine Kontrebande ergriffen und alle Exemplare desselben, deren man habhaft werden konnte, vernichtet worden. — Dieser Druck war geeignet, in allen freisinnigen Geistern das Wolgefallen an dem, was verboten war, zu erzeugen und zu mehren. Daher also-

bald nach dem Sturze des Kaiserreiches alles, was wärend der Dauer desselben verboten gewesen, besonders alles, was Deutschland betraf, mit dem größten Eifer aufgesucht wurde. Diese Neugierde war Stapfer, der Deutschland aufs genaueste kannte, zu befriedigen im Stande, und bald erregten seine Arbeiten über einige deutsche Theologen und Philosophen die Aufmerksamkeit des Publikums. Sein Salon wurde der Vereinigungspunkt der ernsten Liebhaber der philosophischen Studien. Insbesondere trat er in engere Verbindung mit einem Manne, der sich in der Politik sowie auch in der philosophischen Spekulation ausgezeichnet und so das Verdienst hatte, mit der philosophischen Tradition des 18. Jarhunderts zu brechen, indem er den Materialismus von Condillac und Helvetius, der damals mit Erfolg von Laromiguière vertreten wurde, tüchtig angriff. Maine de Biran, auf welchen die interessanten Veröffentlichungen von Ernst de Naville die Aufmerksamkeit zurückgelenkt haben, hatte in Frankreich die Philosophie der Freiheit und des sittlichen Bewustseins (sens moral) gegründet. Dies war für Stapfer ein Grund, seine Freundschaft aufzusuchen. Mehrere Jare hindurch fanden im Hause des gelehrten Berners allwöchentlich philosophische Unterredungen statt, an denen Maine de Biran, Guizot und Cousin teilnahmen. Stapfer suchte in einem ausfürlichen Artikel, den er in die Biographie universelle einrücken ließ, die Kenntnis von Kant in Frankreich zu verbreiten. Er gab eine sehr genaue und deutliche Analyse seines Systems und hob die Verdienste des Königsberger Philosophen hervor, indem er dessen Rehabilitation des sittlichen Bewusstseins hervorhob. Überhaupt nahm Stapfer regen, tätigen Anteil an jener lebendigen und fruchtbaren Bewegung der Geister, die unter der Restauration stattfand, sein Einfluss darauf war weit bedeutender, als man es von einem Manne, der so wenig schrieb, erwarten konnte.

Um dieselbe Zeit erlangte seine religiöse Überzeugung, die von Anfang an einen evangelischen Charakter hatte, größere Bestimmtheit und Präcision. Es gab zwar in seinem Leben keine jener großen Krisen, welche auf merkliche Weise das Leben anderer Menschen in zwei Teile auseinanderscheiden. Es scheint aber, dass um die Mitte seines Lebens sein Glaube sich vertiefte und neues Leben und damit eine größere Expansionskraft gewann. Eine religiöse Erweckung war sowol in Frankreich als in der Schweiz hervorgetreten und hatte den veralteten, socinianisch gefärbten Supranaturalismus der Genfer Theologie in seiner Ruhe gestört. Die französischen Reformirten, welche ihre politische Emancipation der philosophischen Bewegung des 18. Jarhunderts, woraus die Revolution von 1789 hervorgegangen war, verdankten, hatten mehr oder weniger den Einfluss der Richtung über sich ergehen lassen, welche ihnen endlich zu ihren Rechten verholfen hatte. So waren sie einem Teile nach in einen farblosen Rationalismus verfallen, der in vielen Gemeinden das christliche Leben erstickt hatte. Nun aber erfolgte auch unter ihnen durch englischen Einfluss eine Erweckung, deren Wirkung ein neues Aufleben des Glaubens und eine gesegnete christliche Tätigkeit war. Damals wurden die meisten der christlichen Gesellschaften gestiftet, welche seitdem für die Verbreitung und Befestigung der evangelischen Warheit in Frankreich tätig gewesen sind. Stapfer wurde sogleich an die Spitze der meisten gestellt, und vielleicht sind die Reden, die er als Präsident derselben bei den Jaresfesten gehalten, seine gehaltvollsten theologischen Erzeugnisse. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht bloß, wie es in Frankreich und in England gewönlich geschieht, einige fromme Reflexionen über die betreffende Gesellschaft geben, sondern sogleich von der Praxis zur Theorie, zu dem, was man die Philosophie des Gegenstandes nennen könnte, übergehen. Dabei eröffnet Stapfer die Schätze seines reichen Wissens und seines tiefen Denkens. Besonders in dieser Beziehung bewärt er seinen deutschen Ursprung und füllt er eine Lücke aus im französischen Protestantismus. In der Tat trug die Erweckung, wie nicht anders zu erwarten, das englische Gepräge; sie konnte ihren Ursprung nicht verleugnen; sie neigte viel mehr zur Tat als zum Denken hin; sie entwickelte weit mehr eine organisirende als eigentlich theologische Tätigkeit. Unter diesen Umständen konnte nichts heilsamer sein, als dass die Stimme eines mit Recht verehrten Mannes die Rechte

des Gedankens und der christlichen Wissenschaft vertrat. Stapfer benützte überhaupt diese feierlichen Anlässe dazu, einen Überblick über den Zustand der Theologie, insbesondere der deutschen Theologie, zu geben. Seine Urteile gründeten sich auf genaue Sachkenntnis und zeichneten sich aus durch Weitherzigkeit. Er stellte sich in allen diesen Reden die Aufgabe, den französischen und den deutschen Protestantismus einander zu nähern. Freilich brachte es das Wesen dieser Reden mit sich, dass er die Fragen nicht eigentlich wissenschaftlich behandelte; aber man konnte sich bald überzeugen, dass er auf den Resultaten ausgedehnter wissenschaftlicher Forschungen fußte. Seine Reden sind keine theologischen Abhandlungen, ihre Tendenz geht dahin, die dogmatische und die sittliche Warheit aufs engste mit einander zu verbinden, das Evangelium und das Gewissen in ihrer Aufeinanderbeziehung darzustellen. Vermöge dieser Richtung hegte Stapfer große Achtung gegen die Kantische Philosophie und nahm er deren Prämissen an, nicht one das fatale Missverständnis hervorzuheben, welches den berühmten Philosophen verleitet hatte, das historische Christentum zu verkennen. Mit Macht stellte Stapfer die moralische Gewissheit des kategorischen Imperativs der auflösenden Dialektik des Hegelschen Pantheismus entgegen, der gerade damals in Deutschland in der höchsten Blüte stand. Kurz vor seinem Tode, in einer seiner letzten Reden, hat er auf eine Weise, wie es niemand außer ihm in Frankreich tun konnte, die kritische und philosophische Richtung charakterisirt, welche soeben in das Leben Jesu von Strauß ausgemündet hatte; von vornherein hat er diesem Werke den unheilvollen Einfluss zugeschrieben, den es später ausübte.

Zu gleicher Zeit lieferte er gehaltvolle Beiträge für die Archives du Christianisme und für den Semeur. Er war einer der Stifter dieser letztgenannten Zeitschrift. Selbst im Moniteur fand eine kleine Arbeit von ihm Aufnahme; es war eine kräftige Abwehr heftiger Angriffe, welche Lamennais in der ersten Wut seines Ultramontanismus gegen die Bibelgesellschaften gerichtet hatte; untermischt mit groben Irrtümern, die man fast als Verleumdungen ansehen konnte. Außerdem nahm Stapfer den tätigsten Anteil an den Arbeiten der „Gesellschaft für christliche Moral“ (Société de morale chretienne); es war dies eine aus Katholiken und Protestanten gemischte Gesellschaft, welche auf dem Grunde eines weitherzigen Christentums stehend, sich die Vertretung der höchsten Aufgaben der Menschheit als Aufgabe stellte. Insbesondere war ihr Bestreben, tüchtige Arbeiten über diese oder jene wichtigen Gegenstände hervorzurufen. Mehrere der Programme, die sie zu diesem Zwecke veröffentlichte, sind aus Stapfers Feder geflossen, unter anderen das Programm, welches das schöne Buch von Vinet über die „manifestation des convictions religieuses“ hervorgerufen hat. Stapfer und Vinet waren gemacht, um sich zu verstehen und zu lieben; so waren sie denn auch, obschon sie niemals leiblich einander genähert wurden, durch die intimste Sympathie und die aufrichtigste Zuneigung mit einander verbunden. Vinet verdanken wir den schönen Abriss vom Leben Stapfers, der an der Spitze der Werke des letzteren steht. Er starb nach einer langen Krankheit am 27. März 1840. In ihm verlor der französische Protestantismus eines seiner verehrtesten Häupter.

In seinen meist französisch geschriebenen Schriften erkennt man den deutschen Geist am Reichtum der Diktion, an einer gewissen Überfülle des Ausdruckes, an den unzäligen Gliederungen des Gedankens. Er schreibt das Französische mit einer studirten Korrektheit, welche in etwas den Ausländer verrät, aber auch mit einer Wärme, welche seinen Worten vieles Leben verleiht. Das deutsche und das französische Element vermischen sich auf dem Grunde seiner starken Überzeugung, wie zwei Metalle, einer starken Flamme ausgesetzt, sich in einander verschmelzen. Folgendes sind, abgesehen von Journalartikeln und von den genannten Reden, seine Werke: de philosophia Socratis liber singularis, Bern 1786; De vitae immortalis spe firmata per resurrectionem Christi, Bern 1787; Du développement le plus fécond et le plus raisonnable des facultés de l'homme etc., Bern 1792, De natura, conditione et incrementis reipublicae ethicae, Bern 1767, La mission divine et la nature sublime de Jésus Christ, déductes de son caractére;

französisch, Lausanne 1797 — ursprünglich deutsch in demselben Jare in Luzern erschienen. Réflexions sur l'état de la réligion et de ses ministres en Suisse, Bern 1800; Voyage pittoresque dans l'Oberland Bernois etc., Paris 1812; Histoire et déscription des principales villes de l'Europe, Paris 1835. — Dazu kommen die Artikel in der biographie universelle. Diese Artikel, die genannten Reden und die meisten der vorher aufgefürten Werke sind vereinigt worden in den „Mélanges philosophiques, littéraires, historiques et religieux", welche im Jare 1844 herausgegeben worden und an deren Spitze die erwänte kurze Biographie des Verfassers von Vinet steht. Ein vortrefflicher Nekrolog des ausgezeichneten Mannes findet sich im Semeur 1. April 1840.

Edmond de Pressensé.

Staphylus, Friedrich, ist geboren den 27. August 1512 zu Osnabrück als jüngster Son des als Kornmeister des Bischofs Erich von O. 1521 gestorbenen Ludeken Stapellage und der Anna geb. Birkmann aus angesehenem Danziger Geschlechte († 1518). Der Mutter Bruder, Eberhard Birkmann, holte den verwaisten Knaben nach Danzig (die Reise ging über Amsterdam, wo Verwandte waren, zu Schiff, an der Mündung der Elbe erlitten sie Schiffbruch); später kam er nach Litthauen (Kowno und Wilna) zu seiner Ausbildung „in politicis disciplinis", bemächtigte sich der russischen und litthauischen Sprache und bezog dann die Universität Krakau. Hier kam er in nahe Beziehungen zu seinem Osnabrücker Landsmann Johannes Hodtfilter, der später in die Dienste des Kardinals Lor. Campeggio trat und an der Kurie seinen Weg machte, unter Paul III. (1536) Auditor der Rota, 1547 zum Bischof von Lübeck erwält wurde, aber bis zu seinem Tode (1553) in Rom blieb (Ebeling, Die deutschen Bisch., I, Leipz. 1858, S. 588 f.). Dieser rief St. nach Italien, wo er 2 Jare zu Padua Theologie und Philosophie studirte. Um 1533 kehrte er nach Danzig zurück, begab sich aber einige Jare später nach Wittenberg, wo er volle 10 Jare blieb, 1541 Magister wurde und auf Melanchthons Empfehlung Hofmeister des Grafen Ludwig von Eberstein und Neugarten. Melanchthon, an dessen Tische er saß, schätzte ihn und munterte ihn zu litterarischer Arbeit auf (Übersetzung von Stücken des Diodorus Siculus). Verschiedene Aussichten hatten sich ihm geboten, one daſs St., der nach Melanchthons Äußerung zwar nicht in der Philosophie, aber in anderen Dingen die ἐποχή für Weisheit zu halten geneigt war, sich dazu hatte entschließen können, zu folgen; endlich ließ er sich nach längeren Verhandlungen vom Herzog Albrecht von Preußen gewinnen, der ihm nach dem Tode des Stanislaus Rapagelanus (15. Mai 1545), des damals noch einzigen Professors der Theologie an der eben (1544) errichteten Universität Königsberg, die Lektion in der Theologie übertrug; wie Melanchthon so empfahl auch Bugenhagen ihn als einen lauteren Mann und aufrichtigen Liebhaber der Warheit. Indessen machte sich St. vorläufig nur auf ein Jar verbindlich und ließ sich in der Bestallung die Zusage geben: „ob auch vorfiele, daſs durch göttlich Verhängnis in unserm Lande Irrthümer in Religionssachen sich zutrügen, die wider die h. Schrift und primitivae apostolicae et catholicae ecclesiae consensum sein würden", und der Herzog auf seine Verhaltung denselben nicht steuern wollte, sollte St. nicht zum Dienst des Herzogs verpflichtet sein. One Zweifel stand St. damals unter dem überwiegenden Einfluſs der relig. Anschauungen Wittenbergs, aber die Unsicherheit protestantischer Doktrin scheint ihm in der Tat schon bange gemacht zu haben. Besondere Veranlassung für jene verlangte Zusicherung gab, was er durch Melchior Isinder, einen Schweidnitzer, den Albrecht auf des Camerarius Empfehlung bei der philosophischen Fakultät angestellt hatte, aus Königsberg hörte über den Holländer Wilhelm Gnapheus. Dieser, Willem van de Voldersgraft oder de Volder (gräzisirt Gnapheus, latinisirt Fullonius), der sich, geboren im Haag um 1493, auch Wilhelm von Hagen nannte, war bereits 1523 mit Cornelius Hoen zusammen wegen reformatorischer Gesinnung in Delfft gefangen gesetzt, dann wider 1525 im Haag eingekerkert worden, gleichzeitig mit Joh. Pistorius (Jan de Baker), der auf dem Scheiterhaufen endete, wärend Gnapheus mit einer Strafhaft davon kam. Eine von Gnapheus handschriftlich hinterlassene Märtyrergeschichte des Pistorius (Jo-

annis Pistorii Woerdenatis . . . . Martyrium desc. a G. Gnapheo Hagensi) ist erst im folgenden Jarhundert von Jac. Revius herausgegeben (2. Ausg. Lugd. Bat. 1650, 12⁰). Seine Tätigkeit als humanistischer Lehrer wurde 1528 wider durch Verfolgung unterbrochen; er hielt sich längere Zeit verborgen, ging außer Landes und ließ sich von der Stadt Elbing zur Hebung des darniederliegenden Schulwesens brauchen. Unter seiner Leitung ward hier 1535 die rasch aufblühende lateinische Schule eröffnet; aber 1541 mußte er auf Betrieb des ermländischen Bischofs Joh. Dantiscus weichen, ging nach Danzig und wurde von Herzog Albrecht an die Spitze seiner Schule, des sogen. Partikulars, gestellt, hielt aber seit Gründung der Universität auch an dieser Vorlesungen und mußte seit Rapagelanus Tode ein Jar lang, bis Staph. kam, selbst die theologische Lektur versehen. Alsbald war er hier angefeindet worden, insbesondere, wie es scheint, von Isinder (dieser ist der philoplutus in der Rechtfertigungsschrift des Gnapheus); Gn. warf den Professoren Vernachlässigung ihrer Pflichten, insbesondere ihrer öffentlichen Vorlesungen zu Gunsten Geld einbringender Privatvorlesungen vor, und wurde seinerseits als Niederländer der Hinneigung zu anabaptistischer Schwarmgeisterei beschuldigt. (Schon 1534 hatte sich P. Speratus gerade durch die Erfarungen in Preußen veranlaßt gesehen, eine Schrift ad Batavos vagantes" zu veröffentlichen, s. Cosack, P. Sper. Leben 2c., Braunschweig 1861, S. 153.) Indessen Herzog Albrecht nahm ihn in Schutz und Gnapheus reinigte sich von jenem Verdacht. Staphylus kam nun mit starker Voreingenommenheit gegen ihn nach Preußen und agitirte alsbald zu seinem Nachteil. Gnapheus mußte Thesen stellen, um durch Disputation über dieselben seine Qualifikation zu den Vorlesungen zu begründen; aber die Thesen de sacrae scripturae studio (bei Hartknoch S. 297) werden als unbefugter Übergriff aufs theologische Gebiet zurückgewiesen; er stellt philosophische de discrimine coelestis doctrinae et philosophiae; Staphylus bricht bei der Disputation ungestüm los und entfernt sich dann mit Ostentation. In der Disputation des Staphylus, de ratione et usu legis, opponirt dagegen Gnaphens, und Staphylus wirft ihm anabaptistische Argumente vor. Wärend Gnapheus sich bei dem Vicekanzler der Universität, dem Präses des samländischen Bistums, Briesmann, wegen der Injurien des Staphylus beschwerte, brachte es Staph. durch unablässige Anfeindung, welche es nicht verschmäht, selbst aus den von Gnaph. zum Schulunterricht verfaßten Comoediae (Morosophus u. a.; Acolastus s. d. filio prodigo ist wol die älteste) dogmatische Inkorrektheiten zu deduciren, dahin, daß trotz der Geneigtheit des akademischen Senats und des Herzogs, sich bei den Erklärungen des Gnaph. zu beruhigen, schließlich (9. Juni 1547) ein geistliches Gericht unter Briesmann ihn förmlich exkommunizirte. Den Hauptangriffspunkt für Staph. bildet eine These, welche sich auf das Verhältnis des Geistes zur Wirksamkeit des Schriftworts bezog, sowie anderseits, daß Gnaph. mit Entschiedenheit den Satz verwarf, verbum et sacramenta per se esse efficacia, etiamsi participantium credat nemo, was ihm dann als furor Anabaptisticus ausgelegt wurde, obgleich er sich auch Martini scriptis quibusdam ante annos 26 editis (!) maleque detortis zu verteidigen gesucht habe. Gnapheus verließ jetzt Königsberg und fand durch Vermittelung Joh. a Lascos Aufnahme bei der Gräfin Anna von Ostfriesland in Emden, wurde Informator der jungen Grafen, aber auch in Regierungsgeschäften mehrfach verwendet; zuletzt wurde er Rentmeister in Norden, wo er 1568 starb. (Quellen: Guil. Gnaphei . . adv. temerariam . . excomm. censuram . . . . Antilogia 1551, 8⁰. Danach Hartknoch, Preuß. Kirchengesch. 295 ff. Salig, Histor. der Augsb. Conf., II, 902 ff., benutzt noch ein Wolfenbütteler Mscr. Über Gnapheus überhaupt s. de Hoop-Scheffer, Geschiedenis der Hervorming in Nederland von haar outstaan tot 1531 in den Studien en Bijdragen von W. Moll und de Hoop-Scheffer, Amsterdam 1871. 1872; Babucke, W. Gnapheus, ein Lehrer aus dem Reformationszeitalter, Emden 1875.)

Nachdem Georg Sabinus, verstimmt über die fortgesetzten Reibungen, sein bis dahin ständiges Rektorat der Universität niedergelegt hatte (August 1547), wurde Staphylus, als dermalen einziger Prof. der Theologie, erster gewälter Rek-

tor. Aber schon im Herbst 1548 gab er die theol. Vorlesungen ganz auf, ließ sich aber vom Herzog halten und diente ihm als Rat. Nun erfüllte das Auftreten Andreas Osianders (s. Bd. XI, S. 120 ff.) und dessen erste Disputation (5. April 1549) Staphylus von vornherein mit dem tiefsten Misstrauen, er suchte ihm in der Stille entgegenzuwirken. Bei Ausbruch einer Seuche in Königsberg ging er zwar bald darauf nach Litthauen und im Mai nach Breslau, wo er sich am 29. Oktober 1549 mit der Tochter des Breslauer Reformators Johann Heß, Anna, vermälte und bereits mit dem Magistrate Beziehungen für eine dauernde Wirksamkeit daselbst anknüpfte *). Im Frühjare 1550 kam er, mit einem Schreiben des Breslauer Senats versehen, nach Königsberg, um sich dort frei zu machen. Aber nach erregten Verhandlungen mit dem Herzog, der ihn nicht lassen wollte, ließ er sich als Rat halten gegen änliche Zusagen, wie in seiner früheren Berufung; er kehrte zwar nach Breslau zurück, brachte aber nun seine Frau mit nach Königsberg, wo er bald nach der zweiten verhängnisvollen Disputation Osianders (24. Oktober 1550) eintraf und alsbald wider der Mittelpunkt für alle Gegner Osianders wurde, auch da schon, als Mörlin noch zu vermitteln suchte.

Wie Staphylus gegen Gnapheus noch aus Gedanken der lutherischen Reformation heraus (z. B. reinliche Sonderung von Rechtfertigung und Erneuerung) zu argumentiren suchte, so suchte er auch noch Osiander gegenüber seine Stellung ganz im Einvernehmen mit den Wittenbergern zu nehmen. Aber indem er überzeugt war, sich damit nicht von dem Konsensus der alten Kirche zu entfernen, trieb ihn der, wie es ihm schien, alles unsicher machende dogmatische Hader, sich immer ängstlicher an den dogmatischen Konsensus der allgemeinen Kirche anzuklammern, und die Zeit des Interims bestärkte ihn in der Hoffnung einer Heilung der kirchlichen Notstände unter Erhaltung der kirchlichen Einheit. Unzweifelhaft hat er auch hierin beim Herzog dem glühenden Hasse Osianders gegen alles Paktiren mit Rom entgegengewirkt, und ist dabei immer fester in einen unevangelischen Traditionsbegriff geraten. Da Osiander festen Rückhalt an Albrecht fand und dieser bei aller Freundlichkeit auch gegen Staph. doch seinem Drängen zur Abschaffung des „neuen Dogma“ nicht das erwünschte Gehör gab, und — dürfen wir hinzusetzen — da die innerliche Stellung des Staph. zum Protestantismus bereits erschüttert war, verlangte er im Frühjare und Sommer immer dringender, dass der Herzog ihn freilasse, und entfernte sich endlich, one förmliche Entlassung zu haben, im August 1551 nach Danzig, wo er seine Schrift gegen Osiander schrieb: Synodus sanctorum patrum antiquorum contra nova dogmata Andreae Osiandri, Norimb. 1553. In dieser Schrift, und zwar auch schon in der vom 6. März 1552 aus Danzig selbst datirten Zuschrift an den Rat von Danzig fürt der vollständige römische Traditionsbegriff auch bereits zur Bekämpfung der perspicuitas scr. sacrae und zur Forderung authentischer kirchlicher Auslegung. Von da ging er wider nach Breslau, wo er bereits nähere Beziehungen zum Bischof Promnitz hatte und wo ja selbst Heß und Moibanus bei gut evangelischer Gesinnung in formeller Unterordnung unter den Bischof als ihren Vorgesetzten blieben (s. Bd. VI, S. 64). Der entscheidende Schritt aber war, dass er, von schwerer Krankheit ergriffen, gegen Ende des Jares 1552 das Abendmal nach römischem Ritus unter einer Gestalt aus den Händen eines Domgeistlichen empfing und durch ein Bekenntnis seine kirchliche Rehabilitation besiegelte. Jetzt zog er aus der ketzerisch infizirten Stadt auf den Domhof, und bald darauf nach Neiße, der Residenz des Bischofs, wo er in dessen Dienste eine Schule errichtete und auch sonst tätig war. Für Schulzwecke gab er 1555 die Sentenzen des Markus Eremita (s. Bd. IX, 286), nämlich die beiden schon von Obsopöus, Hagenau 1531, edirten Traktate in lateinischer Übersetzung heraus, mit

*) S. seine oratio de literis von 1550 (WW. col. 1285 ff.), eine vor ansehnlicher Korona gehaltene Eröffnungsrede für die humanistischen Lektionen an der Breslauer Schule, welche mindestens einen längeren Kursus ins Auge fasst.

einer Widmung an den Jesuiten Canisius, betonend, dass Markus die Gerechtigkeit nicht bloß in den Glauben, sondern auch in Liebe und Hoffnung setze, und göttliche Gnade und menschliches Verdienst zugleich festzuhalten suche. Zugleich war er bereits 1554 von Ferdinand I. zum Rat ernannt worden zu einer Zeit, wo Ferdinand entschiedener gegen das Umsichgreifen der neuen Lehre in Österreich zu reagiren begann (Mandat vom 20. Februar 1554 bei Raupach, Evangel. Oesterreich, II. Beil. S. 96 ff.). Auf dem unglücklichen Wormser Kolloquium 1557 (s. d. Art.) stand er als einer der katholischen Kollokutoren dem einst verehrten Melanchthon gegenüber und fand auch seinen Zögling, den Grafen von Eberstein, unter den weltlichen Beisitzern auf protestantischer Seite wider. Staphylus fülte sich dazu berufen, aus dem hier gerade sich besonders prostituirenden Hader der Protestanten die giftigen Nutzanwendungen zu ziehen in: theologiae Martini Lutheri trimembris epitome 1558 u. ö. (dazu noch: Scriptum colloquentium August. Conf. .... cum oppositis annotationibus etc. 1558 und: historia et apologia etc. de dissolutione colloquii nuper Wormatiae instuti, Nisae 1558). Er weidet sich an der protestantischen Zerrissenheit, geißelt die Lutherolatrie und stellt dem protestantischen Subjektivismus die objektiven Normen der Tradition und des kirchlichen Konsensus gegenüber. Er stellt eine förmliche Stammtafel der mannigfaltigen Häresie auf; die drei unreinen Geister, welche nach Offenb. 16, 13 aus dem Drachen, dem Tier, dem falschen Propheten (Luther) ausgehen, sind Luthers geistliche Söne Rotmann, der Vater der Anabaptisten, Zwingli oder Karlstadt, der Vater der Sakramentirer, und — Melanchthon, der Vater der Konfessionisten, welche wider in drei Unterabteilungen auseinandergehen: die rigidi stoici confessionistae (Flacius und die Antinomisten, deren erster übrigens Luther selbst gewesen sei, bis er gegen Agricola Front machte), die molles philosophi confessionistae (Philippisten, Adiaphoristen &c.) und die recalcitrantes conf. (Schwenkfeld, Osiander, Stankarus &c.). Die Schrift rief eine Menge von Entgegnungen hervor von Melanchthon, Andr. Musculus, Jakob Andreä, dem reformirten Holländer Petrus Dathenus u. a. Staphylus replizirte in der Defensio pro trimembri theol. etc., Nissae 1560, datirt aus Augsburg 15. Mai 1559, wo Staph. wider wärend des Reichstags weilte. Das damals anonym in der Stadt angeschlagene Ketzerverzeichnis veranlasste Jacob Andreäs Schrift: Bericht von der Einigkeit der Protestanten &c. wider den langen Laßzeddel &c., Tübingen 1560. Weislich verpflanzte nun auch Staphylus den sich weiter fortspinnenden Kampf insbesondere mit dem „thraso insignis“ Andreä aufs Gebiet der deutschen Sprache: Christlicher Gegenbericht an den gottseligen gemainen Laien vom rechten wahren Verstand des göttlichen Worts, von der Dolmetschung der teutschen Bibel und von der Ainigkeit der Predicanten, 1561. Vortrab zur Rettung des Gegenberichts wider Jakob Schmidle, Pr. zu Göppingen (d. i. J. Andreä), Ingolstadt 1561; Nachdruck zur Verfechtung des Büchleins vom wahrem Verstand &c., Ingolst. 1562. Die starke Seite dieser Polemik liegt überall in jenen formellen Positionen, der Erzeugung des Eindrucks von der Unsicherheit und Zwiespaltigkeit des Protestantismus, nirgend aber in einer positiven religiösen Quellkraft. Seine Bemängelung der lutherischen Bibelübersetzung und der Bibellektüre der Laien konnte Melanchthon entgegenhalten: scio tuam honestissimam conjugem nullas delicias anteferre huic lectioni. Mit dem für die Restauration des Katholizismus in Österreich und Baiern so einflussreichen Canisius sehen wir Staphylus schon zu Worms Hand in Hand gehen; Hosius schätzte ihn als durch seine Lebensfürung ganz besonders geeignet, die wunden Punkte des Protestantismus zu treffen. Wie Ferdinand so benützte ihn auch Herzog Albrecht V. von Baiern, mit dem Salzburger Erzbischof Martin wie mit dem Kardinal, Bischof Otto von Augsburg, stand er in nahen Beziehungen. Dem „elenden Mameluken Fr. St. mit seinen Staphylisten und Doegiten“ schrieb man die Bedrängnis der Protestanten in Baiern zu (s. Medicus, Gesch. der evangel. Kirche in Baiern, S. 389 Anm. Vgl. noch, was die österreich. Länder betrifft: H. Langueti, Epist. secretae, Hal. 1698, II, p. 39). Durch den Salzburger wurde Staph. in besonderem päpstlichen Auftrage, nachdem er sich selbst um Dis-

pensation wegen seines ehelichen Standes an den Papst gewandt, zum Doktor der Theologie promovirt (Augsburg 19. Mai 1559), denn man hatte ihn zu weiterem ausersehen. Auf Canisius Wunsch berief ihn Herzog Albrecht an die Universität zu Ingolstadt, mit der Befugnis, über Geschichte und Humaniora, aber auch über Theologie zu lesen. Staph. zog, Mai 1560, feierlich mit 60 Pferden eingeholt, in Ingolstadt ein, und die theologische Fakultät musste ihre Bedenken gegen theologische Vorlesungen eines beweibten Laien mit der päpstlichen Dispensation beschwichtigen. Seine eigentliche Aufgabe aber zeigte sich, als er noch am Ende desselben Jares zum Superintendenten (Kurator) der Universität ernannt wurde, durch welchen nun alsbald eine Reformation der allerdings gesunkenen Universität im Sinne der jesuitischen Reaktion troz äußersten Widerstrebens der in ihren Privilegien verlezten Universität begonnen wurde (Prantl, Geschichte der Universität Ingolstadt, I, 234 ff.; II, die Urkunden Nr. 74. 75. 80). Aber bald nahmen auch die kirchlichen Reformbestrebungen Ferdinands in seinen Landen und beim widereröffneten Konzil von Trient Staphylus Mitwirkung in Anspruch. Im Anschluss an die in Österreich begonnene Visitation der Klöster von 1561 ließ sich der Kaiser von einer geistlichen Kommission bereits im Herbst des Jares Gutachten zur Reform der in starker Auflösung begriffenen kirchlichen Verhältnisse stellen. Dass Staph. selbst eigentliches Mitglied dieser Kommission war (Reimann in den Forschungen für d. Gesch. VIII, S. 177 ff.), mag vielleicht mit Sickel (am anzuf. Orte S. 267) bezweifelt werden, dass aber Staph. in der deliberatio de instauranda religione in archiducatu Austriae (bei Schelhorn, Amoenit. h. e. I, 616—678) jener Kommission seine Feder geliehen hat, läßt sich, wenn man seine Streitschriften vergleicht, in frappanten Zügen nachweisen; die Prälaten pflegten ja, wie er dem Kaiser klagt, ihm alle mögliche Arbeit aufzuladen, die sie selbst mit keinem Finger anrüren wollten (Schelhorn, Ergözlichk. I, 559).

Gleichzeitig aber wurde Staph., als er am Hofe Ferdinands, warscheinlich in Wien, erste Hälfte des September 1561, weilte, von dem päpstlichen Nuntius Delphinus im Auftrage des Papstes aufgefordert, im Hinblick auf das im Zusammentreten begriffene Konzil dem Papst ein Gutachten zu liefern über das, was zur Reform der Kirche geschehen könne. Staphylus entledigte sich dieser Aufgabe so, dass er dem „Ratschlag an Pius IV." (Schelhorn, Ergözlichk. II, 136—154. 337—359. 469—492) zur Erläuterung zugleich die Gutachten jener Kommission beilegte, nämlich das uns nicht erhaltene Consilium de emend. monasteriis und die oben genannte deliberatio, in welcher letzteren mit Rücksicht auf die österreichischen Verhältnisse vor vorschneller Anwendung von Gewalt gewarnt und Laienkelch und Priesterehe als die wichtigsten Zugeständnisse, um im übrigen die Gemüter des Volks von den kezerischen Prädikanten loszumachen, empfohlen wurden, dazu dann Heranbildung eines besseren Klerus, Beschaffung reiner Lehrbücher, Säuberung der Wiener Universität u. s. w. In dem Ratschlag begrüßt er das Konzil mit Freuden, wünscht aber rasches und energisches Vorgehen, wenn nicht im ganzen Norden, was noch von katholischer Religion vorhanden ist, untergehen solle. Das Konzil dürfe nicht (wie damals von französischer Seite verlangt wurde) als ein neues, sondern müsse im Interesse der kirchlichen Kontinuität und des päpstlichen Ansehens als Fortsezung des früheren angesehen werden, andererseits aber solle man vermeiden, es ausdrücklich als ökumenisch zu bezeichnen, weil damit die definitive Verdammung der Protestanten von vornherein besiegelt werde, was die protestant. Partei zur Gewalt treiben könnte und viele Verfürte ins Verderben ziehen würde. Das Konzil möge sogleich an Reform des Klerus und Abstellung kirchlicher Missbräuche gehen, wofür sich Staph. eben auf die Beilagen bezieht. Er wünscht dies um des Eindrucks auf die Protestanten willen, stellt aber zugleich die Perspektive auf Gewinnung der Böhmen, Ruthenen, Moscoviter und Griechen, und empfiehlt dem Großfürsten Iwan Wassiljewitsch, der kirchliche Unionsgedanken hegte, die Anerkennung als König in Aussicht zu stellen. Dem Konzil aber müssten Verhandlungen des Kaisers mit den Protestanten zur Seite gehen, um diese wo-

möglich zur Einwilligung in ein allgemeines Konzil zu bewegen. Eine Verständigung könne nur herbeigefürt werden, wenn es gelinge, von der beiden Parteien gemeinsamen Anerkennung des Bibelwortes aus die Protestanten zur Anerkennung des allgemeinen katholischen Sinnes der Schrift, d. h. einer authentischen Auslegung, zu gewinnen, wozu römischerseits erforderlich, daſs man sich ihnen gegenüber nicht sowol auf die viva vox sedis apostolicae, als auf nachweisbare allgemeine apostolische Überlieferung stelle. Auch von Herausgabe der griechischen Bibel aus der Handschrift der vatikanischen Bibliothek verspricht sich der Verf. viel zur Schlichtung des Streits über Bibelauslegung. In den vom Kaiser zu veranstaltenden vertraulichen Verhandlungen könne man auch auf die innere Differenz der Protestanten spekuliren. Ein geschickter römischer Theolog könne einen lutherischen leicht dahin bringen, gemeinschaftlich mit ihm einen Zwinglianer aus der katholischen Auslegung der Schrift zu widerlegen, wie denn in der Tat Luther selbst schon gegen Zwingli, Oekolampad oder die Anabaptisten sich jener kathol. Prinzipien (d. h. der Berufung auf allgemein kirchl. Konsensus) bedient habe, und eine änliche Stellung z. B. von den Verfassern der Weimarischen Konfutationsschrift eingenommen werde; danach könne man hoffen, die Lutheraner auf dergleichen Umwegen zu bewegen, daſs sie den Catholicus sacrae scripturae intellectus als Richter auf einem Konzile anerkennten. — Sickel hat darauf hingewiesen, daſs die für Ferdinand bestimmte Denkschrift bei Bucholtz, Ferdinand I. I, 407—412; VIII, 382—386 nur eine durch die Rücksicht auf diesen etwas modifizirte Redaktion des Ratschlags ist. — Ferdinand wünschte auch, Staphylus als theologischen Beirat seiner Oratoren nach Trient zu senden, und auch der Erzbischof Urban von Prag bat einmal, als die Revision des index libr. prohib. in Frage stand, um seine Anwesenheit; aber Staphylus widerstrebte hier entschieden und mit einer gewissen Gereiztheit (Schelhorn, Ergötzl., I, 559, vgl. Sickel, Zur Geschichte des Konzils von Tr. S. 245. 249). Nur wenn die Protestanten wirklich noch aufs Konzil kommen sollten, erklärte er sich bereit; im übrigen stehe er dem Kaiser für seine Verhandlungen mit den Protestanten zur Verfügung. Er wurde aber auch im Frühjare 1862 von Ferdinand gerufen, als aus den verschiedenen Gutachten eine definitive Feststellung dessen gemacht werden sollte, was im Namen des Kaisers dem Konzil als Reformforderung unterbreitet werden sollte: die sogenannte Consultatio imp. Ferdinandi I iussu instituta de artic. ref. in Conc. Trident. prop. (bei Schelhorn, Amoenitat. h. e. I, 501—575, auch bei le Plat, Monum. ad hist. conc. Trid. illustr. V, 232—259. Vgl. besonders Sickel, das Reformationslibell des Kaisers Ferd. I., Wien 1871 [Archiv f. österreich. Geschichte Bd. XLV, Bd. I, Heft 1, S. 1 ff.]).

An Anerkennung seines Eifers fehlte es Staphylus nicht. Der Papst sandte ihm durch den Kardinal Carlo Borromeo ein Gnadengeschenk von 100 Goldgulden (27. Mai 1562). Ferdinand erhob ihn in den Adelstand (15. Juli 1562), der Herzog von Baiern belehnte ihn mit dem Hahnhof in Ingolstadt (1563). In Innsbruck, wo Staph. sich einen großen Teil des Jares 1563 in der Nähe des Kaisers aufhielt, erkrankte er schwer; Ferdinand bestätigte im Juli sein Testament, worin er seine Kinder, wenn sie vom katholischen Glauben abträten, mit Enterbung bedrohte. Noch erholte er sich zwar, machte noch eine Reise nach München, kam aber sehr geschwächt nach Hause, wo er am 5. März 1564 starb. Als sein Vermächtnis darf gelten die nach seinem Tode durch seinen Amanuensis herausgegebene Schrift: Vom letzten und großen Abfall, so vor der Zukunft des Antichrist geschehen soll, Ingolstadt 1565, 4° (lateinisch 1569). Dieser Abfall ist nämlich das Luthertum, d. h. der in sich uneinige Protestantismus. Denn das Luthertum ist vom Papst abgefallen, nicht aber umgekehrt. Das Papsttum aber hat alle Väter, Konzilien und Akademieen hinter sich, bei ihm ist die wahre Kirche, die Protestanten werden immer in dem Gewirr ihrer Privatopinionen stecken bleiben und es nie zur Einheit bringen. Auch hier fehlt es nicht an gehässigen Ausfällen gegen Luther und Bespöttelung der Luthervererhrung, welche nicht müde würde, ihn als den dritten Elias zu preisen; auch hier werden alle drohenden Zeitgefaren mit dem religiösen Riſs der Christenheit in Verbindung

gebracht; auch hier fehlt jedes tiefere Verständnis der mächtigen originalen Impulse der Reformation, aber auch hier widerholt sich die schwere Anklage über die epikurische Sicherheit der Prälaten und Religiosen welche, wo schon die Axt dem Baum an die Wurzel gelegt ist, immer nur ihr altes Klagelied singen, aber die Hände in den Schoß tun und leben, als wenn kein Gott im Himmel wäre.

Friderici Staphyli Caesarei quondam Consiliarii in causa religionis sparsim editi libelli in unum volumen digesti, Ingolstadii 1613, Fol. Dazu des Staphylus historia acti negotii inter Fr. Staph. et Andr. Osiandr. bei Strobel, Miscell. I, 219 ff.; II, 225 ff., und die oben erwänten Schriftstücke bei Schelhorn, Amoenitates I, 611 sqq. (vgl. auch II, 564 sqq.) und Schelhorn, Ergötzlichkeiten, II, 136 ff. 337 ff. 469 ff. (vgl. auch I, 555. 123. 331). Über ihn: die vita vor den gesammelten Werken, von seinem gleichnamigen Sone; Strobel, Nachricht von dem Leben ꝛc. in den Miscell., I, 3 f.; Hartknoch, Preuß. Kirchengeschichte S. 295 ff.; Salig, Historie der Augs. Conf., II, 902 ff.; Töppen, die Gründung der Universität Königsberg, 1844, S. 104. 185 ff. u. ö.; mein: Andreas Osiander, Elberf. 1870, S. 309 ff. 362. 414. 449. 552; Raupach, Erläutertes evang. Oesterr., II, 130, Beil. 109 ff. und die oben angefürte Litteratur zur Geschichte Ferdinands I. und des trident. Koncils. Die von Prantl a. a. O. II, 490 angefürte Biographie von Finauer in: hist.-lit. Magazin für Pfalz-Baiern S. 228 ff. kenne ich nicht. **W. Möller.**

Starowerzen, s. Raskolniken, Bd. XII, S. 497.

Starck, Johann Friedrich. Wenn dem Namen Starcks eine Stelle in der Encyklopädie angewiesen wird, so geschieht dies nicht so sehr um seiner Bedeutung als wissenschaftlicher Theologe, als vielmehr um der Verdienste willen, welche er sich durch seine zalreichen erbaulichen Schriften um die Pflege des geistlichen Lebens unseres evangelischen Volkes erworben hat. Bis zur Stunde ist Starcks Name neben dem eines Luther, Joh. Habermann, Joh. Arndt u. a. gekannt und geliebt. Man komme in die Hütten der Armen und schaue die durchgriffenen Blätter des „Starckenbuchs“, so wird man sich überzeugen, wie verwachsen Starck mit dem geistlichen Leben unseres Volkes ist.

Johann Friedrich Starck ist am 10. Oktober 1680 in Hildesheim geboren. Sein Vater, vordem Bürger und Bäckermeister in Frankfurt a. M., war unter dem Grafen Montecuculi Stadtfändrich in Hildesheim geworden. Seine Mutter war ebenfalls eine Frankfurter Bürgerstochter. Von den Eltern wurde St. zur Erlernung eines Handwerks bestimmt; durch den sichtlichen Trieb des Knaben nach höherer Bildung bewogen, ließen sie ihn jedoch das Gymnasium zu Hildesheim besuchen. Um seinen Frankfurter Verwandten, zwei Pfarrern, näher zu sein und von ihnen mit Rat und Tat unterstützt werden zu können, bezog Starck 1702 die Universität Gießen, wo u. a. Johann Heinrich May und Joh. Christ. Lange seine theologischen Lehrer wurden und durch ihre Erbauungsstunden einen großen Einfluss auf sein inneres Leben gewannen. Von hier aus begab er sich nach Frankfurt und wurde Informator; zugleich erhielt er die Erlaubnis, auf den Dörfern in der Umgegend Frankfurts zu predigen. Im J. 1707 wurde er unter die Kandidaten aufgenommen, welche im Armen- und Waisenhause predigten. Vom November 1709 bis Februar 1711 stand Starck als Nachmittagsprediger im Dienste der evangelischen Gemeinde zu Genf; wärend dieser Zeit eignete er sich die französische Sprache vollständig an, sodass er, nach Frankfurt zurückgekehrt, im Stande war, auch für die dortige französische Gemeinde zu predigen. Den Rückweg nach seiner Vaterstadt nahm St. durch Frankreich; in Paris hielt er sich längere Zeit auf und benutzte hier jegliche Gelegenheit, seine Kenntnisse zu vermehren. In Frankfurt musste St. zunächst wider bis zum J. 1715 als Informator sich behelfen. In diesem Jare wurde er zum Stadtprediger in Sachsenhausen gewält; acht Jare stand er in diesem Amte. Hierauf wurde er nach Frankfurt berufen, wo er zunächst bei den Barfüßern, später im Hospital das Pre-

digtamt zu füren hatte; 1742 wurde er Mitglied des Konsistoriums. Bis in sein hohes Alter — er starb am 17. Juli 1756 — konnte er mit ungebrochener Kraft in seiner reichen gesegneten Arbeit als Prediger, Seelsorger und Schriftsteller tätig sein.

Seiner theologischen Richtung nach gehört Starck dem Pietismus an. Er ist in Frankfurt allenthalben bemüht, in die Fußstapfen Speners zu treten und den von letzterem ausgestreuten Samen zu begießen und zu pflegen; er gab „Speners Katechismus-Tabellen in Fragen und Antworten zergliedert und in Verse gebracht“ heraus und schrieb „Dr. Speners Ausübung des Christentums &c.“, Frankfurt 1726. Es ist ein milder praktischer Pietismus, den wir an Starck warnehmen; von Ausschreitungen und Absonderlichkeiten hielt er sich fern. Es brachte dies schon seine ganze natürliche Anlage mit sich. Wegen seines Feststehens im Bekenntnisse der Kirche hatte er manchen Angriff zu erdulden.

Dreißig Jare lang hielt er Sonntags nach dem Nachmittagsgottesdienste eine Privaterbauungsstunde. Für Sonntagsheiligung war er eifrig bemüht. Der einzelnen Seelen suchte er sich in seiner amtlichen Wirksamkeit möglichst anzunehmen. Um z. B. den Dienstboten, welche mit Aufträgen aus der Gemeinde in sein Haus kamen, ein gutes Wort mitgeben zu können, verfasste er kurze Traktate, welche später zu der unten noch zu erwänenden trefflichen Schrift „Lebens-Regeln“ vereinigt wurden. Arme und Notleidende wurden in der Stille von ihm reichlich unterstützt.

Wie es eine durchaus praktische Frömmigkeit ist, in welcher Starck sich selbst bewegt, so ist er auch in seinen Schriften bestrebt, eine solche zu wecken, zu verbreiten und zu nären. Man kann nicht sagen, daſs Starck geistvoll ist; er will es auch nicht sein. Seine Eigenart wird man in der durchaus schlichten, edel-populären Biblicität suchen dürfen. Man kann auch nicht sagen, daſs er in die Tiefe fürt. Er begnügt sich vielmehr fast durchweg damit, die einfachen Katechismus-Warheiten in verständlicher, allgemein faſslicher Sprache mit durchgängiger Anwendung auf das christliche Leben darzustellen. Mit eschatologischen Fragen, die von manchem seiner Zeitgenossen mit Vorliebe behandelt wurden, und mit anderen ferner liegenden und schwierigeren Fragen des evangelischen Glaubens befaſst sich Starck überhaupt nicht; sie ertragen ihm nichts für das christliche Leben. Es wird ihm die Gabe der Erweckung nachgerühmt, weniger der Seelenleitung. Und diese Anschauung gewinnt man auch bald aus seinen Schriften. Er läſst die erweckten Seelen mehr oder minder auf der Kindesstufe stehen, one sie zum christlichen Mannesalter weiterzufüren. Es ist dies die Kehrseite seiner Einfachheit. Aber ob nicht eben darin zum Teil der Grund dafür zu suchen ist, daſs das evangelische Volk sich von Starck so angezogen fült? Dem auf der Kindesstufe stehenden Durchschnittschristentum, wie wir es bei dem weitaus größten Teil des Volkes finden, entspricht die Milch des Evangeliums, welche Starck darbietet. Ob es aber geraten ist, immerdar nur diese leichte Speise vorzusetzen, ob darin nicht auch Gefaren liegen, sei dahingestellt.

Starck sucht die Seelen zu erwecken, one sie jedoch dabei im Sturm erobern zu wollen; stürmendes Wesen liegt in Starcks Art durchaus nicht, wenn er auch überall herzandrängend ist und der Appell an die „Seele“ immer widerkehrt. Da Starck nicht selten lehrhaft wird, so ist auch seine Darstellung eine wenig bewegte; ruhig und sanft gleitet der Fluſs seiner Rede hin. Der rhetorische Schmuck fehlt, Gleichnisse stehen ihm selten zu Gebote, umsomehr greift er ins Wort der heil. Schrift. Seine Predigten, welche den besten aus der pietistischen Schule beizuzälen sind, zeichnen sich durch Klarheit und Einfalt in der Anordnung aus. Sobald der Text nur einigermaßen zu seinem Rechte gekommen ist, geht Starck sogleich zur Applikation über. An Predigten besitzen wir von Starck die „Sonn- und Festtagsandachten über die Evangelien“, Nürnberg 1741 (neuere Ausgabe Reutlingen 1854 mit einer kurzen Lebensbeschreibung Starcks), die „Sonn- und Festtagsandachten über die Episteln“, 2. Aufl. 1770 (neuere Ausgabe von Heim, Stuttgart 1845 und Nürnberg 1881), „Predigten von dem Abendmal des HErrn“, 2 Thle, Frankfurt und Leipzig 1740, „Auserlesene Festpredigten über wichtige

Stellen der hl. Schrift A. und N. Bundes", gesammelt von seinem Sone Joh. Jac. St., Frankfurt 1754.

Die Schrift, durch welche Starcks Name dem evangelischen Volke lieb geworden und bis zur Stunde bekannt geblieben ist, ist das „Tägliche Handbuch in guten und bösen Tagen". Es erschien 1727 zum ersten Male in Frankfurt und zwar zunächst in vier Abteilungen: für Gesunde, für Betrübte, für Kranke, für Sterbende; 1731 kam als 5. und 6. Teil das Gebetbüchlein für Schwangere, Gebärende und Wöchnerinnen hinzu. Den längeren Gebeten, welche den weitaus größten Teil des Buches einnehmen, geht jedesmal eine „Aufmunterung" voraus, eine kurze mit einem Schriftworte eingeleitete Belehrung über die Gegenstände, auf welche sich das Gebet bezieht, wodurch der Leser in die rechte Gebetsstimmung versetzt werden und die nachfolgenden Gebetsworte verstehen und nachbeten lernen soll. An das Gebet schließt sich ein Gesang an. Die Gebete sind lang, oftmals (vgl. z. B. das Gebet auf das Trinitatisfest u. a. m.) geraten sie in Reflexion und Belehrung über göttliche Dinge. Diese Länge berürt besonders in den Gebeten für Sterbende nicht angenehm. Wer indes des Volkes Art und insonderheit seine Art, sich zu erbauen, kennt, wird zugeben müssen, dass Starck mit diesen langen Gebeten das Richtige getroffen hat. Es wird — und dies erklärt uns ebenfalls den einzigartigen Erfolg des Handbuchs — kaum ein Bedürfnis, eine Zeit, eine äußere oder innere Lage des christlichen Lebens geben, wofür nicht Starck eine entsprechende Belehrung nebst einem Gebete darreicht, one jedoch in die ungenießbaren Spezialisirungen der Gebete zn geraten, wie sie das 17. Jarhundert hervorgebracht hat. Starck ist durch sein Handbuch vielen Tausenden ein sicherer Fürer auf dem Lebenswege, ein treuer Seelsorger auf dem Krankenlager, ein bewärter Tröster auf dem Sterbebette geworden. Wie kein anderes Erbauungsbuch der evangelischen Kirche, Joh. Arndts wahres Christenthum nicht ausgenommen, wird das „Starckenbuch" in immer neuen Ausgaben und Auflagen unter dem evangelischen Volke verbreitet und findet immer wider freudige Aufnahme, wobei allerdings auch die bekannte konservative Art des Volkes, welche von dem Brauche der Väter nicht gerne läßt, in Betracht kommt.

Noch vor dem Handbuche hatte Starck 1723 ein Kommunionbuch herausgegeben, welches bis 1750 mehrere Auflagen erlebte, jedoch später nicht mehr gedruckt worden zu sein scheint; die Konkurrenz war auf diesem Gebiete eine starke. Es folgte hierauf eine größere Anzal von Erbauungsschriften, deren näheren Charakteristik wir enthoben zu sein glauben; sie tragen eine große Familienänlichkeit an sich. Es genüge, sie namhaft zu machen. „Frankfurtische Passions-Andachten, d. i. Glaubens-, Lebens- und Trost-Lehren a. d. Geschichte des blutigen Leydens und Sterbens Jesu Christi", Frankfurt und Leipzig 1735 (spät. Ausgabe Frankfurt 1738); wärend Starck hier die Auslegung der Leidensgeschichte selbst zurücktreten läßt, kommt dieselbe mehr zu ihrem Rechte in der „Erklärung der Geschichte des Leydens rc.", neue Auflage Leipzig und Frankfurt 1762. Beide Schriften sind aus Fastenpredigten entstanden; die Predigtform ist jedoch verlassen und der Stoff auf die einzelnen Tage der Fastenzeit verteilt; die pietistische Art Starcks tritt deutlich zu Tage, Weitschweifigkeit und Monotonie machen die Schriften für uns ungenießbar. „Das zwiefache Morgen- und Abendopfer frommer Christen, ein Gebetbuch auf der Reise und zu Hause", erschien Frankfurt und Leipzig 1737; die „Praxis catechetica, Thue das oder Catechismuslehre für Erwachsene", Frankfurt 1740; „die Morgen- und Abendandachten frommer Christen auf alle Tage im Jare", 4 Thle., Frankfurt 1744 (3. Aufl. Frankfurt 1755) mit einer längeren Vorrede Sigmund Jac. Baumgartens; über den Begriff der Erbauung (neuere Ausgaben Stuttgart 1833. 1853. 1854, 2 Bände, bearbeitet von Ehmann 1877), längere auf Grund eines vorangestellten Schriftwortes sich entfaltende Gebete, eine Frucht des reiferen Alters Starcks; „Schriftmäßige Gründe, die Freudigkeit zu sterben... zu erwecken... auf alle Tage im Monat eingerichtet", Nürnberg 1753; Die „Kreuz- und Trostschule in Betrachtungen und Gebeten rc.", Nürnberg 1754. Ferner wird von Starck noch genannt ein „Güldenes Schatz-Kästlein", Stuttgart 1766, mit Vorrede von Ledderhose, Stuttgart 1856. —

Weniger bekannt, aber ebenso, wenn nicht noch trefflicher als Starcks Handbuch, ist die Schrift: „Das Gott-geheiligte Hertz und Leben eines Wahren Christen, oder Lebens-Regeln, wie die wahre innerliche Hertzens-Frömmigkeit sich äusserlich in Worten und Wercken offenbaren müsse“, Frankfurt und Leipzig 1743, eine Schrift, welche in entsprechender Bearbeitung heute noch der Verbreitung wert wäre. Die Veranlassung zu derselben wurde oben kurz berürt. In je 12 aus Schriftworten gezogenen „Regeln“ wird in durchaus praktischer, wirklich seelsorgerlicher Weise das Christentum von seinem „Anfang“ bis zu der „Freiheit der Kinder Gottes“ beschrieben. Starck versucht hier, und zwar mit schönem Erfolge, eine Seelenleitung. Möchte sich ein Bearbeiter dieser Schrift finden.

Starck hat sich auch in der christlichen Liederdichtung versucht. Fast alle der genannten Schriften sind mit christlichen Liedern Starcks reichlich ausgestattet — man zält deren die stattliche Zal von 939! Ihr dichterischer Wert ist in der Tat kein bedeutender; nur wenige derselben haben in die Gesangbücher der evang. Kirche Eingang gefunden. —

Litteratur: E. Fr. Neubauer, Nachricht von den jetzt lebenden evang.-lutherischen und reformirten Theologen in und um Deutschl., Züll, 2. Bd. 1746, S. 884—898 (mit dem von Starck selbst verfaßsten Lebenslaufe); H. Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands, Neust., 4. Bd. 1835, S. 307—311; Ledderhose in der Ausgabe des Handbuchs, Schaffhausen 1850, und des genannten Schatzkästleins, Stuttgart 1856; Die Lebensskizze in der obengenannten Ausgabe der Evang.-Predigten; Koch, Gesch. des Kirchenlieds rc., 3. Aufl., 4. Bd., S. 543 bis 549. **H. Beck.**

Stat, Stat und Kirche. Zu den wichtigsten Beziehungen, welche die Kirche bei ihrem Bestand in der Welt eingehen muss, gehört immer die zum State. Und nicht bloß dieser Beziehung wegen, sondern auch an und für sich muss der Stat, so wenig er etwas spezifisch Christliches oder Erzeugnis der christlichen Heilsoffenbarung ist, zum Gegenstand christlicher Wissenschaft oder der Theologie und bestimmter der Ethik werden. Denn eben auch der Christ erkennt in ihm eine von Gott gewollte Ordnung des sittlichen Gemeinlebens in der Welt.

Jesu Offenbarungswort und Wirksamkeit erstreckte sich nicht aufs statliche Leben. Wie sein Reich nach Joh. 18, 36 nicht von dieser Welt ist, so übt er seine Herrschaft nicht, wie es jedenfalls zum Wesen des statlichen Regimentes gehört, in der Form und mit den Mitteln äußerer Gewalt aus. Seine Gebote und die Auslegung, welche er in ihnen dem schon durch Mose geoffenbarten Gottesgesetze gibt (vgl. besonders Matth. 5—7), sind nicht dazu bestimmt, als Machtgebote, wie dies jedenfalls zu einer statlichen Gesetzgebung gehört, ihrem Buchstaben nach fürs äußere Handeln der Reichsgenossen geltend gemacht zu werden. Sie wenden sich vielmehr an die Gesinnung, damit diese, von den sittlichen Grundforderungen durchdrungen und geleitet, den guten Gotteswillen umfassend, wie kein Machtgebot es vermöchte, und mit Rücksicht auf alle die verschiedenen, konkreten und individuellen Lebensbeziehungen auch äußerlich verwirkliche. Zugleich hat Jesus doch mit seiner durch einen bestimmten Anlaß hervorgerufenen Manung, dem Kaiser zu geben was des Kaisers, und Gott was Gottes ist, seinen Reichsgenossen auch schon eine prinzipielle Weisung für ihr Verhältnis zu dem, was wir Statsordnung nennen, hinterlassen (Matth. 22, 15 ff.; Mark. 12, 13 ff.; Luk. 20, 20 ff.). Sie sollen sich einerseits der Steuerhoheit des Kaisers verpflichtet wissen, welche tatsächlich besteht und welche nach Jesu Sinn one Zweifel vermöge der geschichtlichen Fügung Gottes so geworden ist. Und sie haben so auch in anderen Beziehungen die kaiserliche Herrschaft überhaupt anzuerkennen, deren Ausdruck ja eben das Steuerzalen ist und als deren Ausdruck dasselbe den Juden so zuwider war. Andererseits lag in Jesu Worten der Hinweis auf ein Gebiet des Gehorsams gegen Gott, das zugleich mit jenem bestehen bleiben könne und müsse. Und ein solches lag ja den Jüngern schon klar genug vor teils in den direkt auf ihren Verkehr mit Gott bezüglichen gottesdienstlichen Handlungen, teils in derjenigen gesamten Erfüllung des göttlichen Willens oder des Sitten-

gesetzes, über welche Jesus in jener Gesetzesauslegung sie belehrt hat. Weitere Erklärungen über beide Gebiete und ihr Verhältnis zu einander gibt Jesu Wort nicht; es sagt namentlich nichts über Umfang und Zweck jener Herrschaft, der die Besteuerung zugehört, aus. Aber wir sehen in ihm schon eine Scheidung vollzogen, welche sowol dem heidnischen als dem jüdischen Standpunkt fremd war. Denn nach jenem fielen gerade auch die höchsten, aufs Verhältnis zur Gottheit bezüglichen Akte der sittlichen Subjekte unter die statliche Gesetzgebung und ihre Machtgebote, ob diese nun in den Händen einzelner Herrscher oder der ganzen Volksgemeinden ruhen mochte, und der Kultus der Imperatoren selbst wurde jetzt ein Bestandteil der Statsreligion. Das jüdische Volk dagegen wollte eine Theokratie haben und behalten, in welcher auch die politischen Ordnungen direkt durch die ihm zu teil gewordene besondere religiöse Offenbarung bestimmt würden und durch welche namentlich eine Unterwerfung der Gottesgemeinde unter ein von Heiden ausgeübtes, statliches Regiment ausgeschlossen wäre. So wird dieses Wort Jesu „ein Wendepunkt der Geschichte" (Geffken, Staat und Kirche, 1875), und Ranke konnte in seiner Überschau über die Entwicklung der Weltgeschichte („Weltgeschichte" 3. Thl., 1. Abth., S. 160 f.) sagen, unter den herrlichen Worten, die von Jesus Christus vernommen worden, sei keins wichtiger und folgenreicher als dieses.

Aus Jesu Ausspruch mussten wir schließen, dass er jene Oberhoheit des Kaisers von einem göttlichen Willen, der es so habe kommen lassen, herleitete. Paulus Röm. 13 lehrt dann ausdrücklich, dass die obrigkeitliche Gewalt, und zwar jede einmal zum Bestand gelangte Obrigkeit von Gott verordnet sei. Er bezeichnet auch eine ihr von Gott gegebene sittliche Aufgabe und Bestimmung, um deren willen man ihr Gewissens halber sich zu unterwerfen habe, dass sie nämlich als Gottes Dienerin und mit der von ihm empfangenen äußeren, bis auf Leben und Tod sich erstreckenden Gewalt gegen die Übeltäter einschreite und strafend an ihnen das Recht vollziehe. Diesen Dienst sieht er die gegenwärtigen Machthaber, obgleich sie heidnische sind, wirklich ausüben. Er fragt hiebei nicht nach der Gesinnung, in welcher dies durch sie geschehen möge, fürt aber keinesfalls ihre Tätigkeit und so auch das heidnische Statswesen überhaupt auf lediglich selbstische, sündhafte Motive zurück; vielmehr sah er one Zweifel auch hier ein gewisses „Werk des Gesetzes, geschrieben in den Herzen" (Röm. 2, 15). — Der Anlass, den er zu jener Lehrausfürung hatte, brachte ihn nicht auch auf die Grenzen des jener Gewalt zustehenden statlichen Gebietes zu reden. Dass aber auch er dasjenige Gebiet, auf welchem er als Apostel zu zeugen und zu wirken berufen war, gegen Eingriffe jener Gewalt verwart haben und hier nicht den Menschen, sondern Gott (vgl. Apg. 5, 29) gehorcht haben wollte, versteht sich nach seiner gesamten Lehre und seinem eigenen praktischen Verhalten von selbst. — Unberürt bleibt dort die Frage, ob und welche weitere Interessen außer jener Übung des Rechtes etwa noch zur Aufgabe der Herrscher und Staten gehören sollten, und auch die Frage, ob jene Übung gleichmäßig auf jedes „Tun des Bösen" und hiemit auf jede Übertretung des Sittengesetzes oder des heiligen Gotteswillens sich erstrecken sollte.

Für die Christen wird in 1 Tim. 2, 2 dem obrigkeitlichen Regiment oder der statlichen Ordnung der Wert beigelegt, dass ihnen dadurch „Ruhe und Stille" für ein Leben „in Gottseligkeit und Ehrbarkeit" gewärt wird. Kein Recht hat man, in die Worte hineinzulegen (wie z. B. Calvin), dass hiernach auch die Förderung der Gottseligkeit selbst oder eine allgemeine Fürsorge für die Religion und nicht bloß die Herstellung eines äußeren Zustandes des Rechtes und Friedens, innerhalb dessen sie gepflegt werden kann, zur Aufgabe der Obrigkeit gemacht werde.

Kein wesentliches neues Moment enthalten die Worte 1 Petr. 2, 13 f. So wenig hat die neutestamentliche Reichsoffenbarung auf diese Weltreiche, deren auf göttlichem Willen ruhendes Bestehen und Recht sie doch anerkennt, überhaupt Bezug genommen.

Dass die Obrigkeiten insgemein von Gott verordnet seien und man ihnen

in weltlichen Dingen Gehorsam schuldig sei, blieb bei den Christen anerkannt, auch als der römische Stat gemäß dem oben bezeichneten Standpunkt gegen sie als eine neue, unerlaubte religiöse Gemeinschaft mit seinen Verboten und Verfolgungen sich wandte. Selbst die sogenannten clementinischen Homilien lassen, wärend sie die gegenwärtige Welt samt dem Stat kurzweg als Reich des Teufels bezeichnen, diesem doch sein Reich von Gott zugeteilt sein und zwar mit dem Gesetze, wonach er die Vollmacht habe, die Übeltäter zu bestrafen (Homil. 15, 7). Auf dem religiösen Gebiet aber wird christlicherseits nicht bloß den Machtgeboten des heidnischen States der Gehorsam versagt, sondern es wird jetzt auch allgemein der Grundsatz ausgesprochen, dass der religiöse Glaube und Kultus frei sei; so von Tertullian ad Scap. 2: „Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio, sed nec religionis est cogere religionem“. Für die Frage, ob, wenn der Stat doch eine von Gott gesetzte Ordnung sei, die Christen nicht auch aktiv als Glieder desselben tätig werden und einem hier ihnen von Gott angewiesenen Beruf nachkommen sollten, ließ die Intoleranz des bestehenden States gegen das Christentum und auch schon die Durchdringung des ganzen politischen Lebens mit heidnisch religiösen Elementen noch keinen Raum.

Inzwischen gab die Kirche sich selbst eine feste Organisation in dieser Welt. Es gestalteten sich in ihr äußere Ordnungen, für welche eine Einsetzung durch die besondere christliche Heilsoffenbarung und hiemit noch ein höherer Ursprung als für jene aus Gottes allgemeinem Weltregiment hervorgegangenen politischen Obrigkeiten und Satzungen behauptet wurde; namentlich die Ordnung des hierarchischen, priesterlichen und bischöflichen Standes. Vgl. den Art. „Kirche“ Bd. VII, S. 685. Die Kirchenzucht griff in ein Gebiet ein, auf welches zugleich der Arm der weltlichen Obrigkeit sich erstreckte. Ferner war es Grundsatz für die Christen nach 1 Kor. 6, 1, ihre bürgerlichen Streitsachen anstatt vor jenen heidnischen Obrigkeiten, vielmehr unter einander abzumachen und auch sie dem Urteil jener kirchlichen Organe zu unterstellen; namentlich durften Kleriker gar nicht an weltliche Behörden des Rechtes halber sich wenden und sollten in Allem, so viel an ihnen war, nur unter den geistlichen Vorgesetzten stehen. Zu diesem Leben der Kirche in der Welt gehörte auch ein durch fromme Gaben schon reichlich anwachsendes Vermögen. — Zugleich nahm mehr und mehr eine negative, asketische, weltflüchtige Sittlichkeit unter den Christen zu. So weit dann sittliche Aufgaben, die wir uns von Gott im Weltleben gestellt sehen und in denen wir so trotz der nur indirekten Beziehung ihres Inhaltes auf Gott doch einen göttlichen Beruf für uns erkennen, auch von jener Christenheit noch gewürdigt wurden: höher gewertet wurde doch teils der direkte Dienst an dem in der Kirche realisirten Gottesreich; teils die mönchische Erhebung über alles Weltliche. Nicht bloß die Funktionen des Priesters erschienen höher als die eines das weltliche Recht handhabenden Machthabers, sondern mit ihnen stieg auch die Person dessen, der ganz ihnen geweiht war.

In jener Gestaltung, zu welcher die Kirche selbständig gelangt war, wurde sie unter Konstantin von seiten des States gesetzlich zugelassen und anerkannt und sofort auch schon in eine positive Verbindung mit dem State gesetzt, vermöge deren sie dann mehr und mehr auch politische Vorrechte und für ihre Verfügungen die Unterstützung der Statsgewalt erhielt, zugleich aber auch das Statsoberhaupt in ihr selbst und ihren Angelegenheiten seine Autorität geltend machte. Wenn hiebei doch noch ganz anders als beim heidnischen Statswesen das kirchliche Gebiet seine Besonderheit neben und im State behauptete, so hatte die Kirche dies vorzüglich jenem festen Bestande, zu welchem sie schon vorher gelangt war, zu verdanken, wärend klare prinzipielle Erörterungen über das Verhältnis der beiden Gebiete und über die darauf bezüglichen spezifisch christlichen Grundsätze uns nirgends begegnen. Dass die Statsgewalt, sobald ihre Träger dem Christentum Freund wurden, sich zu diesem in ein dem Verhältnis des bisherigen States zum heidnischen Kult entsprechendes Verhältnis setzen müsse, war den bisher heidnischen Politikern von ihrem bisherigen Standpunkt her selbstverständ-

lich. Die Vertreter der Kirche und Träger der Kirchengewalt machten, one erst prüfend auf Charakter und Prinzip der ursprünglichen christlichen Offenbarung zurückzugehen, bereitwillig im eigenen Interesse davon Gebrauch. Die Mittel und Waffen, welche dadurch die Kirche erhielt, entsprachen ja auch derjenigen Richtung, welche bisher schon in ihr selbst, ihrer Verfassung und Regierung mächtig geworden war.

Unter dem Einfluss des Christentums und der Kirche änderte der Stat seine Gesetzgebung mit Bezug auf Dinge, welche entschieden in sein eigenes Gebiet fielen; so bezüglich der Sklaverei, der unmenschlichen Cirkusspiele, der Bestrafung der Verbrecher, welche z. B. nicht mehr auf dem eine höhere Würde an sich tragenden menschlichen Angesicht gebrandmarkt werden sollten, der Pflichten der Eltern gegen die Kinder, der Ehehindernisse und anderer Dinge. Wir können dabei nicht auseinander halten, wie weit hiezu der freie Einfluss des christlichen Offenbarungswortes und Geistes auf die sittlichen Anschauungen der statlichen Gesetzgeber, wie weit direkt die Autorität der Kirche als solcher wirkte. — Den Heiden wurden bürgerliche Rechte entzogen. Noch besondere bürgerliche Vorrechte erhielt der Klerus; überschwängliche äußere Ehrenbezeugungen, die seiner geistlichen Würde und Hoheit entsprechen sollten, der Episkopat. — Kirchlichen Entscheidungen, Urteilen und Verurteilungen gab die Statsgewalt bürgerliche Folgen. Bischöfe, welche den dogmatischen Festsetzungen der im Konzil versammelten Kirche widersprachen, wurden nicht bloß kirchlich abgesetzt, sondern auch ins Exil verwiesen; so schon nach der Synode von Nicäa 325. Gegen die Donatisten schritt nicht bloß deswegen, weil sie die bürgerliche Ordnung bedrohten, sondern auch schon wegen ihrer Widersetzlichkeit gegen die katholische Kirche die Statsgewalt ein. Ein kaiserliches Dekret vom J. 410 erklärte für den vornehmsten Gegenstand der kaiserlichen Fürsorge die „catholicae legis reverentia“ oder die Obhut über die wahre Gottesverehrung. Die kirchlichen Kanones wurden (namentlich vollends durch Justinian) statliche Gesetze.

Die Kaiser aber waren keineswegs hiebei gemeint und geneigt, nur die Beschlüsse selbständiger kirchlicher Organe anzuerkennen und auszufüren. Die obersten Organe und Vertreter der Kirche, die Bischöfe, wurden vielmehr teils geradezu durch sie, teils wenigstens unter ihrem Einfluss eingesetzt. Jene Synoden wurden durch sie zusammenberufen und verhandelten unter dem Vorsitz und steten Einfluss ihrer Komissäre; sie hatten auch Mittel genug, ihre eigenen Stimmungen und Neigungen und ihre politischen Rücksichten bei den Beschlüssen der Mitglieder zur Geltung zu bringen, und nur von Mitgliedern der hiegegen unterliegenden Minoritäten hören wir dann eine Einsprache gegen kaiserliche Eingriffe.

Grenzbestimmungen zwischen den Gebieten lagen in den bisherigen Lehren und Gesetzen der Kirche nicht vor, indem eine bestimmte Weise der Einsetzung der Bischöfe und ihrer Berufung zu Synoden und eine Selbständigkeit ihrer Verhandlungen und gar Untrüglichkeit ihrer Beschlüsse, wodurch ein Eingreifen eines über die Kirche und ihre Ordnungen wachenden christlichen Herrschers ausgeschlossen worden wäre, nicht schon Bestandteil der Kirchenlehre war. Und solche Bestimmungen wurden auch jetzt nicht festgestellt. Ein gelegentliches Wort Kaiser Konstantins, an das man später die Lehre vom Unterschied zwischen jus circa sacra und jus in sacra knüpfen zu können meinte, ermangelt selbst viel zu sehr der Bestimmtheit und Klarheit, um hiezu dienen zu können (nämlich seine Äußerung gegen Bischöfe: *ὑμεῖς τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην*, vgl. oben Bd. VIII, S. 205).

Sehr verschieden gestaltete sich dann die weitere Entwicklung einesteils im Orient, anderenteils im Occident, und zwar wesentlich unter dem Einfluss der äußeren Verhältnisse. Zunächst hören wir nicht bloß im Abendland von Bischöfen, welche, wie ein Ambrosius, im Hochgefül ihres priesterlichen Berufs auch einem Kaiser entgegentraten (Näheres darüber bei Förster, Ambrosius, 1884, S. 66f., eine Exkommunikation war es nicht), sondern auch ein Chrysostomus erklärt, dass das Priestertum über die Königswürde so erhaben sei, wie der Geist über das Fleisch, die geistliche Gewalt so hoch über der weltlichen, wie der Himmel

über der Erde (de sacerdot 3, 1; Homil. 15). Aber in der abendländischen Kirche trieb schon das ihr eigene energische praktisch sittliche Streben auf eine kräftigere Ausgestaltung und Wirksamkeit jener der Kirche eigenen Ordnungen hin. Und insbesondere halfen die äußeren und politischen Verhältnisse dazu, dass hier das Gebäude der Hierarchie den für seine Einheit und Kraft so wichtigen Abschluss im Papsttum fand und dieses, der Gewalt des oströmischen Kaisertums entzogen, wirklich zum gewaltigen Vertreter eines selbständigen Kirchentums werden konnte. Dagegen fürte im Orient der Druck, welchen hier eine despotische Kaisergewalt auf die Bischöfe und den ganzen Klerus übte, im Zusammenhang mit einem Mangel der Kirche an jenem praktisch sittlichen Geist, mit einer einseitigen Richtung derselben auf die Lehrformulirungen und Lehrspekulationen und mit einem Interesse, das die Kaiser auch persönlich hiefür zu hegen pflegten, vollends zu derjenigen Stellung der Kirche unter einem sie tatsächlich beherrschenden und dabei von ihr selbst hoch und heilig gehaltenen christlichen Kaisertum, die wir als Byzantinismus zu bezeichnen gewont sind.

Wol stellte gerade Justinian, bei welchem man diesen mit Recht auf den Höhepunkt gelangt sieht, 535 das Priestertum und das Kaisertum in einer Erklärung neben einander, wornach das eine dem Göttlichen dient, das andere dem Menschlichen vorsteht und beide aus einem und demselben principium, nämlich von Gott her, stammen (Nov. Justinian. 6 praef.; Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, Bd. 1, S. 79, sieht fälschlich schon in diesen Worten Byzantinismus). Aber eben er stattete nicht bloß die für jenes Gebiet zu erlassenden Verfügungen mit seiner kaiserlichen Autorität aus, sondern er erließ sie auch selbst und formulirte namentlich auch die von jenem Priestertum vorzutragenden Dogmen. In feierlichen Ansprachen wurde dem Kaiser jetzt auch geradezu höchste priesterliche Würde beigelegt. Mit Nachwirkungen des alten heidnischen States, in welchem das Oberpriestertum mit dem Kaisertum geeint war, verband sich hier eine überspannte christliche Verehrung des von Gott stammenden und ihm sich weihenden Herrschertums. Schon 448 begrüßte so den Kaiser die Synode von Konstantinopel als „Hohepriester". Später wurde er auch geradezu als Herrscher und Oberpriester in Einer Person nach Melchisedeks Vorgang bezeichnet (so von Monotheleten 635). — Über die weitere Geschichte der morgenländischen Kirche und ihrer Verfassung im Verhältnis zum Stat vgl. die soeben angefürte Schrift von Pichler und den Artikel „Griechische und griechisch-russische Kirche" Bd. V, S. 409 ff. mit den dort S. 429 f. angefürten Hilfsmitteln.

Diejenige Auffassung von der Kirche und so auch vom Stat, welche bei den Hauptvertretern der abendländischen Kirche herrschend wurde, finden wir in der bedeutsamsten Weise bei Augustin ausgeprägt (über seine Auffassung der Kirche vgl. Bd. VII, S. 702 ff.). Hier wird uns auch ein bestimmter Unterschied in Bestimmung, Ursprung und Würde der Kirche und des States vorgetragen, — aber keineswegs derjenige, welchen wir in Übereinstimmung mit den Grundideeen der Reformation und gemäß dem ursprünglichen Sinn und Wesen des Christentums vom evangelischen Standpunkt aus aufstellen müssen. Übrigens bezieht sich die Hauptausfürung Augustins in seiner Schrift de civitate Dei nur auf den Stat, wie er im Heidentum vor dem Herabkommen des Gottesreiches durch Christus bestand; für die Frage, wie der Stat bei einem Volk, das diese christliche Offenbarung aufgenommen hat, sich hiernach gestalten könnte und sollte, und welche Stellung er zur Kirche, der Trägerin dieser Offenbarung, einzunehmen habe, erhalten wir zwar auch genügend deutliche Antworten und Winke, aber keine zusammenhängende, eingehende Erörterung. Vgl. dazu A. Dorner, Augustinus, sein theolog. System u. s. w. 1873, S. 295 ff.

Jener Stat oder die terrena civitas, wie sie namentlich im römischen Stat repräsentirt war, ist nach Augustin die Einigung der ein Volk bildenden Persönlichkeiten für irdische Interessen. Sie sind darin mit ihrem Willen untereinander geeinigt, um so Frieden zu haben und im Frieden das irdische Wolsein zu genießen: rationalis coetus rerum quas diligit concordi communione sociatus; de

rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum; in temporali pace ac felicitate quiescens (de civit. Dei XIX, 17. 21. 24. XV, 17). Die Menschen leben hier secundum hominem und secundum carnem; das Bestimmende ist für sie und ihren Stat Selbstliebe bis zur Verachtung Gottes (XIV, 4. 8). Ausgegangen ist die Statengründung von Kain, dem Brudermörder.

Dagegen ist das Prinzip der civitas Dei oder civitas coelestis der amor Dei usque ad contemtum sui. Ihr Zweck ist der himmlische Frieden, das ewige, selige Leben im Genusse Gottes; die Gemeinschaft, welche hier statt hat, ist concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Hiezu sammelt sie ihre Mitglieder aus allen Völkern und Zungen. Daneben bedarf übrigens auch sie für ihre Pilgrimschaft in dieser Welt des irdischen Friedens, für welchen die weltliche, statliche Gesellschaft besorgt ist, und erkennt auch in den irdischen Gütern, welche diese schützt, Geschenke Gottes, lehrt Gehorsam gegen ihre Gesetze, so weit dieselben nicht der christlichen Religion widerstreiten, und ist auch selbst auf ihre Förderung bedacht: de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit. Vgl. a. a. O. XIV, 4. 28. XIX, 11. 13. 17. XV, 4. — Zum Wesen dieses Gottesstates selbst aber, der in der christlichen, katholischen Kirche seinen Bestand hienieden hat, gehören nach Augustin auch die äußeren, gesetzlichen, hierarchischen Ordnungen dieser Kirche. Wärend ferner in ihm die Liebe das Bestimmende sein soll, dürfen und sollen doch zum Eintritt in denselben oder in die katholische Kirche und zur Unterwerfung unter sie die Menschen auch mit Gewalt genötigt werden (nach Luk. 14, 23) und kirchliche Sektirerei, Ketzerei u. s. w. sollen nicht minder den äußeren Strafen verfallen, als Mord und andere „Werke des Fleisches" (Gal. 5, 19); vgl. Epist. 93 ad Vinc., Epist. 185 ad Bonif, c. epist. Parmen. I, 16. c. Gaudent. Donat. I, 20.

Mit seiner Gegenüberstellung der beiden Reiche erinnert Augustin mehr an jenen Satz der clementinischen Homilien, als an die paulinischen Aussagen über die von Gott eingesetzten, zu einem Dienst Gottes bestimmten und auch wirklich in diesem Dienst begriffenen Obrigkeiten. Den Grundunterschied seiner und der apostolischen Anschauung aber finden wir darin, dass er nicht wie Paulus den eigentlich sittlichen Wert der bürgerlichen Ordnung würdigt, welchen diese auch dann noch hat, wo sie von schlechten Personen und unter Einfluss schlechter Motive gehandhabt wird, und namentlich nicht den sittlichen Wert jener Handhabung der Gerechtigkeit, welche nach Paulus eben Hauptgegenstand jenes Dienstes ist. Er würdigt und kennt überhaupt nicht den Begriff und Wert der aufs äußere Zusammenleben und auf die verbrecherischen Störungen desselben bezüglichen Rechtsordnung und Rechtsübung im Unterschied von dem auf unser Inneres und unser Verhalten zu Gott selbst bezüglichen und von hier aus dann unser ganzes Leben umfassenden Gotteswillen, — nicht Begriff und Wert des Rechtsgesetzes, wie es auch von Heiden erkannt und geübt wird, im Unterschied von der christlichen Religiosität und Sittlichkeit. So erklärt er einer ciceronianischen Definition gegenüber, nach welcher man unter „res publica" rem populi und unter „populus" „coetum juris consensu et utilitatis communione sociatum" verstehen sollte: Gerechtigkeit sei die Tugend, welche Jedem das Seinige gebe; von Gerechtigkeit könne also da keine Rede sein, wo man, wie im römischen Stat, den Menschen dem wahren Gott wegnehme und den Dämonen untertan mache (de civit. Dei II, 21. XIX, 21). Das Erste und wesentlich Treibende in der Statenbildung und dem statlichen Leben bleibt ihm so nur der aufs Weltliche und Selbstische gerichtete, ungöttliche, sündhafte Trieb, wenn dann gleich der hieraus hervorgegangene irdische Frieden und Schutz auch den Genossen des Gottesstates zugute kommt, welche jene irdischen Güter in gottgefälliger Weise genießen möchten.

Haben endlich Völker und weltliche Herrscher das Christentum angenommen oder dem Gottesstate sich unterworfen, so dürfen und sollen dann eben auch christliche Herrscher des irdischen States für die Förderung jener Güter, sofern man

in denselben ja doch auch göttliche Gaben sehen darf, tätig sein. Und sie erhalten nun weiter auch den Dienst jener ganzen, warhaften Gerechtigkeit zu ihrer Aufgabe; sie habe ihre Gewalt vor Allem zur Ausbreitung und Erhaltung der rechten Gottesverehrung zu gebrauchen (IV, 3. V, 24). Entsprechend jener Nichtunterscheidung zwischen dem Gebiete des bürgerlichen Rechts und dem der Sittlichkeit und Religiosität wird ihnen ganz allgemein zur Pflicht gemacht: bona jubeant, mala prohibeant, non solum quae pertinent ad humanam societatem, verum etiam quae pertinent ad divinam religionem (c. Crescon. III, 51). Zur Pflicht gemacht wird eben ihnen jetzt namentlich jenes Einschreiten mit Zwang und Strafe gegen Ketzer und Schismatiker. Die höchsten sittlichen und religiösen Grundsätze und Forderungen aber sind gegeben im Worte der göttlichen Offenbarung, welches jene hierarchisch organisirte Kirche besitzt und auslegt. In jener Tätigkeit für die wahre Gottesverehrung haben die Herrscher ihr zu dienen; in ihrem Dienst und nach ihrer Weisung hat der Stat namentlich gegen die Ketzer zu verfaren. So erhebt sich bei Augustin der irdische Stat über jene Region der Ungöttlichkeit und Sünde nur, indem er von der den Gottesstat repräsentirenden katholischen Kirche über die höheren Aufgaben Licht bekommt und mit ihnen sich ihr zu Diensten stellt. Die Konsequenzen dieser Grundanschauung sind in späteren Jarhunderten gezogen worden.

Zur wirklichen Behauptung der Hoheit, welche die Kirche und speziell das Papsttum sich beilegte, trug im Abendland sehr die Schwäche des Kaisertums bei und das Ansehen, welches die einbrechenden germanischen Völker zugleich mit ihrem Eintritt in die katholische Kirche dem Papsttum zuerkannten. Ein starkes Schwanken fand in jener Hinsicht unter den wechselnden Beziehungen Italiens und des römischen Bischofs zum oströmischen Kaisertum statt. Den Boden für die weitere weltgeschichtliche Entwickelung dieses Kirchentums und seines Verhältnisses zum Stat und für die hiemit verbundenen Kämpfe bot das fränkische und deutsche Reich dar.

Seinen Aufbau im Frankenreiche hatte das katholische, unter dem römischen Primat stehender Kichentum vorzüglich den karolingischen Herrschern zu verdanken. Sie schätzten es in seiner hohen Bedeutung fürs sittlich religiöse Leben des Volkes überhaupt, wie um der religiösen Weihe willen, welche ihrer eigenen Herrscherstellung von ihm her zu teil wurde. Es trat hiemit ganz in den Statsorganismus ein. Die großen Kleriker waren königliche Lehensleute, ausgestattet mit weltlichem Besitz und statlichen Rechten, an den politischen Versammlungen und Beratungen ebenso wie die weltlichen teilnehmend. Andererseits kam auf solchen gemischten Versammungen auch Kirchliches zur Beratung. Die Bischöfe wurden durch den König bestätigt, dann auch geradezu durch ihn eingesetzt. In seinen Händen war die oberste Gerichtsbarkeit auch auf kirchlichem Gebiete. Karl der Große beschäftigte sich auch mit liturgischen und dogmatischen Fragen; er berief nicht bloß fränkische Synoden für sie, wie im Streit über die Bilder und im adoptianischen Streit, sondern erließ auch eigene Verfügungen, z. B. über die Einfürung neuer Engel in die Liturgie. Zu dem Einfluss aber, welchen dem Klerus im Volk und Stat seine allgemein anerkannte, geistliche, heilige Würde gab, und zu den allgemeinen Vasallenrechten kam schon jetzt ein gewaltig anwachsender Grundbesitz. Als unter Karls Nachfolgern die Kraft und Einheit des States zerfiel, nahm die Geistlichkeit ganz eigene Gerichtsbarkeit auch in weltlichen Angelegenheiten für sich in Anspruch. Die Selbständigkeit der Bischöfe der weltlichen Gewalt gegenüber war ein Hauptzweck, auf welchen die damals entstandenen pseudoisidorischen Dekretalen hinwirkten (oben Bd. XII, S. 367 ff.).

Von der größten Wichtigkeit wurde endlich jetzt für das Verhältnis zwischen Kirche und Stat die direkte Beziehung der Monarchie zum Papsttum seit der Erhebung der Karolinger auf den Königsthron, und für jenes Verhältnis und zugleich für die Idee des States selbst vollends die Übertragung der römischen Kaiserkrone auf dieselben.

Als Pipin 752 sich auf den Thron der Merovinger setzte, stützte er sich auf

die Zustimmung der fränkischen Reichsversammlung und hätte one Zweifel für seine eigene Person und Rechtsanschauung eine Bestätigung anderwärts her nicht bedurft. Aber um vor der Öffentlichkeit und für die religiösen Überzeugungen der Untertanen seinen Schritt zu rechtfertigen, ließ er ihn durch Papst Zacharias billigen, der gern mit kräftigen fränkischen Herrschern sich verband, um durch sie gegen den Andrang der Longobarden in Italien Hilfe zu bekommen und von der noch nach Italien sich erstreckenden byzantinischen Kaisermacht sich loszumachen. Anerkannt war hiemit tatsächlich eine Befugnis des Papstes, in jener höchsten politischen Frage ein Urteil zu fällen, und zwar eine Befugnis, die ihm nur vermöge seiner besonderen geistlichen Hoheit, wie einem besonderen Organe des göttlichen Lichtes und Willens, zukommen konnte. Nicht anders ließ es sich begründen, daſs Papst Stephan 754 sich berufen fand, dem fränkischen Volke für alle Zeiten die Wal eines Königs aus einem anderen als aus Pipins Geschlecht bei Strafe des Bannes zu verbieten.

Eben dieser Papst brachte dem neuen Frankenkönig die Würde eines sogenannten Patricius von Rom. Das war vordem ein Statthalter des Kaisers gewesen. Jenem übergab der Papst dieses Patriciat und hiemit eine Schutzherrlichkeit über Rom und die römische Kirche wol als ein Vertreter des römischen Volkes, aber jedenfalls auch im Bewuſstsein seiner von Gott empfangenen höheren Befugnisse. — Darauf folgte im J. 800 Karls Krönung zum Kaiser durch Papst Leo III. Vgl. darüber besonders: Döllinger, Das Kaiserthum Karls des Großen, im Münchener histor. Taschenbuch 1865. So weit aus den ältesten Berichten sich ersehen und schließen läſst, handelte der Papst auch hier als Vertreter des Volkes von Rom, nach Verabredungen mit den geistlichen und weltlichen Großen, in Übereinstimmung auch mit der Menge des Volkes, die den plötzlich von ihm in der Kirche vorgenommenen Krönungsakt nicht so jubelnd aufgenommen, ja schwerlich so im Augenblick verstanden hätte, wenn sie nicht schon darauf vorbereitet gewesen wäre. Über das Recht, sich einen Kaiser zu bestellen, wärend das römische Kaisertum in Konstantinopel forbestand, konnte man in Rom damit sich wegsetzen, daſs dort das Kaisertum jetzt unzulässigerweise in die Hände eines Weibes geraten sei und längst tatsächlich Rom und der Christenheit nicht mehr leiste, was es leisten sollte; tatsächlich war auch Rom schon vorher in Karls Händen. Dahingestellt muſs bleiben, wie weit der Papst, der diesem wie auf höhere Eingebung hin in jenem weltgeschichtlichen Moment die Krone aufs Haupt setzte und ihn salbte, hierin eben auch als Träger einer mit dem höchsten geistlichen Amt verbundenen Vollmacht gehandelt haben wollte. Die Beziehung des Kaisertums zur Kirche drückte er in einer Urkunde jenes Tages so aus: er habe zur Verteidigung und Erhöhung der Kirche Karl zum Augustus geweiht. Erst weit spätere Päpste aber haben geradezu zu erklären gewagt, daſs der Papst als Stellvertreter Christi und Gottes es gewesen sei, der das Kaisertum auf die fränkische Dynastie und weiterhin auf die deutsche Nation übertragen habe. Karl selbst war nach Einhards (Eginhards) Bericht durch den Akt des Papstes überrascht und hatte ihn nicht so gewünscht. Man hat kein Recht, diese Angabe für unwahr zu erklären. Gewünscht aber hatte er dann wol, womöglich vorher noch eine Verständigung mit Konstantinopel zu erzielen, und wol auch, bei der Annahme der Krone selbsthandelnd und nicht bloß wie ein Empfänger aus der päpstlichen Hand zu erscheinen. — Seinen Son Ludwig ließ Karl 813, als er ihn zu seinem Nachfolger im Kaisertum einsetzen wollte, selber die Krone vom Altar nehmen und sich aufsetzen, worauf indessen 816 ihn auch noch der Papst in Rheims mit einer aus Rom hergebrachten Krone krönte und ihn salbte. Dagegen holte sich Karl der Kahle (875) die Kaiserkrone, um damit andern nach ihr trachtenden Karolingern zuvorzukommen, beim Papst in Rom, und kurz vorher (871) berief sich Ludwig II., um gegen Kaiser Basilius in Konstantinopel die Übertragung des Kaisertums auf sein Geschlecht zu rechtfertigen, selbst darauf, daſs der Papst hiebei mit ebenso gutem Recht gehandelt habe, wie Samuel bei der Salbung Davids an Sauls Statt.

Mit dem Kaisertum verband sich immer noch die Vorstellung einer Ober-

hoheit über die gesamte Christenheit, wenn man auch keine bestimmten positiven Rechte auffüren konnte, welche der Kaiser als solcher über die occidentalischen Länder, abgesehen vom römischen Gebiet, auszuüben gehabt hätte. Im Kaisertum, das namentlich auch die christliche Kirche beschirmen und die Christenheit gegen die Ungläubigen verteidigen sollte, erschien die Idee des christlichen und des von Gott gewollten States überhaupt verwirklicht. Ein Bewusstsein der sittlichen Gemeinschaft, zu welcher die durch Christus erlöste und von ihm beherrschte Menschheit bestimmt sei, hat in dieser Idee änlich mit Bezug auf die weltlichen Gewalten sich seinen Ausdruck gegeben, wie die geistliche Einheit in der unter dem Einen Papst stehenden Kirche realisirt sein sollte, wärend freilich diese Kirche schon einen ganz anderen Grund und Bestand in der Wirklichkeit hatte, als das Kaisertum vermöge der realen Verhältnisse und namentlich der nationalen Unterschiede jemals besaß oder erlangen konnte. Als Gegenstand besonderer göttlicher Offenbarung in der heiligen Schrift erschien auch dieses, und zwar eben das römische Kaisertum, denn allgemein wurde die Danielsche Weissagung von dem vierten Weltreich, das bis zur großen Offenbarung des Himmelreichs am Ende dieser Welt bestehen sollte, auf das römische imperium bezogen.

Gerade auch als Kaiser übrigens und als kaiserlicher Schutzherr der Kirche hielt Karl an seinen auf diese bezüglichen Vollmachten fest. Und der Papst hatte ihm bei jener Krönung die vordem bei den Kaisern übliche „Adoration" kniefällig erwiesen (vgl. Döllinger a. a. O. S. 364). Die Stellung des Kaisertums und Papsttums nebeneinander, um welche es dann das ganze Mittelalter hindurch bei der Frage über die Stellung von Kirche und Stat vorzüglich sich handelte, trat ein, one dass bestimmtere Erklärungen über die beiderseitigen Befugnisse erfolgt wären.

Wärend in der folgenden Zeit unter den Kämpfen der italienischen Großen mit einander das Ansehen und der Charakter des Papsttums tief darniederlag, konnte doch die Macht und der Einfluss der Bischöfe vermöge der Stellung, die ihnen im Lehensstate zukam, und auch vermöge neuer ihnen von den Königen gewärter Privilegien sich erhalten und noch zunehmen.

Seine neue Erhebung verdankte dann das Papsttum dem aufrichtigen reformatorischen Eifer, mit welchem deutsche Kaiser die höchste geistliche Gewalt der Christenheit wider in Stand zu setzen und würdigen Männern zu übertragen bemüht waren. Dabei haben Otto I. und Heinrich III., unter welchen das römische Kaisertum deutscher Nation in seiner eigenen Geltung und namentlich auch in seinem schutzherrlichen Wirken für die Kirche einen Höhepunkt erreichte, auch selbst Päpste eingesetzt und die Römer mussten ihnen versprechen, keine one ihre Zustimmung zu wälen (vgl. Bd. XI, S. 214). Auf innerkirchliche Angelegenheiten und theologische Fragen haben sie indessen ihre Fürsorge nicht so, wie Karl der Große, ausgedehnt.

Mit jener Erhebung des Papsttums aber begann sofort auch das mächtigste Streben desselben, sich selbst über die kaiserliche und jede weltliche Gewalt zu stellen. Und es setzte sich mit Konsequenz durch, vertreten durch die energischsten, geschicktesten Persönlichkeiten, hervorgegangen aus religiösen Ideeen, welche aus der allgemein herrschenden kirchlich religiösen Grundanschauung erwuchsen, und unterstützt durch äußere Verhältnisse, von denen jene Päpste one Bedenken in der Weise der weltlichsten politischen Klugheit Gebrauch machten, nämlich besonders durch Heinrichs IV. Schwäche und Blößen, durch Auflehnung von Fürsten und Städten gegen die königliche und kaiserliche Gewalt auch unter den besten Kaisern, durch Verbindung mit den Normannen u. s. w. Die Grundidee war immer der allgemeine Satz, dass das Geistliche über dem Weltlichen stehe. Zum Geistlichen aber gehörte nach jener Anschauung eben die äußere, unter dem römischen Haupt stehende Hierarchie mit ihren aufs äußere Leben bezüglichen Satzungen und Ordnungen. Zu ihrer Selbständigkeit und Oberhoheit gehörte nicht bloß die Freiheit und Macht eines geistigen durchs Wort vermittelten Wirkens, sondern eine Freiheit des die Kirche repräsentirenden Klerus auch auf dem Gebiete des äußeren, weltlichen Lebens von den Rechtssprüchen und Gesetzen weltlicher Obrigkeit

und eine Unterwerfung dieser Obrigkeiten auch mit ihrem Wirken auf diesem Gebiet unter das Urteil jener Hierarchie darüber, was hier Gottes Wille und Gebot sei. Zum Geltendmachen dieser „geistlichen“ Ansprüche gehörte nicht blos ein geistkräftiges Bezeugen und Einbilden derselben in die sittlich religiösen Überzeugungen der Völker, sondern ein gewaltsames Durchsetzen derselben, soweit ein solches möglich erschien, und eben hiemit auch der rücksichtsloseste Gebrauch aller Mittel der Politik. Jene Hoheit wurde geradezu dahin gedeutet, dass die Christenheit, ja die Menschheit überhaupt auch bezüglich aller äußeren Rechtsordnung und Gewalt unter dem Papst als göttlichem Stellvertreter stehe, dass erst in der Unterordnung unter ihn durch die geistliche Weihe die Staaten und ihre Häupter den Charakter göttlicher Ordnungen erlangen und dass er, wenn sie ihm diese Unterordnung versagen, solche Obrigkeiten entsetzen und ihre bisherigen Untertanen zum Kampf gegen sie rufen könne und solle. Wir können diese Tendenzen und Anschauungen Hildebrandismus nennen; schon bei Gregor VII. (Hildebrand) entfalten sie sich.

Vor Allem sollte die Besetzung des päpstlichen Stuhles von der weltlichen Gewalt unabhängig werden und durch rein kirchliche Wal erfolgen, so nach dem schon unter Nikolaus II. 1059 erlassenen Walgesetz (Bd. XI, S. 214). Ein Recht, die Wal zu bestätigen, sollte den Kaisern verbleiben, welche dieses Recht persönlich vom päpstlichen Stul empfangen haben würden, eine wunderlich klingende Bestimmung, welche es den Päpsten möglich machte, das Recht, das den Kaisern prinzipiell keineswegs zustehen sollte, ihnen doch aus Opportunitätsgründen einzuräumen. — Der Unabhängigkeit des Episkopats von jener Gewalt widersprach die Investitur der Bischöfe und ebenso der Äbte mit Ring und Stab, den Insignien ihres geistlichen Amtes, durch die weltlichen Machthaber, wärend diese zusammenhing mit der Stellung der geistlichen Herren als großer Lehensträger im State, auf welche diese doch keineswegs zu verzichten geneigt waren. Gregor verbot jede solche Investitur. Im Verlaufe des hierüber ausgebrochenen Streites (Bd. VI, S. 778 ff.) war Papst Paschalis II. 1111 willens, jene statliche Stellung des hohen Klerus preiszugeben und ihn auf den großen Grundbesitz, die Regalien u. s. w. verzichten zu lassen; eine gewaltige Veränderung im Verhältnis der Kirche zum Stat, bei der übrigens der Papst erwarten konnte, dass die Bischöfe um so mehr auch in Abhängigkeit von ihm selbst und in den Dienst seiner Interessen geraten würden. Die geistlichen und weltlichen Stände des deutschen Reichs protestirten aber. Im Wormser Konkordat 1122 wurde endlich die Lösung darin gefunden, dass der kanonisch Gewälte die Belehnung vom König mittelst des Scepters erhalten und dann erst geweiht werden sollte; bezüglich der mit der Belehnung übernommenen Pflichten enthält das Konkordat die vieldeutbare Erklärung: „exceptis omnibus quae ad Romanam ecclesiam pertinere noscuntur“. — Ein Hauptmittel, die Kirche von der weltlichen Gewalt zu emanzipiren und aus dem Klerus ebenso wie aus den Mönchen eine für die Rechte der Kirche und des Papsttums kämpfende Streitmacht zu schaffen, war ferner für Gregor und seine Nachfolger der Cölibat der Geistlichen.

Die positive Gewalt des Papsttums über die Staten meinten Gregor und seine Nachfolger schon mit dem Einen Worte Christi an Petrus: „Weide meine Schafe“ begründen zu können; die Könige seien ja hievon nicht ausgenommen. Der Papst fällte das Urteil über diese, wie wegen persönlicher Unsittlichkeiten und Vergehungen, die er ihnen vorzuwerfen fand, so auch wegen Regierungshandlungen, in welchen eine Verletzung der Kirche und göttlicher Gesetze enthalten sei; und die geistliche Strafe der Exkommunikation, die er verhängte, sollte unmittelbar die politische Folge des Verlustes der Herrscherrechte haben, weil ein Exkommunizirter diese nicht unter Christen ausüben dürfe. Seit Gregor wird das Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt mit dem der Sonne zum Monde verglichen, der von jener erst sein Licht empfange, und wird dafür, dass beide Gewalten in diesem Verhältnis zu einander über der Menschheit stehen sollen, der biblische Schöpfungsbericht als Beweis angefürt. Innocenz III. geht darin voran, auch die Worte Jesu von der Gewalt, die ihm im Himmel und

auf Erden gegeben sei, auf die weltliche Regierungsgewalt zu beziehen, für die man dann auch schon im irdischen Wirken Jesu Exempel aufsuchte (z. B. Jesu Herrscherrecht über den Esel, den er zum Einzug in Jerusalem sich herbeiholen, oder über die Schweineheerde, in welche er die Dämonen faren ließ). Gregor IX., Innocenz IV., Bonifaz VIII. u. s. w. argumentiren aus dem Wort von den zwei Schwertern Luk. 22, 38, daſs die beiden Gewalten Christus und seinen Nachfolgern zukommen. Innocenz III. beruft sich für die Einheit der beiden in des Papstes wie in Christus Hand auf den Priesterkönig Melchisedek. Das Kaisertum läſst Innocenz einfach durch päpstliche Verfügung auf die deutsche Nation übergehen; ja auch die deutschen Kurfürsten sollen vom Papst in ihr Amt, vermöge dessen sie den Kaiser erwälen, eingesetzt sein. Über den Ursprung der Monarchieen sprach Gregor VII. aus: Sie stammen von Menschen her, welche hochmütig, räuberisch und überhaupt mit allen Verbrechen auf Antrieb des Teufels, des Fürsten dieser Welt, die Herrschaft über ihre Mitmenschen sich angemaßt haben; nach Innocenz III. besteht das Priestertum per ordinationem divinam, das Königtum per extorsionem humanam, wenn auch nach göttlicher Fügung. Am größten in der praktischen Behauptung jener Machtansprüche war vermöge der Kraft seines Geistes und der Gunst der Umstände Innocenz III. Den stärksten Ausdruck in Worten hat ihnen, obgleich damit nichts Neues aussagend, Bonifaz VIII. feierlich ex cathedra in der Bulle Unam Sanctam 1302 gegeben (nach des Katholiken Phillips Kirchenrecht wollte sie „das Verhältnis zwischen Kirche und Stat nach allgemeinen Prinzipien dogmatisch entwickeln"): das weltliche und geistliche Schwert sind beide in potestate ecclesiae, jenes zwar in der Hand der Könige, aber ad nutum et patientiam sacerdotis; beide Gewalten sind nach Röm. 13, 1 ordinatae a Deo, sie wären aber nicht ordinatae, wenn nicht die eine unter die andere gestellt wäre; die geistliche hat die weltliche einzusetzen (instituere) und, wenn sie nicht gut war, zu richten — gemäß dem Worte des Apostels, daſs der geistliche Mensch Alles richtet und selbst von Niemand gerichtet wird; „subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis". Dazu tat Bonifaz den Ausspruch: Romanus pontifex jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere" (in c. 1 de constitutionibus in 6^0 I, 2).

Vergl. hiezu und zu den mittelalterlichen Anschauungen und Theorieen überhaupt: Friedberg, Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche, in Dove und Friedberg, Zeitschr. für Kirchenrecht Bd. 8; Friedberg, De finium inter eccles. et civitat. regundorum judicio etc., 1861; von Schulte, Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder u. s. w. 1871; Joh. Delitzsch, Lehrsystem der römischen Kirche, 1. Thl., 1875.

Unter den scholastischen Theologen des Mittelalters hat der größte, Thomas von Aquin, auch das Wesen und die Bestimmung des States an sich besprochen; besonders in seiner Schrift: De regim. principum (von welcher nur das 1. Buch und vier Kapitel des 2. echt sind), seiner Summa adv. gentiles und seiner Summa theolog.; vgl. Baumann, Die Staatslehre des h. Thom. v. Aquino, 1873. Bezüglich des Verhältnisses der beiden Gewalten zu einander ist er ein Hauptvertreter der kirchlichen und päpstlichen Oberhoheit. Dem Stat aber wird bei ihm doch eine andere Würdigung zu teil als in jener Auffassung Augustins und in jenen Sätzen Gregors und Innocenz über den Ursprung der Monarchieen, und zwar vertritt er hierin die eigentümliche Richtung der Scholastik überhaupt: es macht sich darin die scholastische Auffassung von einem natürlich Sittlichen und relativ Guten neben dem übernatürlichen und dem christlich Guten (vergl. hiezu besonders auch schon Petrus Lombardus) und der Anschluſs an den philosophischen Meister Aristoteles in der Betrachtung jenes Guten geltend. Schon in jenem Natürlichen erkennt Thomas und die scholastische Ethik überhaupt auch beim Stande der sündhaften, unerlösten Menschheit doch nicht bloß eine Herrschaft des Bösen oder ein Walten der Weltliebe und Selbstsucht. Es ist hier ein Gutes möglich und wirklich, welches der natürlichen menschlichen ratio zugänglich ist und für welches die der sündhaften Menschheit verbliebenen sittlichen Kräfte aus-

reichen. Zum ewigen Leben aber, zur Seligkeit, zum Genufs Gottes u. s. w. kann man damit noch nicht gelangen. Hiezu, als zu etwas, was überhaupt über die Natur hinaus liegt, kann die Menschheit erst vermöge der durch Christus erfolgenden übernatürlichen Offenbarung und Mitteilung gelangen, wofür Gott das Institut der Kirche eingesetzt hat.

Der Stat nun hat auch schon in der natürlichen Menschheit sittliche Bestimmung und sittlichen Ursprung. Sein Zweck ist bene vivere, ein Leben, das in sich Genüge hat. Die Menschen einigen sich hiezu als gesellige Wesen und bedürfen eben für jenen Zweck der Gemeinschaft. Zum Gutleben aber gehört nicht bloß der natürliche Lebensunterhalt, zur Aufgabe des States nicht bloß die ökonomische Fürsorge hiefür. Das Gutleben ist vielmehr, wie schon Aristoteles sagt, wesentlich vivere secundum virtutem. Damit ergeben sich dann auch die zeitlichen Güter, Eintracht, Friede, irdisches Glück. Die Aufgabe des States ist so überhaupt dieselbe wie die eines jeden Einzelnen. Demgemäß hat denn der Stat Gesetze zu geben, durch welche das Leben der Bürger auf die Tugend hingerichtet wird. Es sind menschliche Gesetze, welche das in der lex naturalis Enthaltene im einzelnen ordnen. Insoweit erscheint also bei Thomas als wesentliche Aufgabe des States die Realisirung der Sittlichkeit überhaupt durch seine — mit Strafen und Belonungen verbundene — Gesetzgebung. Er fügt indessen bei: wegen der sittlichen Unvollkommenheit der Menschen, die zur Tugend nur stufenweise hingeleitet werden können, werde doch nicht alles das, was gegen das natürliche Gesetz sei, auch durchs menschliche Gesetz verwehrt, noch werden alle tugendhaften Akte durch dasselbe geboten. — Jene Bezeichnung des Statszweckes ist, wie gesagt, dem Aristoteles entnommen. Mit diesem unterscheidet Thomas auch die praktische und die theoretische oder kontemplative tugendhafte Tätigkeit und weist dieser die höhere Stelle an, wärend er als ihren höchsten Gegenstand das Göttliche bezeichnet. — Für die Eigentümlichkeiten der mittelalterlichen Statsbildung hat er kein Auge.

Über jenem tugendhaften Leben aber und über den natürlichen und sittlichen Gütern der statlichen Gemeinschaft lehrt nun Thomas als Christ und Theolog ein höheres, von Gott uns geoffenbartes Ziel erkennen und erstreben, nämlich jenes ewige Leben im Genusse Gottes. Und dieses ist nicht durch jene menschlichen Tugenden zu erreichen, sondern nur durch die übernatürliche Kraft und Gnade Gottes und die aus ihr stammenden Tugenden und Früchte. Es bedarf außer dem natürlichen und menschlichen Gesetz eines göttlichen, um die Menschen hiezu zu füren. Die Kirche aber, das Priestertum und der Papst haben dieses zu vertreten und die himmlischen Güter auszuspenden. Auch hiefür gilt dann, dafs das Enziel der menschlichen Gesellschaft dasselbe sein soll, wie das der Einzelnen. Und so sollen auch die statlichen Regenten für das bene vivere in der Weise sorgen, wie es fürs Erlangen jenes seligen himmlischen Lebens angemessen ist, und das hiezu Fürende möglichst zum Gegenstand ihrer Gesetzgebung machen. Eben von den Priestern aber haben sie die Weisungen des göttlichen Gesetzes hiefür zu empfangen, ihnen sind sie durch dieses Gesetz unterworfen. Dabei lehrt Thomas mit Entschiedenheit die Infallibilität des Papstes, indem er ihn über die Glaubenssachen endgiltig, damit man mit unerschütterlichem Glauben daran festhalte, entscheiden läfst. Die Kirche und der Papst können einen weltlichen Regenten zur Strafe auch absetzen; die Untertanen eines exkommunizirten sind schon durch das Faktum seiner Exkommunikation ihres Untertaneneides entbunden. Ungläubige verdienen überhaupt nicht über Gläubige zu herrschen; die Kirche kann ihnen diese Herrschaft absprechen, findet dies nur nicht immer opportun; sie hat es z. B. dem Kaiser Julian gegenüber unterlassen, weil größere Gefaren dabei drohten. In Übereinstimmung mit der Kirche und dem göttlichen Gesetz sollen Ketzer auch von der weltlichen Gewalt zum Glauben gezwungen werden, obgleich dies nicht ebenso von Juden und Heiden gilt; denn jene werden hiemit zur Erfüllung dessen, wozu sie beim Eintritt ins Christentum sich verpflichtet haben, mit Recht genötigt.

Am kecksten wurden die in der Bulle Unam Sanctam enthaltenen Grundsätze

über die Unterordnung aller irdischen Gewalten unter die Kirche und den Papst von Alvarus Pelagius (oben Bd. XI, S. 431) und Augustinus Triumphus wärend des Streites zwischen Ludwig dem Baiern und dem Papsttum verfochten (vgl. Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs d. Baiern, 1874). Die Fürsten besitzen hiernach ihre Gewalt nur als eine ihnen vom Papst übertragene; den Kaiser ist der Papst nach eigener Wal einzusetzen berechtigt. Man hat dann auf diesem Standpunkt noch darüber gestritten (vgl. Joh. Delitzsch a. a. O. S. 288 f.), ob die Gewalt des Papstes über das Weltliche potestas directa oder indirecta sei, d. h. ob sie ihm (wie nach Pelagius und Triumphus) unmittelbar zukomme, wenn er sie auch irdischen Obrigkeiten zu delegiren habe, oder ob das statliche Gebiet ihm nur in der Weise untergeben sei, dass er gegen die ihre Gewalt missbrauchenden Statsregenten mit Manung, Strafe, Absetzung einzuschreiten habe. Die Unterscheidung hat wenig zu bedeuten, denn einerseits hat ja der Papst die Gewalt, wenn sie ihm auch unmittelbar zukommen sollte, doch immer in jener mittelbaren Weise üben müssen, andererseits gibt ihm auch die zweite Auffassungsweise genügenden Raum, nach Gutbefinden einzugreifen, da ja die Frage, wo jenes Einschreiten am Platze sei, ganz dem Urteil der Kirche und des Papstes selbst anheimgegeben wird.

Allgemein angenommen war indessen diese absolutistisch päpstliche Theorie über das Verhältnis von Kirche und Stat in der abendländischen Kirche des Mittelalters keineswegs. Zur Kirchenlehre war sie auch durch päpstliche Erklärungen wie die jener Bulle noch nicht geworden, denn eben auch die endgültige Autorität und Infallibilität päpstlicher Erklärungen, war ja noch nicht allgemein anerkannt. Praktisch verwarten sich Fürsten und Völker dagegen und Schriftsteller traten begründend für Recht und Selbständigkeit des States ein. Vgl. hiezu Riezler a. a. O.; Friedberg a. a. O.; G. Lechler, J. v. Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation 1873, Bd. 1 (worein aufgenommen ist: Lechler, Der Kirchenstat und die Opposition gegen den päpstl. Absolutismus u. s. w., Leipz. 1870); Köhler, Die Statslehre der Vorreformatoren, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1874, S. 353 ff.; auch: F. Förster, Die Staatslehre des Mittelalters, (Kieler) allgemeine Monatsschrift u. s. w. 1853, S. 832 ff. und S. 922 ff. Die wichtigsten Sammlungen der hierher gehörigen alten Schriften (mit vielfach unsicherem Text und auch unsicheren Angaben der Verfasser) sind: Goldasti Monarchia Sacri Romani Imperii 1612, 3 Tom., und Schardii syntagma tractatuum de jurisdictione imperiali 1609.

Man erinnerte sich nicht bloß bezüglich des Ursprungs der Staten jenen Äußerungen eines Gregor gegenüber doch allgemein daran, dass nach der heiligen Schrift jede Obrigkeit von Gott eingesetzt sei, sondern schon seit Heinrichs IV. Kampf mit Gregor wurde auch jener Unterordnung des States in wissenschaftlichen Ausfürungen widersprochen (so von Bischof Wolfram von Naumburg 1093, bei Schard a. a. O., und von Anderen). Unter den deutschen Rechtsbüchern läſst zwar der Schwabenspiegel die beiden Schwerter dem Petrus übertragen sein. Dagegen stellt der Sachsenspiegel das dem Kaiser zukommende weltliche Schwert neben das geistliche des Papstes und will, dass jede der beiden Gewalten je nach Bedarf der anderen Hilfe leiste; seine gegen die päpstliche Allgewalt gerichteten Sätze sind von Gregor XI. förmlich verdammt worden.

Die stärkste Widerstandskraft gegen jene Theorie zeigte sich da, wo den weltlichen Herrschern das durch die Stände vertretene Interesse nationaler Selbständigkeit zur Seite stand, wärend in Deutschland das Widerstreben einzelner Stämme und Landesherren und in Italien das der Städte gegen die kaiserliche Gewalt zur stärksten Waffe für den Papst wurde. Die englischen Großen behaupteten ihre Magna Charta vom J. 1215 auch gegen Innocenz III. In Frankreich erfolgte nach der Begründung einer festen nationalen Monarchie auch eine Warung der Rechte gegen die päpstlichen Übergriffe in der pragmatischen Sanktion Ludwigs IX. 1269, s. oben Bd. XIII, S. 372 f., und sodann die energischste Zurückweisung Bonifaz VIII. durch den mit seinen Ständen hierin einigen Philipp IV., oben Bd. II, S. 544 ff. In Deutschland erhoben sich endlich 1338 die

Kurfürsten in Rense zu der Erklärung, daſs die kaiserliche Würde nicht in der Vollmacht des Papstes stehe, sondern allein von Gott herstamme und durch die Wal der Kurfürsten übertragen werde, wärend der letzten Kaiserwal gegenüber (1317) Papst Johann XXII. behauptet hatte, beim Abscheiden eines Kaisers gehe die kaiserliche Gewalt jedesmal wider an den Papst über, welchem das irdische und himmlische Imperinm von Gott zugeteilt sei.

Unter den Kämpfen, welche Philipp und Ludwig zu füren hatten, erwachte auf dieser Seite auch die bedeutendste schriftstellerische Forschung und Tätigkeit. In den Streit Philipps mit dem Papst fallen namentlich eine Schrift Johanns von Paris, eine dem Wilhelm Ockam zugeschriebene Disputatio inter clericum et laicum (oben Bd. X, S. 687) und die vielleicht von Peter Dubois verfaſste Quaestio de potestate papae (denselben Verfasser vermutet Riezler für jene Disputatio); wol in die Zeit des Romzuges Kaiser Heinrichs VII. die nicht direkt auf solche Kämpfe bezügliche Monarchia Dantes (oben Bd. III, S. 487; das dritte wichtigste Buch dieses merkwürdigen Werkes ist von K. Witte mit Anmerkungen als Universitätsschrift, Halle 1871, besonders herausgegeben worden); in die Kämpfe Ludwigs die politisch kirchlichen Schriften Ockams und der „Defensor pacis", von Marsilius von Padua in Gemeinschaft mit Johann von Jandun verfaſst (oben Bd. IX, S. 358); erst Ockam und Marsilius sind tief kritisch in die kirchlichen Prinzipien eingedrungen (über Ockam werden die Theol. Stud. u. Krit. 1884 eine Ausfürung von A. Dorner bringen).

Die Auffassung des States an sich zeigt auch hier überall dieselben Grundzüge, wie bei Thomas von Aquino in seinem Anschluſs an Aristoteles: der Stat eine in sich geschlossene und vollkommene Gemeinschaft, auf das commune bonum und bene vivere hingerichtet. Sein Gebiet ist das irdische, weltliche, wärend die Kirche den Weg zum ewigen Leben weist und eröffnet. Aber auch er oder die Obrigkeit hat nicht bloß fürs Leibliche, Materielle zu sorgen, sondern zum bene vivere gehört das vivere secundum virtutem, was ja die Seelen angeht. So lehrt z. B. Johann von Paris so gut wie Thomas; mit Berufung auf Aristoteles sagt er, die Gesetzgeber haben die Absicht, gute Menschen zu machen und zur Tugend anzuleiten. Nach Dante bedurfte der Mensch eines doppelten Direktivs — zur beatitudo hujus vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit, und zur beatitudo vitae aeternae, quae consistit in fruitione divini aspectus; zu diesem hat ihm Gott den summus pontifex, zu jenem den Kaiser gegeben. Nachdem endlich jener Weg zum ewigen Leben geöffnet ist, wird, obgleich auf ihn nur die Kirche füren kann, doch die Fürsorge der Obrigkeit und statlichen Gesetzgebung, entsprechend dem ganzen wirklichen Verhalten des mittelalterlichen States, auch hierauf ausgedehnt, — sowie nach Dante auch „mortalis ista felicitas ad immortalem felicitatem ordinatur". Auch soll nach Dante der Kaiser selbst, — ut virtuosius orbem terrae irradiet, — sich durch das Licht der väterlichen Gnade des im Papste vertretenen Petrus erleuchten lassen. Eine Grenze zwischen demjenigen Guten, welches der Stat mit seinen Machtgeboten und Strafen herzustellen suchen sollte, und demjenigen, welches Sache freier Selbstbestimmung der Bürger und Christen wäre, wird auch hier nicht gezogen. Auch Marsilius, der dagegen, daſs die Kirche den Glauben erzwingen sollte, protestirt, redet doch von weltlichen Gesetzen oder Gesetzen des States gegen die Ketzerei, durch deren Übertretung die Ketzer dem weltlichen Gerichte verfallen. Ebensowenig wurde an der Notwendigkeit der bürgerlichen Folgen, welche für einen dem Bann Verfallenen eintraten, gezweifelt, sondern nur daran, ob man jenen von einem kirchlichen Gericht verhängten Bann one Weiteres für gültig anzusehen habe. Darauf aber halten nun alle jene Schriftsteller, daſs diese weltliche Gewalt von Gott komme und nicht erst durch päpstliche Übertragung, und daſs ihr in weltlichen Dingen (wobei im Streite Philipps besonders der materielle Besitz und die Besteuerung in Betracht kam) auch der Klerus trotz seiner hohen geistlichen Würde und Aufgabe unterstehe. Die entgegenstehende Berufung auf die beiden Lichter am Himmel, die beiden Schwerter und Anderes wurde zurückgewiesen. Die po-

sitive Begründung stützte sich auf den Charakter der geistlichen Gewalt eben als geistlicher.

Die Hauptvorkämpfer des Kaisertums sehen dann in diesem die höchste weltliche Gewalt für die ganze Christenheit zusammengefasst, wärend dagegen die französischen Gegner der päpstlichen Obergewalt im Interesse der Selbständigkeit der einzelnen Völker und Staten hievon nichts wissen wollten. Zu jener Theorie vom Kaisertum trug, wärend ihrer Realisirung der Boden der Wirklichkeit nur immer mehr sich enzog, sehr das Aufleben des Studiums des römischen Rechtes und die Beschäftigung mit dem klassischen Altertum überhaupt bei. Warhaft großartig stellt sie sich in der christlich sittlichen Gesamtanschauung Dantes dar. Sie ist ihm eins mit der Idee einer von Gott gewollten sittlichen Gemeinschaft der Christenheit und Menschheit überhaupt in der irdischen Welt, wärend dabei die einzelnen Völker doch besondere, durch ihre Individualität geforderte Gesetze haben sollen. Ebenso bedarf nach Ockam die Menschheit als Eine Heerde und Ein Leib Eines weltlichen Hauptes, welches der die Völker zertrennenden Bosheit und der Störung des Friedens durch einzelne Machthaber wehre. Hiegegen erinnert Johann von Paris: eine Scheidung in verschiedene Staten werde schon durch die natürlichen Unterschiede der Völker und Länder gefordert, und eine weltliche, mit der Hand geübte (manualis) Gewalt, könne schon als solche nicht überall hin sich erstrecken, wärend der geistlichen Gewalt mit ihrer Wirkung durchs Wort dies möglich sei.

Die Selbständigkeit der kaiserlichen und weltlichen Gewalt überhaupt und die Berechtigung, welche sie auf ihrem Gebiet auch der geistlichen Gewalt gegenüber besitzt, soll dann also eben vermöge des geistlichen Charakters, welcher dieser und ihrer ganzen Wirksamkeit zukomme, gewart bleiben. Sie spendet Gottes Gnadengaben in den Sakramenten aus, versagt sie in geistlicher Zuchtübung, trägt die über unsere natürliche Vernunft und das Naturgesetz hinausgehende, fürs ewige Leben notwendige Offenbarung der christlichen Heilswarheit und des Gesetzes Christi vor. Besonders nachdrücklich spricht ihr Marsilius eine coactiva jurisdictio oder Zwangsgewalt ab. Wird von der anderen Seite her auf die Allgewalt, die Christus zukomme und auch schon in seinem irdischen Leben zugekommen sei, verwiesen, so wird hier entgegnet, daſs derselbe doch dem Petrus nur seine geistliche Gewalt übertragen habe. Weiter wurde, was den Anspruch des Klerus auf äußeren Besitz betrifft, mit einem gerade den katholischen sittlichen Anschauungen entsprechenden Nachdruck daran erinnert, daſs ja die Nachfolge der Apostel vielmehr Armut mit sich brächte. Johann von Paris wollte nicht, wie es waldensische Lehre sei, ihm jeden Besitz versagen, seinen Besitz aber auf Verleihung durch die weltliche Gewalt zurückfüren, Marsilius ihm wenigstens keinen Besitz liegender Güter gestatten; bei Dante finden sich darüber waldensisch klingende Äußerungen.

Schwer, ja unmöglich war es aber doch, eine Selbständigkeit des States zu behaupten, so lange auch nur an der allgemein katholischen Auffassung der Kirche, der Hierarchie und des sogenannten geistlichen Gebietes und der geistlichen Befugnisse festgehalten wurde. Denn einerseits sollte ja doch die weltliche Gewalt für die Handhabung des ganzen göttlichen Gesetzes eintreten, also z. B. auch Ketzerei bestrafen und Exkommunizirte nicht mehr in der Gemeinschaft dulden. Andererseits erstreckte das aus der übernatürlichen Offenbarung stammende göttliche Gesetz, welches die geistliche Gewalt auszulegen und geltend zu machen hatte, seine Konsequenzen in das ganze sittliche Leben hinein, auch in die schon der natürlichen Vernunft vorliegenden sittlichen und bürgerlichen Gebiete. Und so lange hier der kirchlichen Hierarchie, seis dem Papst oder auch ihr im ganzen, höchste Autorität und Infallibilität zugestanden wurde, verblieb ihr auch die letzte Entscheidung darüber, für was alles ihr der Stat seinen Arm zu leihen und in was allem er bei seiner Gesetzgebung ihren Weisungen zu folgen habe. Daſs wenigstens wegen gewisser Vergehen, namentlich wegen Abirrungen vom rechten Glauben, sogar der Kaiser exkommunizirt werden könne, erkannten auch z. B. der Sachsenspiegel, Johann von Paris und Ockam an. — Da bricht nun Ockam und

vollends Marsilius auch mit jener Anschauung von der Kirche. Jene bischöfliche und päpstliche Hierarchie ist nach Ockam ein Ergebnis wandelbarer geschichtlicher Bildungen, nicht eine göttliche Einsetzung. Es kann ferner möglicherweise die Majorität der Kleriker dem Irrtum anheimfallen, und im Fall des Irrtums gilt auch eine Exkommunikation nichts. Nach Marsilius hat in Glaubenssachen die zu einem Konzil vereinigte Gesamtheit der Gläubigen zu entscheiden. Von der Gemeinde oder der Gesamtheit der Gläubigen jedes Ortes und jeder Provinz oder von ihren Repräsentanten sind die Kleriker, die Pfarrer und Bischöfe zu erwälen, wärend der Stufenunterschied zwischen diesen nur menschliche Ordnung ist. Nicht minder ist das Exkommuniziren Sache der Gemeinden und ihrer Repräsentanten. Dem entsprechend steht nach Marsilius die weltliche Gewalt ursprünglich bei der Gesamtheit der Bürger eines Landes; die Gewalt der Regenten ist als eine von ihr übertragene zu betrachten; der Gesetzgeber ist ihm das Volk. Die bürgerliche und religiöse Gemeinde aber ist ihm unmittelbar mit einander identisch; so kann er auch sagen, die geistlichen Stellen mögen durch die Regenten übertragen werden. Und für die dem Volk und in christlichen Ländern dem christlichen Volk zustehende, durch die Regenten ausgeübte Gewalt kennt nun Marsilius keine Schranken, — namentlich keine, vermöge deren sie sich nicht ebenso auf alle die äußeren Ordnungen des religiösen Lebens wie des bürgerlichen und des sittlichen überhaupt erstrecken sollte. Man hat in seinen künen Ausfürungen schon ganz moderne Ideeen gefunden; wir finden darin vor Allem das Wideraufleben eines vorchristlichen Statsabsolutismus, bei welchem die Ansprüche des dem Stat wie ein höherer Stat gegenüberstehenden Kirchentums mit Hilfe christlicher Ideeen gründlich abgetan sind, der tiefere Gehalt der christlichen Warheit aber noch nicht verstanden wird (vgl. Berger, Luther u. Marsiglio in d. Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1884, S. 276 ff.). Nachfolger hat Marsilius zu seiner Zeit keine gefunden.

Im weiteren Verlauf der Geschichte des Papsttums wurde für dieses selbst ein Einwirken der weltlichen Gewalten zum dringenden Bedürfnis. Vornehmlich ihnen verdankte die Kirche das zur Aufhebung des Schisma und zu kirchlichen Reformen bestimmte Konstanzer Konzil, und für diese Zwecke wurde auch den Fürsten und ihren Gesandten Stimmrecht auf demselben zugestanden. Es beschäftigte sich nicht mit der Frage über das Verhältnis der beiden Gewalten zu einander, sondern nur darüber, wem in der Kirche die höchste geistliche Gewalt zustehe, ob einem Konzil oder den Päpsten. Doch traten die Hauptvertreter des Rechts der Konzilien oder der episkopalistischen Richtung (vgl. Bd. IV, S. 274) in Konstanz und Basel zugleich für die Berechtigung der weltlichen Gewalt zu einer Aufsicht über die Kirche ein.

Mehr praktischen Erfolg hatte das Vorgehen der Obrigkeiten einzelner Länder gegen Eingriffe, welche die Kirche z. B. in die weltliche Rechtspflege sich erlaubte, und bezüglich der Ausdehnung dieser Rechtspflege auch über die Kleriker selbst, bezüglich der Vermehrung der kirchlichen Güter, bezüglich der Besteuerung des Klerus u. s. w. Die Veröffentlichung kirchlicher Erlasse wurde dem landesherrlichen Placet (Bd. XII, S. 53) unterworfen; so im 15. Jarhundert in Frankreich und Portugal, schon vorher in Spanien, in Deutschland wenigstens durch Herzog Georg von Baiern 1491. Schon vorher wurde in verschiedenen Fällen einer Exkommunikation die Anerkennung seitens der weltlichen Gewalt versagt und ihre Publikation verboten. In der Fürsorge für das öffentliche Wol und als Schutzherrn der Kirche selbst schritten ferner Landesherren und städtische Magistrate, auch one erst eine päpstliche Genehmigung einzuholen, dazu, Visitationen verderbter Klöster zu veranstalten, Reformen derselben zu veranlassen und durchzusetzen, mit Gesetzen und Strafen ein unzüchtiges, skandalöses Leben des Klerus zu zügeln. Von einem gewissen jus reformandi der Obrigkeit ist wol schon vor der großen evangelischen Reformation des 16. Jarhunderts mehr Gebrauch da und dort gemacht worden, als man meist beachtet, — nur immer auf Grund und im Interesse mittelalterlich katholischer Kirchlichkeit und Religiosität (vgl. O. Mejer, Die Grundlagen des luther. Kirchenregiments, Anm. zu S. 19 f.).

Das Papsttum aber und die absolutistisch päpstliche Richtung blieb sich in ihren Prinzipien und Forderungen völlig gleich. Die Bulle unam sanctam ist 1516 durchs Laterankonzil feierlich bestätigt worden. Vermöge dieser päpstlichen Allgewalt ermächtigten Nikolaus V. und seine Nachfolger den König von Portugal, die heidnischen Länder Westafrikas mit den Waffen einzunehmen und die Bewoner in ewige Sklaverei zu bringen. Alexander VI. verschenkte und verteilte 1493 die neuentdeckten Inseln und Festlande „kraft der ihm in St. Petrus verliehenen Autorität des allmächtigen Gottes und als Stellvertreter Jesu Christi".

Die lutherische Reformation sprach dann sehr nachdrücklich mit ihren Sätzen über die geistliche und die weltliche Gewalt eine Scheidung des statlichen und kirchlichen Gebietes aus; so vor Allem durch Beschränkung des Begriffs der geistlichen Gewalt aufs wirklich Geistliche. Vgl. Augsburg. Konf. Art. 28: die kirchliche oder geistliche Gewalt wird ausgeübt praedicando verbum et porrigendo sacramenta; sie bezieht sich aufs Ewige, ewige Gerechtigkeit, den hl. Geist u. s. w., die weltliche Gewalt oder Gewalt des Schwertes aufs Äußere, Leibliche, Irdische. Dabei handelt sichs in der Kirche wesentlich um Darbietung des geistigen Heils oder der göttlichen Heilsgnade durch eben diese Mittel, nicht um eine Aufrichtung äußerer Ordnungen, die dann etwa mit dem Anspruch auf höhere Würde und Autorität ins Gebiet der weltlichen oder statlichen Ordnungen hineingreifen möchten. Und wärend hiernach die Gefar solcher Eingriffe von seiten der Kirche aufgehoben erscheint, erscheint zugleich das geistliche, sittlich religiöse Gebiet als Gebiet des inneren Lebens und der freien inneren Hingabe ganz der äußeren, leiblichen Gewalt entzogen. Die grundlegenden Sätze hiefür hat so energisch wie kein anderer der Reformatoren Luther, und zwar besonders in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" 1523 ausgesprochen; die Gesetze des weltlichen Regiments erstrecken sich nur über das Äußerliche, über Leib und Gut; über die Seelen läßt Gott Niemand regieren, als sich selbst; vermißt sich jene, den Seelen Gesetz zu geben, so greift sie in Gottes Regiment ein und verfürt und verderbt die Seelen; — es ist ein frei Werk um den Glauben; — so ist auch Ketzerei ein geistlich Ding, das man mit keinem Eisen hauen kann; die Kirche soll nur mit dem Worte, das weltliche Regiment oder der Stat mit der Faust oder dem Schwert regieren. — Der Stat seinerseits wird mit dieser seiner Befugnis durch die Reformatoren in seine selbständige Würde eingesetzt als eine göttliche Ordnung und Stiftung, die nicht etwa erst durch die Kirche und eine kirchliche Hierarchie ihr Recht und einen höheren Charakter erlange und in der man seinem Berufe gemäß ebensogut als in irgend welchem sogenannten geistlichen Amt und viel besser als in einem weltflüchtigen scheinheiligen Mönchsleben Gotte dienen könne und solle.

Aber auch die Kirche, diese geistliche Gemeinschaft, hat ja doch ein äußeres, leibliches Leben in dieser Welt. Sie bedarf gewisser äußerer Ordnungen — der Verfassung, des Kultus u. s. w., obgleich keinerlei bestimmte Formen derselben durch die göttliche Offenbarung eingesetzt und hiemit für die Kirche wesentlich sind. Bei jedem Glied der Kirche ist von jenem, wesentlich freien inneren Verhalten des Glaubens doch das äußere Kundgeben des Inneren und Wirken auf andere Personen zu unterscheiden. Von hier aus erklärt es sich, dass jene Prinzipien über den Grundunterschied zwischen Stat und Kirche doch keineswegs zu einer solchen wirklichen Scheidung beider fürten, wie man erwarten möchte, ja wie es Neuere als ganz notwendige innere Konsequenz ansehen wollten. Gerade jetzt tritt vielmehr zunächst eine eigentümliche Verschmelzung ein. Besonders wirkte hiezu einesteils eine Geringachtung eben jener äußeren Ordnungen der Kirche neben ihren wesentlichen geistlichen Aufgaben und Lebensbetätigungen, anderenteils eine weite Auffassung der Statsaufgabe oder der Bestimmung weltlicher Obrigkeiten, nämlich eine unbeschränkte Ausdehnung derselben über alles das Äußere, auch gerade über dasjenige, was mit jenem Inneren, Geistlichen, Freien am unmittelbarsten zusammenhängt. Wol sagt Luther: Wärend das geistliche Regiment fromm mache, schaffe das weltliche äußeren Frieden und Einigkeit, wehre bösen Werken, erhalte Zucht und Ehrbarkeit. Aber das Böse, welchem die Obrigkeit

wehren soll, fasst er so weit, dass jede Verletzung des göttlichen Sittengesetzes, sobald sie in die Äußerlichkeit und Öffentlichkeit tritt, darunter fallen kann; es verhält sich hier mit dem Begriff des States und statlichen Gesetzes und Strafrechts noch wesentlich wie bei Thomas von Aquin (oben S. 630). Im positiven Wirken für äußere, dem göttlichen Willen entsprechende Ordnungen heißt er ferner die christlichen Obrigkeiten dahin weiter gehen, dass sie auch für äußere Bedürfnisse des kirchlichen christlichen Lebens sorgen, sofern es innerhalb der Kirche selbst an solcher Fürsorge noch fehle, — dass sie so zwar nicht selbst predigen, wol aber Prediger bestellen u. s. w. Und bei dem Allem haben dann die Obrigkeiten nach ihrer eigenen, selbständigen, auf Gottes Wort sich gründenden Überzeugung zu handeln, über welcher ja für sie kein äußeres, kirchliches, hierarchisches Tribunal mehr besteht. So hat Luther schon in seiner Schrift: „An den Adel“ es der Obrigkeit zur Pflicht gemacht, ein Konzil für die Reform der Kirche zu berufen. So fordert er nachher ein Einschreiten evangelischer Obrigkeit gegen die Messe und andere götzendienerische Greuel, so gut als man gegen öffentliche Gotteslästerung und so gut als man gegen Verbrechen überhaupt mit weltlicher Gewalt und Strafe einschreite. So verwart er sich zwar in seiner Schrift „Von weltlicher Gewalt“ noch dagegen, dass man ein Einschreiten der weltlichen Gewalt gegen Ketzer durch die Gefar der Verfürung, welche sie Anderen bringe, rechtfertige, hat aber nachher verfürerische öffentliche Predigten von Schwärmern u. s. w. im eigenen Lande nicht mehr zulassen wollen. Zugleich berief er sich für ein Einschreiten gegen kirchliche Irrgeister auch schon auf jene Pflicht der Obrigkeit, Frieden im Land zu erhalten (vgl. den späteren Territorialismus mit seinen polizeilichen Gesichtspunkten). So blieb am Ende von jener Freiheit eben nur die des Glaubens selbst, zusammen mit der Erlaubnis für Andersgläubige, sich anderswo Raum auch für freie äußere Betätigung des Glaubens zu suchen, — allerdings schon ein großer Gegensatz gegen den katholischen und päpstlichen Glaubenszwang.

Andere Aussichten möchten sich eröffnen, wenn wir Luther unter den Reichsverhandlungen seit 1530 nach einer politica concordia neben der kirchlichen Spaltung streben sehen. Er ist hier der Erste, der insoweit mit Bestimmtheit die Idee eines verschiedene Konfessionen friedlich in sich einigenden States verfolgt. Aber er denkt nicht daran, sie auch für die einzelnen Territorien anzuwenden. Sie erscheint so dort doch nur wie ein Notbehelf.

Luther ferner spricht, indem er die Obrigkeiten nicht bloß zur Berufung einer reformirenden kirchlichen Versammlung oder zu Bestellung echt evangelischer kirchlicher Organe auffordert, sondern sie selbst die reformirenden kirchlichen Visitationen vornehmen und auf die Dauer die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung in Händen behalten läßt, doch zugleich noch das Bewusstsein aus, dass jene Visitationen nicht zu den Pflichten der Obrigkeiten als solcher gehörten, sondern von ihnen nur des Notstandes wegen „aus Liebe“ übernommen werden sollten, und bezeichnet dieselben auch nachher noch als „Notbischöfe“. Dass aber, was hiernach als Notstand erscheint, zur bleibenden Ordnung wurde, hängt doch schon mit jenen ursprünglichen Auffassungen zusammen.

Noch stärker macht bei Melanchthon jene Auffassung des States sich geltend, welche one Weiteres das ganze an die Öffentlichkeit tretende äußere sittliche und sittlich religiöse Verhalten oder das ganze äußere Verhalten zum göttlichen Gesetz unter ihn stellt. Sie kommt jetzt und ebenso bei den späteren Dogmatikern in dem Satz zum Ausdruck, dass die Obrigkeit Wächterin der beiden Tafeln des göttlichen Gesetzes sei, — executor legis divinae in externa disciplina. Er läßt sie dabei an die Stelle der Eltern treten.

Vgl. zu Luther: Köstlin, Luthers Theologie; Martin Luther, sein Leben u. s. w.; M. Luther, Der deutsche Reformator, Festschrift; Luthardt, Die Ethik Luthers. Zu Melanchthon: Herrlinger, Die Theologie Melanchthons.

Vom juristischen Standpunkt aus berief man sich für das kirchliche Eingreifen und Reformationsrecht der Obrigkeit auf die Rechte des Patronats und der kirchlichen Advokatie, welche schon bisher in Übung gewesen seien, und gewann

einen Rechtsboden in dem Speierer Reichstagsbeschluſs vom J. 1526, dann einen definitiven im Augsburger Religionsfrieden 1555 (oben Bd. I, S. 777).

Die nachfolgenden Theologen der Kirche gehen übereinstimmend von jener allgemeinen und höchsten Aufgabe der Obrigkeit aus. Diese soll vor Allem, wie z. B. Joh. Gerhard ganz allgemein sich ausdrückt, dafür sorgen, daſs die Untertanen pie vivant et debitum honorem et cultum Deo promte exhibeant. Sie verwaren sich wol gegen Cäsaropapie, fordern ein gewissenhaftes Hören der Obrigkeit nicht bloß auf Gottes Wort überhaupt, sondern namentlich auf das Zeugnis, welche von diesem die ordentlich bestellten, mit der geistlichen Gewalt betrauten Diener des Wortes geben. Aber da sie jener doch immer das Recht und die Pflicht eigener Beurteilung und Entscheidung belassen müssen und diesen keine Infallibilität oder höchste entscheidende Autorität beilegen können, wird die Verwarung tatsächlich kraftlos.

Wärend die lutherische Reformation in ihrer geschichtlichen Entwickelung hiezu fürte, legte Zwingli und der reformirte Protestantismus schon von Anfang an die kirchlichen Aufgaben einfach in die Hände der mit der weltlichen Gewalt ausgestatteten Obrigkeit, one zwischen dem politischen und kirchlichen Gemeinwesen zu scheiden. Es hing dies hier zusammen mit dem lebhafteren Streben nach einer von den christlich religiösen Motiven ausgehenden Reform des gesamten öffentlichen sittlichen und sozialen Lebens für das christliche Volk als einheitliches Ganzes. Vgl. besonders Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik 2c., 1864. So werden dann auch alle Sittengebote, die die Obrigkeit erläſst, ausdrücklich als in der Schrift begründete Forderungen Gottes und zu Ehren Gottes aufgestellt. Von Anfang an wird aber die Durchfürung des göttlichen Gesetzes im äußeren Leben zur Aufgabe der Obrigkeit gemacht. In gleichem Sinn lehrt dann Calvin: officium magistratus extendi ad utramque legis tabulam. Die Konsequenz zeigte sich besonders auch in einer entsprechenden Ausdehnung und scharfen Ausübung des öffentlichen Strafrechtes (vgl. z. B. oben Bd. III, S. 91). Daſs die bürgerliche Gemeinschaft und Obrigkeit in ihren Gesetzen und Strafen den im Neuen Testament geoffenbarten Willen doch nicht in seinem ganzen Umfang zur Geltung zu bringen habe, sondern Gott hier mit einer „bresthaften“ bürgerlichen, menschlichen Gerechtigkeit, die nur die größten Übel verhüte, sich genügen lasse, erklärt Zwingli (Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, Opp. I, 425 ff.) aus der nun einmal vorhandenen Sünde und Schwäche der Menschen (vgl. wider oben bei Thomas). — Zu dieser theokratischen Gestaltung des Gemeinwesens gehörte vollends, daſs in Zürich Zwingli, der hochangesehene Verkündiger des göttlichen Wortes und Gesetzes, regelmäßiger Beisitzer des heimlichen Rates der Stadt und hier vom stärksten Gewichte war. Calvin wurde wenigstens in wichtigen Angelegenheiten regelmäßig vom kleinen Rate befragt. An die Stellung eines Propheten wie des Elias in der altestamentlichen Theokratie erinnert besonders Knox in Schottland. Immer müssen wir übrigens hiebei gedenken einerseits, daſs wesentlich gleiche Tendenzen bei lutherisch orthodoxen Theologen sich regten, und andererseits, daſs doch auch bei jenen reformirten Dienern des Wortes der Anspruch auf höheren Geistesbesitz und hiemit auf entscheidende persönliche Autorität ausgeschlossen war.

Calvin und der Calvinismus im Unterschied von Zwingli forderte nun für die evangelische Kirche, welche mit Ausschluſs jeder anderen durch die obrigkeitliche Gewalt aufgerichtet und gestützt werden sollte, doch eine eigentümliche Organisation mit den die Zucht übenden Ältesten und weiterhin mit dem synodalen Regiment für die Landeskirchen. Aber eingesetzt wurden auch die Ältesten in Genf (vgl. oben Bd. XII, S. 182) durch jene Obrigkeit. Im Kampf gegen Landesherrn, welche das evangelische Bekenntnis nicht dulden wollten oder wenigstens (wie englische Regenten in Schottland) der presbyterialen Verfassung und ihrem göttlichen Recht widerstrebten, behauptete sich dann die calvinische presbyteriale Kirche auch im Gegensatz gegen die Statsgewalt. Ferner wurde jetzt von diesem Standpunkt aus auch da, wo der Stat dieses Kirchentum anerkennen und selbst „etabliren“ wollte (die presbyteriale Kirche als established church), energisch

darauf gedrungen, daſs innerhalb des kirchlichen Gebietes rein nur die aus der neuteſtamentlichen Offenbarung hervorgegangenen presbyterialen und synodalen Organe oder der in ihnen vertretene Christus regieren (headship of Christ) und alle Eingriffe der die Kirche schirmenden Statsgewalt in deren eigenes Gebiet gemäß der göttlichen Ordnung fern gehalten werden sollten (so namentlich in Schottland, vgl. in der 1. Aufl. dieser Encykl. Bd. XIII, S. 712 ff.; J. Köstlin, Die schottische Kirche 2c., 1852). Auch hiebei blieb jedoch ursprünglich die Meinung immer noch die, daſs es Pflicht der Obrigkeit sei, eben dieses Kirchentum mit seiner Verfassung und seinen Ansprüchen mit Ausschluſs jedes anderen aufzurichten, ihm die äußeren Existenzmittel darzureichen und seinen auf Gottesdienst und Disziplin bezüglichen Beschlüssen auch mit äußerer Gewalt Nachdruck zu geben.

Der Grundsatz, daſs der Stat mit seiner Gewalt vom religiösen Gebiet als einem geistigen und freien die Hand überhaupt abziehen sollte, wurde zunächst nur von Widertäufern und zwar namentlich von den Mennoniten behauptet; ferner von den Brownisten, aus welchen der englische Independentismus hervorgegangen ist (oben Bd. II, S. 646 ff., Bd. VI, S. 715). Erst späterhin ist der Voluntarismus und die Forderung der Trennung zwischen Kirche und Stat innerhalb der reformirten Kirche überhaupt mächtig geworden.

In Deutschland hatten vermöge jenes Augsburger Religionsfriedens die zum Protestantismus übergetretenen und noch übertretenden Reichsstände das Recht, dieses Bekenntnis allein bei ihren Untertanen zuzulassen, und desgleichen die katholischen oder zum Katholizismus zurückkehrenden das Recht, evangelische Untertanen auszuweisen. Im westfälischen Frieden aber wurde das jus reformandi religionem zwar als ein im jus territorii enthaltenes ausdrücklich den „statibus immediatis" zuerkannt, jedoch sehr wesentlich restringirt, indem diejenigen evangelischen Untertanen katholischer und diejenigen katholischen Untertanen evangelischer Reichsstände, welche im J. 1624 im Besitz der Ausübung ihrer Religion gewesen waren, hiebei auch unter ihren andersgläubigen Landesherrn verbleiben und auch denjenigen, welche einen solchen Besitz nicht nachweisen könnten, wenigstens freie Hausandacht und Ausübung bürgerlicher Gewerbe oder wenigstens Auswanderung one Einbuße am Vermögen gestattet werden sollte. Schon vorher hatte Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg 1614 freiwillig darauf verzichtet, sein landesherrliches Reformationsrecht zu Gunsten der von ihm angenommenen reformirten Konfession gegen die lutherische anzuwenden.

Seither kamen bei den Männern des States, im öffentlichen Leben überhaupt und wenigstens teilweis auch bei Theologen statt jener Lehre, nach welcher die Aufrichtung und Behauptung einer bestimmten Form der christlichen Religion und des Kirchentums Aufgabe, ja höchste Pflicht der Obrigkeit oder des States sein sollte, allmählich andere Anschauungen zur Herrschaft. Auf dem Boden des Protestantismus und Humanismus erwuchs in philosophischer Reflexion eine Theorie, welche zwar in ihrer Art auch den Ursprung des States und der einzelnen Staten aus göttlichem Willen anerkannte, welche ihn aber betrachtete als hervorgegangen aus freier Vereinigung der Volksgenossen unter der Einen höchsten obrigkeitlichen Gewalt vermöge des natürlichen Geselligkeitstriebes und zur Warung und Förderung der gemeinsamen Interessen überhaupt und welche dann, was das religiöse Leben betrifft, einerseits für die religiösen Subjekte und Gemeinschaften eine zum Wesen der Religion gehörige Freiheit der Überzeugungen und ihrer Betätigung im Kultus vorbehalten haben wollte, andererseits solche Gemeinschaften ganz gleich anderen einzelnen innerhalb der Gesellschaft bestehenden Genossenschaften so unter die höchste Gewalt des States stellte, daſs dieser im Interesse der allgemeinen Ordnung, des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Wolfart sie überwache und je nach Bedarf und gemäß seinem Ermessen auch selbst unterstützend und gestaltend auf diesem Gebiete wirke. In Betracht kommen hiefür besonders die Ausfürungen von Grotius, der dieses Naturrecht begründete (oben Bd. VIII, S. 119), sodann von Pufendorf und Thomasius, welche zu den Aussagen über Religion und Kirche im State weiter gingen

(Bd. VIII, S. 119 f.; Bd. XII, S. 385 ff.; Encykl. 1. Aufl. Bd. XVI, S. 95 f.; Bd. XV, S. 534 f.). Thomasius handelte namentlich auch vom Unterschiede der Rechtspflichten, welche erzwingbar seien, und der moralischen Pflichten, oder von einem prinzipiellen Unterschiede des Rechtes, mit welchem der Stat zu tun habe, und der Sittlichkeit, welche nach jenen theologischen Theorieen als Inhalt des Dekalogs ganz allgemein dem Stat zugewiesen war, wärend sie doch auch nach ihnen der vorhandenen Zustände wegen nie ganz Sache der statlichen Gesetzgebung werden konnte. Zu den Rechtspflichten gehörte ihm, was zum äußeren Frieden diene. Eben diesen Frieden und das durch ihn bedingte gemeine Wol soll die statliche Obrigkeit schirmen. Von diesem Gesichtspunkt aus und nicht etwa auf Grund der Anerkennung einer höheren Autorität, auf die eine Religion sich stützen könnte, soll dieselbe bei ihrem Verhalten zu den verschiedenen religiösen Kulten und Gemeinschaften ausgehen.

An sich scheint diese Theorie einer eigenen Entwickelung und Tätigkeit der Kirchen freien Raum zu lassen, da nach ihr nur Störungen des Friedens und allgemeinen Interesses durch dieselben statlicherseits gewehrt werden müßte. Aber es verband sich mit ihr gemeiniglich Verkennung des zum Wesen der Kirche gehörigen Bedürfnisses einer gewissen selbständigen Gestaltung auch nach außen und des wahren Wertes, den die Kirche hat und um deswillen diesem ihrem Bedürfnis genügt werden sollte. In Wirklichkeit fürte sie zu einem dieser Verkennung entsprechenden statlichen und wesentlich polizeilichen Eingreifen und Regieren auf kirchlichem Gebiet. — Über die Stellung, welche bei dieser Theorie die Statsgewalt oder der Landesherr zu der eines eigenen Regimentes entbehrenden protestantischen Kirche einnimmt, vgl. die Art. über „Kollegialsystem“ und „Territorialsystem“ Bd. VIII u. (1. Aufl.) Bd. XVI a. a. O., ferner Bd. VII, S. 794; über die nähere Bestimmung der sogen. kollegialistischen Theorie durch Pfaff: Bd. VIII, S. 120. — Innerhalb des Katholizismus verband sich die von Grotius ausgegangene Richtung mit der dem päpstlichen Absolutismus widerstrebenden episkopalistischen und wirkte so im Josephinismus und den Rechten und Pflichten, welche in ihm die Statsgewalt der Kirche gegenüber sich beilegte (oben Bd. IV, S. 275; Bd. VII, S. 103 ff.).

Vom größten Einfluss — im Gegensatz gegen jene frühere Auffassung von Stat und Kirche — mussten dann die realen politischen Verhältnisse und Ordnungen seit Beginn unseres Jarhunderts werden; die territorialen Veränderungen in Deutschland, mit der durch sie hergestellten Mischung der katholischen, lutherischen und reformirten Bevölkerung; weiterhin die Entwickelung der konstitutionellen Ideeen und Statsformen, die Teilnahme an der Gesetzgebung, welche hiemit Vertretern verschiedener Konfessionen one Rücksicht auf die Konfession zusteht, und zugleich die freie Bewegung, welche gemäß denselben Statsideeen innerhalb dieses States den verschiedenen Vereinigungen für religiöse und Kultur-Interessen gelassen werden soll.

Endlich ist auch in streng christlichen und theologischen Kreisen gegenüber einer natürlichen Neigung die statliche Ordnung und Gewalt für die Religion, die ja das Höchste sei, zu gebrauchen, doch mehr und mehr ein Bewusstsein von den Konsequenzen erwacht, welche aus den schon von Luther wider ans Licht gehobenen Prinzipien eines warhaft religiösen Lebens und der Kirche als geistlicher Gemeinschaft sich ergeben. Jene Teilnahme anderer Konfessionen am statlichen Regiment und gar die ausgesprochene Unchristlichkeit mancher Teilnehmer schreckt davon ab, engere Beziehungen zur Statsgewalt für die Kirche zu fordern. Von jener freieren Bewegung möchte man den Gewinn auch da haben, wo man sonst noch schwer in jene Statsideeen sich findet.

Überall behaupten jetzt unsere Staten das Recht, nach eigener Vollmacht in den rein weltlichen Dingen zu verfügen, weisen also den Anspruch der katholischen Kirche auf Exemtion des Klerus von der bürgerlichen Rechtspflege, von der Besteuerung u. s. w. zurück. Dagegen geben sie das religiöse Bekenntnis als solches frei, machen die politischen Rechte von ihm unabhängig, erkennen auch den verschiedenen religiösen Gemeinschaften grundsatzmäßig eine selbständige innere Ver-

waltung zu. In dieser Hinsicht hat auch die katholische Kirche durch jene — von ihr selbst verdammte — Statsanschauung gewonnen; sie war durch landesherrliches Placet und Überwachung des Verkehrs mit Rom auch unter streng katholischen Regierungen oft weit mehr gehemmt als durch moderne Statsgewalten. Überall behält der Stat zugleich gewisse jura circa sacra, die zugleich als Verpflichtungen desselben aufzufassen sind, — nach herkömmlicher Unterscheidung jus advocatiae oder protectionis und jus inspectionis. Das jus reformandi, wie es noch der westfälische Friede aussprach und doch schon nicht mehr im früheren Sinne zuließ, ist aufgegeben; noch entscheidet jedoch der Stat, welchen neu auftretenden Religionsgenossenschaften Korporationsrechte zukommen sollen. — Auseinander gehen die Ansichten und Bestimmungen darüber, wie viel der Stat positiv durch Darbietung äußerer Mittel und Rechte für religiöse Gemeinschaften zu tun und wie weit er jene Inspektion über Äußeres, das doch zum Innerkirchlichen gehört, z. B. über die Bestellung der geistlichen Ämter, die Vorbildung der Geistlichen u. s. w. auszudehnen habe. Hierauf beziehen sich besonders die Streitigkeiten mit der römischen Kirche, die unvermeidlich bleiben, weil diese prinzipiell das Grundrecht des States bestreitet. — Unterschieden werden muss jetzt von der Frage über das Verhältnis zwischen Stat und Kirche die Frage über ein in der Kirche selbst, nämlich in den evangelischen Landeskirchen, durch den Landesherrn zu übendes Regiment, vgl. Bd. VII, S. 796. Wärend dieses sich von jener Gestaltung der Reformation her forterhalten hat, hat es jetzt wesentlich andern Charakter; der Landesherr übt, was die innere Begründung der Sache betrifft, dasselbe nicht mehr aus vermöge jener Verpflichtung der Statsgewalt, das ganze göttliche Gesetz durchzufüren, sondern weil es (wenigstens unter den geschichtlich so gewordenen Verhältnissen) angemessen erscheint und so auch von den jetzt hergestellten Vertretungen der evangelischen Landeskirchen für angemessen erachtet wird, eine solche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten derselben Person zu übertragen, welche von Gott zur Leitung des States berufen ist und welche so zugleich auch jenen äußeren Schutz und jene äußere Aufsicht auszuüben hat. Praktisch kommt der Unterschied namentlich darin zum Ausdruck, dass der Landesherr als Träger des Kirchenregiments innerkirchliche Ordnungen one Mitwirkung der konstitutionell organisirten statlichen Gesetzgebung erläßt und daneben solchen Punkten derselben, welche bürgerliche und statliche Rechte berüren, die Sanktion eben dieser Gesetzgebung zu teil werden läßt.

Die größte Scheidung zwischen Statlichem und Kirchlichem überhaupt besteht gegenwärtig in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, herbeigefürt vornehmlich durch die Art, wie dieses große Gemeinwesen entstanden ist, gut befunden von seiten tiefster und strengster Religiosität nicht minder als von seiten religiöser Gleichgiltigkeit, verbunden mit großer und tatsächlich auch das ganze Gemeinwesen durchwirkender Macht des christlichen Geistes, vgl. oben Bd. X, S. 634 ff. und besonders J. P. Thompson, Kirche und Staat in den Verein. Staaten ꝛc., Berlin 1873. Für andere Länder und Völker aber würde sie sich ebensowenig empfehlen als der Umfang, in welchem dort auch andere allgemeine Interessen und Aufgaben, z. B. die der Wissenschaft und Kunst, individueller freiwilliger Tätigkeit überlassen werden.

Über die gegenwärtige Gestaltung des Verhältnisses in den verschiedenen deutschen und europäischen Ländern siehe die Artikel der Encyklopädie über die betreffenden Landeskirchen.

Unter den Schriften, welche jene Scheidung vom streng religiösen, evangelisch-christlichen Standpunkt aus fordern, ragt durch diesen ihren Geist und durch die Schärfe und Unbedingtheit ihrer Forderung A. Vinets Essai sur la manifestation des convictions religieuses etc. 1842 (deutsch: Über die Darlegung der relig. Überzeugungen ꝛc., von Spengler 1845) hervor — freilich mit einseitiger Betonung derjenigen Versuchungen und Gefaren, welche stattliche Vorteile wie Zwangsmittel der Lauterkeit der Religiosität bereiten, und mit niederer Auffassung des Statszwecks überhaupt.

Die Auffassung der neueren deutschen evangelischen Theologen

vom Stat und sodann auch von seinem Verhältnis zur Kirche zeigt sich besonders in den Gesamtdarstellungen der Ethik. Im allgemeinen geht sie dahin, ihn umfassend als die gesetzliche Organisation eines Volkes für die Realisirung der Sittlichkeit oder der sittlichen Gemeinzwecke zu betrachten und hiernach vorzüglich sein positives Verhältnis zu Religion und Kirche zu betonen. Großenteils wird hiebei das nicht genügend beachtet und scharf bestimmt, dass es sich bei ihm wesentlich um äußeres, von einer äußeren Autorität aufgestelltes, in Machtgeboten sich entfaltendes, durch Macht und Zwang durchzufürendes Gesetz handelt (so ganz besonders auch bei Rothe, in dessen Statsabsolutismus zugleich der Einfluss der Hegelschen Auffassung vom Stat als der objektiven Sittlichkeit waltet). Der Stat wird gewiss nicht etwa bloß dasjenige Recht, durch welches die Tätigkeiten und Sphären der einzelnen zum Volk gehörigen Individuen und Gemeinschaftskreise in ihrem Zusammenwirken formell gesichert werden, festzustellen und zu wahren, noch etwa bloß für materielles Gemeinwol zu sorgen, sondern auch ein Zusammenwirken für die höchsten sittlichen und religiösen Zwecke als solche zu beschirmen und je nach Bedarf mit äußeren Mitteln zu unterstützen, ja auch selbst zu leiten haben. Aber gerade von einem echt christlichen und theologischen Standpunkt aus muss nicht minder daran erinnert werden, wie wichtig und notwendig vor allem fürs religiöse Leben, seine Lauterkeit und Fruchtbarkeit die Freiheit des Gewissens, die freie Entfaltung des religiösen Geistes überhaupt und die Freiwilligkeit des aus ihm hervorgehenden Wirkens ist und wie sehr hier allerdings bei einer vermeintlichen Förderung durch statliches Gesetz, Zwang und andere äußere Mittel die vorhin angedeuteten Gefaren drohen. Wie weit der Stat neben dem Schutz, welchen er durch sein festes Recht den Grundordnungen des ganzen sittlichen Zusammenlebens und Wirkens zu gewären hat, auch in jener weiteren positiven Förderung gehen solle und dürfe, wird von den jeweiligen Zuständen und geschichtlichen Bedingungen abhängen. Gegen eine falsche Idee von „christlichem" Stat vergl. besonders Harleß, Staat und Kirche u. s. w. 1870; über Stat, Recht und Kirche überhaupt und ihre Auffassung bei den neueren Ethikern meine Abhandlung in den Theolog. Studien und Kritiken 1877; 1879 S. 645 ff.; wertvolle theoretische und praktische Gedanken, doch one die volle Strenge wissenschaftlicher Ausfürung, bietet H. W. J. Thiersch, Über den christlichen Staat 1875 dar.

Allen diesen Ideeen und Rechtsgestaltungen gegenüber behauptet der päpstliche Absolutismus unverrückt seine alten Ansprüche, nur dass er mit ihnen nach Umständen zurückzuhalten für gut findet, und ist jetzt gar infolge der Infallibilitätserklärung vom Jare 1870 zum Dogma für die katholische Kirche geworden.

Den Augsburger Religionsfrieden und den westfälischen Frieden haben die Päpste Paul IV. und Innocenz X. für ungiltig und verdammlich erklärt wegen der den Ketzern darin gemachten statlichen Zugeständnisse. Eine Bulle desselben Paul vom 15. Febr. 1559 erklärt, dass jeder der Häresie schuldig befundene Fürst ipso facto seiner Herrschaft verlustig sei (vgl. oben S. 630), und zugleich, dass der Papst die Fülle der Gewalt und das Recht zu richten über alle Reiche besitze. Clemens XI. protestirte 1701 gegen die Erhebung Preußens zum Königtum, weil Könige zu ernennen nur dem Papst zustehe.

Die Meinung, dass die Statsgewalt die violatores catholicae religionis nicht durch Strafen zwingen sollte, hat namentlich noch Pius IX. in seiner Encyclica vom 8. Dez. 1869 verurteilt als „gottlosen und absurden Naturalismus". Benedikt XVI. und Pius VI. widerholten die alte Lehre, dass auch die Ketzer der Kirche durch die Taufe verbunden seien und deswegen gezwungen und gestraft werden können. Pius VII. erinnerte 1805 bei den Sekularisationen von Kirchengütern durch Ketzer, dass nach kirchlichem Recht vielmehr die Ketzer als solche mit Güterkonfiskation bestraft und ketzerische Fürsten abgesetzt werden sollten (Mejer, Die Propaganda in England 1851, S. 10 f.). Pius IX. hat (vgl. Bd. VII, S. 708) sogar den Kaiser Wilhelm an jene Zugehörigkeit aller Getauften zur römisch-katholischen Kirche erinnert, von jener Konsequenz freilich geschwiegen.

Was in Konkordaten die Kirche einer Statsgewalt zugesteht, das sind nach einer von Pius IX. belobten Ausfürung bloß „Indulte“, die sie ihrerseits gewärt (oben Bd. VIII, S. 175). Der Stat hat namentlich auch zu einer Ausübung des bürgerlichen und kriminellen Rechts gegen Kleriker nicht an sich ein Recht, sondern nur sofern es ihm der Papst zu gewären beliebt: so wollte es Pius IX. im österreichischen Konkordat vom J. 1855 mit Rücksicht auf die Zeitumstände gewären. Die bürgerlichen Gesetze überhaupt dürfen nach Pius IX. Syllabus vom J. 1864 von der kirchlichen, im Papst ruhenden Autorität nicht abweichen.

Nach dem vatikanischen Dogma, wornach der Papst, wenn er ex cathedra spricht und so vermöge seines Amtes eine den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre für die Kirche entscheidet, die Unfehlbarkeit besitzt und jeder Zeit besessen hat, haben nun an dieser Unfehlbarkeit auch die maßlosesten Aussagen früherer Päpste, namentlich jene feierlich erlassenen des Bonifaz VIII. Teil. Der Syllabus verdammt auch ausdrücklich den Satz, dass die Päpste je die Grenzen ihrer Gewalt überschritten hätten. Unter die „Sitten“, von welchen das Vatikanum redet, fällt nach den Auffassungen der katholischen Ethiker und dem Inhalt des kanonischen Rechts das sittliche Leben überhaupt, und der Umfang, in welchem der Papst hier Entscheidungen zu geben hat, hat er eben auch als der Unfehlbare selbst zu bestimmen.

Die thomistische Theologie der Gegenwart, welche päpstlicherseits als die echt kirchliche bezeichnet wird, hat ganz die alten Sätze und Beweise widerholt, wornach die Kirche über dem Stat steht, wie das Ewige über dem Zeitlichen oder wie die Seele über dem Leib.

Namentlich sollen diese Theorieen auch im Unterricht eingeprägt werden. So wird im Collegium Germanum in Rom nach den offiziellen, in den letzten Jaren erschienenen Lehrbüchern (vgl. Grenzboten, Juni 1883, S. 633 ff.) z. B. vorgetragen: die Kirche habe, obgleich eine bezüglich ihres Zweckes geistliche Gesellschaft, doch allen den Getauften und hiemit unter ihr Stehenden gegenüber auch äußere Zwangsgewalt, ja das jus gladii, und dürfte dieses im Fall der Not sogar unmittelbar, d. h. nicht bloß durch den von ihr aufzubietenden Arm der weltlichen Obrigkeit gebrauchen. Aber freilich müsse von der Ausübung der Rechte unter Umständen, wo sie schädliche Folgen haben könnte, abgestanden werden; man müsse da von zwei Übeln das geringere vorziehen.

Weitere Belege siehe z. B. in den oben angefürten Schriften von J. Delitzsch (das Lehrsystem der röm. Kirche) und v. Schulte (die Macht der röm. Päpste). Wie der Ultramontanismus über das Recht des Papstes speziell dem Kaisertum gegenüber noch jetzt denkt und das Volk belehrt, zeigt z. B. ein jüngst erschienener Artikel der „Tiroler Stimmen“ (widergegeben in der „Nationalzeitung“ 1884, Nr. 349): der Papst habe noch heute das Recht, einem katholischen Fürsten das römisch-deutsche Kaisertum zu übertragen, und es müsse, wenn auch diese Idee heutzutage „mehr als inopportun“ sei, doch die Zeit dazu noch kommen.

Hiernach wird die oben gemachte Bemerkung über die Unmöglichkeit wirklichen Friedens zwischen diesem Kirchentum und dem Stat gerechtfertigt sein. Ein Haupthilfsmittel aber findet es für seinen Kampf in der Blindheit von Protestanten, welche gegen die höchsten hier in Frage gestellten Interessen gleichgiltig sind oder gar in ihm einen Verbündeten für die evangelische Kirche und eine Stütze für den Stat suchen, wärend es unseren kirchlichen und statlichen Ordnungen das Recht der Existenz abspricht und nur wegen der Ungunst der Zeiten auf ihren Umsturz noch verzichtet.

Zur ganzen Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Stat vgl. besonders F. H. Geffken, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis geschichtlich entwickelt, 1875; auch das reiche Material mit Belegstellen bei Jacobson in der 1. Aufl. dieser Encykl. Bd. XXI. S. 98—139.

J. Köstlin.

Stationen. Das Wort kommt in der Kirchensprache in verschiedenem Sinne vor. 1) hießen so in der alten Kirche die mit Gebet verbundenen Fasten, die an den beiden dem Gedächtnis des Leidens Christi geweihten Wochentagen, am

Mittwoch und hauptsächlich am Freitag (feria quarta et sexta, — „dies, in quibus ablatus est sponsus", Tert. de jejunio c. 2 nach Matth. 9, 15), bis zur None (3 Uhr Nachmittags) gehalten wurden, sogenannt als Wachen der milites Christi auf ihren Posten, nach der bekannten Vergleichung des Christenlebens mit einem Kriegsdienste (Tert. de orat. c. 14: statio de militari exemplo nomen accipit; nam et militia Christi sumus). Der Ausdruck statio (στάσις) findet sich in dieser Bedeutung zuerst im Hirten des Hermas, lib. III, simil. V, und häufig bei Tertullian. Er wurde zum terminus technicus für dieses Halbfasten (stationum semijejunia, Tert. de jejun. c. 13) im Unterschiede von den eigentlichen jejunia, die den ganzen Tag, a vespera ad vesperam, währen sollten, ebenso wie von den Xerophagieen, der Enthaltung von gewissen Speisen, besonders von Fleischspeisen und Wein, welche in der alten Kirche einzelne Asceten beobachteten, wärend der spätere kirchliche Sprachgebrauch gerade diese als semijejunium bezeichnet. Die beiden Tage, an welchen etwa auch wie z. B. zu Alexandria (Socrat. h. e. V, 21) die Gemeinde zusammenkam und Alles zur σύναξις Gehörige vorgenommen wurde, jedoch δίχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς (one Abendmalsfeier, womit als Freudenakt das Fasten nicht vereinbar war), hießen daher dies stationum. Aus der bis dahin in das freie Belieben gestellten Beobachtung derselben machten zuerst die Montanisten eine bindende Vorschrift, Anfangs noch unter dem Widerspruch der Kirche (ex arbitrio agenda, non ex imperio, wogegen Tert. de jejun. c. 13); aber der kirchliche Gebrauch wurde auch hier immer mehr zum kirchlichen Gesetz. Noch jetzt sind die alten dies stationum beibehalten in der morgenländischen Kirche, wärend in der katholischen Kirche des Abendlandes nur noch der Freitag als wöchentlicher Fasttag, an dem man sich des Fleischgenusses enthalten soll, geblieben ist. 2) gibt es Stationen der via crucis oder Calvariae, Standorte, Haltpunkte für die frommen Waller bei Gnadenorten, Calvarienbergen, auf Prozessionswegen, durch Kreuze, Heiligenbilder u. dgl. bezeichnet. Insbesondere heißen (oder hießen?) in Rom Stationen, resp. ecclesiae stationales, templa stationum die Kirchen und Altäre, in welchen der Papst an gewissen Tagen pontifizirte. Daher crux stationalis, calix stationaria, das Kreuz, der Kelch, der von einer Station zur andern mitgenommen wurde, indulgentiae stationariae, der bei den Stationen, besonders an den ecclesiae stationales publizirte Ablaſs. — Das Wort kommt außerdem vor als Bezeichnung der aufrechten Stellung beim Gebet, als Gegensatz der γονυκλισία, ferner als Bezeichnung solcher Schriftlektionen, wärend deren Leser und Zuhörer stehen mußten, opp. καθίσματα, sessiones u. s. w.

Die Litteratur s. bei Siegel, Handbuch der christl.-kirchl. Alterthümer, Bd. 4, S. 371 ff., Leipzig 1838. — Vergl. außerdem die Archäologieen von Bingham, Binterim, Augusti, Böhmer, Rheinwald, Guerike; Gieseler, Kirchengeschichte Bd. 1, S. 197; Neander, Kirchengesch. Bd. 1 S. 509, Bd. 2 S. 897. **Mallet.**

Statistik, kirchliche. Den Begriff der Statistik hat man hundertfach definirt (vgl. John, Der Name Statistik, Bern 1883). und noch immer „steht diese jüngste Tochter der Wissenschaft infolge der Konkurrenz ihrer Bewerber mit etwas verschleierten Zügen vor uns". Aber man trifft wol das Richtige, wenn man die Statistik als diejenige Wissenschaft bezeichnet, welche auf Grund systematisch geordneter Massenbeobachtung die Volkszustände durch Zalen darstellt und durch Erfarungsgesetze erklärt. Sie muſs eine Hilfswissenschaft genannt werden, denn „sie sucht und findet nur solche Warheiten, welche von anderen Wissenschaften weiter verarbeitet werden". Hiernach ist es die Aufgabe der kirchlichen Statistik, das kirchliche Leben der verschiedenen Zeiten durch systematisch geordnete Zalen zu beschreiben und die aus der Erfarung resultirenden Gesetze über Aufgang und Niedergang des kirchlichen Lebens zu proklamiren. Solche kirchliche Statistik als Wissenschaft ist erst im Werden, daher auch ihr Einfluſs auf die Kirchengeschichte, der sie doch als Hilfswissenschaft dienen soll, bis jetzt noch ein geringer. Zwar kann, wie die Statistik überhaupt in ihren ersten Anfängen bis auf die biblischen Volkszälungen — 4 Mos. 1; 2 Sam. 24; Esra 2. 8. 10; Nehemia 7. 12; Luc. 2 — zurückgeht, auch die kirchliche Statistik schon aus den

Schriften der Kirchenväter und aus den seit dem 7. saec. vorkommenden Klosterannalen ihre Bausteine herbeiholen, und in der Zeit des Mittelalters sind diese noch reichlicher vorhanden; gleichwol darf gewiss, wenn es überhaupt erst seit Achenwall († 1772) eine statistische Wissenschaft gibt, erst in unseren Tagen von kirchlicher Statistik als einer Wissenschaft die Rede sein. Die früher erschienenen, den Namen „Statistik der Kirche" auf dem Titel zeigenden Werke geben mehr oder weniger wichtige Beiträge zur Kenntnis des status der Kirche ihrer Zeit, aber erst jetzt scheint aus der Methode sich eine Wissenschaft herauszubilden. Dem Zuge der Zeit zur Statistik folgend, werden auch die Theologen trotz aller gerechten Polemik gegen jede tendenziöse Verwertung der Zalen sich der Überzeugung nicht entziehen können, wie sehr oft systematisch geordnete Zalen ein warheitsgetreueres Bild vom kirchlichen Leben darstellen als volltönige Phrasen, und wie viel man von solchen Bildern für das Verständnis und für die Pflege des kirchlichen Lebens lernen könne. Worauf im vorigen Jarhundert wie ein auf der Warte einsam stehender Prophet der Propst von Cölln an der Spree, Oberkonsistorialrath Süßmilch in Berlin, hingewiesen, woran in unserem Jarhundert der Dorpater Professor Alexander von Oettingen seine beste Kraft gewendet, das dürfte in nicht zu ferner Zeit dem allgemeinen theologischen Studium eingereiht werden, sodass vielleicht in den kirchenhistorischen Lehrbüchern die Statistik zu jeder Epoche der Kirchengeschichte den Schlussparagraphen schreibt. Mag immerhin dieser Paragraph, so weit die ältere Zeit in Frage kommt, aus Mangel an einschlagendem Material etwas dürftig erscheinen: er wird auch in solchem Falle den Wert haben, manches Vorurteil zu klären und die vorausgehende Darstellung des Werdens der Kirche in ein kurzes, klares Resultat zusammenzufassen. In neuerer Zeit aber sorgen vor Allem die statistischen Bureaux und die amtlichen tabellarischen Berichte der Kirchenbehörden für ein genügendes Material, um eine Wissenschaft auszubauen, zu der in den vorigen Perioden nur der Grund gelegt werden konnte.

Die kirchliche Statistik wird im wesentlichen in eine Missionsstatistik, eine Verfassungsstatistik und eine Moralstatistik zu teilen sein. Die erstgenannte, eine kirchliche Geographie, hat die Grenzen der Ausbreitung des Christentums in jeder Periode festzusetzen, sowie die numerische Stärke der einzelnen Konfessionen und Sekten anzugeben. In vielen theologischen Werken werden die kirchliche Geographie und die kirchliche Statistik als zwei besondere, wenn auch zu einander in naher Beziehung stehende Wissenschaften bezeichnet; in der ersten Auflage dieser Realencyklopädie handelt der Artikel „Kirchliche Statistik" zumeist nur von kirchlicher Geographie; in Zöcklers „Handbuch der theologischen Wissenschaften" (Nördlingen 1883) wird als kirchenhistorische Hilfswissenschaft angefürt (S. 23): „Die kirchliche Geographie nebst Statistik", sodass man die Statistik für ein Anhängsel zu der Geographie halten möchte. Dem gegenüber scheint mir die oben gegebene Einteilung, nach welcher die kirchliche Geographie einen Teil der kirchlichen Statistik bildet, die richtigere zu sein. Zur Verfassungsstatistik gehören Angaben über die Größe der Einzelgemeinden, über Zal, Einkünfte und Amtswirksamkeit der Geistlichen und anderer Kirchendiener, über die Art der Aufbringung des kirchlichen Budgets, über Mitwirkung der Laien bei der Verwaltung der Kirchgemeinde, über den Umfang der einzelnen, derselben Leitung unterstellten Kirchensprengel, über die Organisation des Kirchenregiments, über behördlich eingefürte oder doch im allgemeinen Gebrauch befindliche Agenden, Gesangbücher 2c. In der Moralstatistik endlich ist zu handeln von der Zal der Geburten, der ehelichen und unehelichen, der Eheschließungen und Ehescheidungen, der Widerverehelichungen Geschiedener, der wilden Ehen und der Prostituirten, vom Stand des Religionsunterrichts in den Schulen, vom Kirchenbesuch, von der Zal der Kommunikanten, von Verweigerung und Verzögerung der Taufen und Trauungen, von Zeugnissen der Religion in der Volkssitte und dem öffentlichen Leben, von Vergehen und Verbrechen, von geordneter freiwilliger Liebestätigkeit 2c.

Die Eisenacher Kirchenkonferenz hat zwar 1878 beschlossen, von der Heraus-

gabe einer kirchlichen Statistik vorläufig abzusehen, aber einheitliche Schemata für die Registrirung der kirchlichen Handlungen in den einzelnen Landeskirchen Deutschlands angefertigt.

Litteratur. Ältere Werke: Stäudlin, Kirchliche Geographie und Statistik, Tübingen 1804; Wiggers, Kirchliche Statistik, Hamburg und Gotha 1842. 43; Wiltsch, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik von den Zeiten der Apostel bis zu Anfang des 16. Jarh.'s Berlin 1846. Neuere Werke: Grundemann, Missionsatlas, Gotha 1867—72; Christlieb, Der gegenwärtige Stand der ev. Heidenmission, eine Weltüberschau, 4. Aufl., Gütersloh 1880; Warneck, Allgemeine Missionszeitschrift. Kirchliche Chronik von Matthes, fortgefürt von Gerlach; Allgem. Kirchenblatt für das evangel. Deutschland (vgl. besonders 1880, S. 570 ff.); Neher, Kirchliche Geographie und Statistik, Regensb. 1864; v. Oettingen, Moralstatistik, 3. Aufl., Erlangen 1882. Übrigens vgl. die Spezialartikel über die Statistik der einzelnen Länder. D. **Dibelius.**

Staudenmaier, Franz Anton, wurde am 11. September 1800 zu Donzdorf, einem Marktflecken im württembergischen Oberamt Geißlingen, als der Son eines einfachen Handwerkers geboren und widmete sich auch eine zeitlang als Lehrling dem Gewerbe seines Vaters, bis dieser endlich durch die Bitten des Knaben dazu bewogen wurde, ihn studiren zu lassen. Schon auf der lateinischen Schule zu Gmünd, in welche er 1815 eintrat, erwarb er sich die höchste Zufriedenheit seiner Lehrer, ebenso auf dem Obergymnasium zu Ellwangen, das er vom Jare 1818 an bis 1822 besuchte. Seine Nebenstunden verwendete er hier in Gemeinschaft mit einigen Freunden zur Lektüre der deutschen Klassiker, unter denen ihn Lessing und Winckelmann besonders anzogen. Wenn Staudenmaier nachmals einen sehr offenen Sinn für das Ideale bekundete und eben hiedurch seine theologische Wirksamkeit eine so erfolgreiche wurde, so wird man den Grund hievon gutenteils in diesen zunächst ästhetischen Bestrebungen zu suchen haben. Gegen Ende des Jares 1822 wurde er in das Wilhelmsstift in Tübingen aufgenommen, wo er den Unterricht von Drey, Hirscher, Möhler, Herbst und Feilmoser genoss, von denen Möhler den mächtigsten und nachhaltigsten Einfluss auf ihn ausübte. Unter philosophischen Schriftstellern beschäftigte er sich damals vorzüglich mit den Schriften von F. H. Jacobi, unter den Historikern aber mit den Werken von Johannes v. Müller, welche ihm auch späterhin immer seine Lieblingslektüre in diesem Fache verblieben. Nachdem er im Jare 1825 eine von der Universität Tübingen gestellte theologische Preisfrage so glücklich gelöst hatte, dass seine Arbeit als „eine sehr ausgezeichnete Abhandlung“ mit dem Preise gekrönt worden war, trat er im Jare 1826 in das Priesterseminar zu Rottenburg ein, und wirkte hierauf, nachdem er 1827 die Priesterweihe erhalten, als Hilfspriester in den Städten Ellwangen und Heilbronn. Doch schon im Herbste 1828 wurde er zum Repetenten im Wilhelmsstifte ernannt und ihm hiemit derjenige Berufskreis eröffnet, zu welchem er sich selbst von Gott ganz eigentlich bestimmt glaubte. Nachdem er auf Möhlers Rat seine Preisschrift noch weiter ausgefürt und unter dem Titel: „Geschichte der Bischofswahlen“, Tübingen 1830, im Druck hatte erscheinen lassen, erhielt er alsbald, schon gegen Ende eben dieses Jares, einen Ruf als ordentlicher Professor der Theologie an die neuerrichtete katholisch-theologische Fakultät in Gießen, welchem er mit Freuden folgte. Er entwickelte hier bei der Gediegenheit seiner Lehrvorträge, obwol dieselben an einer äußeren Monotonie litten, eine ungemein fruchtbare akademische, zugleich aber auch eine sehr erfolgreiche schriftstellerische Tätigkeit, von welcher letzteren unter anderen die im Jare 1834 von ihm in Verbindung mit seinen Kollegen Kuhn, Locherer und Lüft begründeten „Jarbücher für Theologie und christliche Philosophie“ Zeugnis geben. Obwol er sich in Gießen so glücklich fülte, daſs er noch im letzten Abschnitt seines Lebens die Erinnerungen an seinen dortigen Aufenthalt für die ihm teuersten und schönsten erklärte, so nahm er doch schon Ende des Jares 1837 eine sehr ehrenvolle Vokation als Professor der Theologie nach Freiburg im Breisgau an, wo er nun noch mit dem berühmten Hug und mit seinem früheren Lehrer Hirscher zusam-

menwirkte und im Jare 1839 mit seinen jetzigen theologischen Kollegen abermals eine gelehrte Zeitschrift für Theologie unternahm. Es fehlte ihm auch wärend seiner Wirksamkeit in Freiburg nicht an Beweisen der ehrenvollsten Anerkennung seiner Leistungen als Lehrer und seiner Bedeutung als Gelehrter. Der Erzbischof Hermann ernannte ihn zum Ehrendomherrn und bald darauf zum wirklichen Domkapitular der Erzdiözese Freiburg; der Großherzog verlieh ihm den Titel eines geistlichen und später eines geheimen Rates, auch berief er ihn in die erste Kammer der badischen Stände; von der Universität Prag erhielt er bei deren Säkularfeier das Diplom eines Ehrenmitgliedes; auch ergingen an ihn von außen her mehrfache Berufungen, die er jedoch alle ablehnte. Nachdem aber Staudenmaier schon seit Jaren infolge allzugroßer geistiger Anstrengung an Andrang des Blutes nach dem Kopfe und an heftigem Kopfweh gelitten hatte, so zeigten sich nun seit dem Schlusse des Sommersemesters 1852 auch seine Augen so angegriffen, daſs er sogar Erblindung befürchtete. Die hiegegen angewendeten Heilmittel minderten zwar seine Leiden, dafür trat nun aber bei ihm eine allgemeine geistige Abspannung ein; eine wahre Scheu vor allem Studiren, verbunden jedoch mit der schmerzlichsten Sehnsucht nach ebendemselben bemächtigte sich seiner, und im Jare 1855 sah er sich genötigt, geradezu um seine Enthebung vom Lehramte nachzusuchen. Seit Beginn des neuen Jares 1856 steigerte sich sein Leiden in sichtlicher Weise, und auf einem abendlichen Spaziergange, den er am 19. Januar unternommen, fand er durch einen unglücklichen Sturz in den Stadtkanal seinen Tod.

Infolge seiner langwierigen Kränklichkeit und seines allzufrühen Dahinscheidens konnte Staudenmaier zwei, sogar drei seiner Werke, und gerade die bedeutendsten unter allen, nicht zum Abschluſs bringen, ein viertes blieb aus anderen Gründen unvollendet. Was uns aber wirklich ausgefürt von ihm vorliegt, läſst uns doch deutlich genug den geistigen Standpunkt erkennen, welchen er einnimmt, und berechtigt uns, ihm unter den Theologen seiner Konfession eine sehr hervorragende Stelle, nicht so gar tief unter seinem freilich noch bedeutenderen Lehrer Möhler zuzuerkennen. Staudenmaier wollte sich — und das verleiht gerade seinen Arbeiten einen so besondern Wert und sicherte ihnen auch eine so große Wirksamkeit — nicht daran genügen lassen, das ihm angewiesene Feld, die Theologie, bloß an und für sich selbst anzubauen, unbekümmert darum, was auf anderen wissenschaftlichen Gebieten gelehrt und behauptet würde. Die Würde der Theologie schien ihm damit noch nicht hinreichend gewart, daſs sie in der ganzen Reihe der Wissenschaften nur den ersten Platz einnehme; seiner Überzeugung zufolge sollte sie vielmehr — man vergleiche seine kleine Schrift „Ueber das Wesen der Universität“, Freiburg 1839 — das Centrum der Wissenschaften, die Sonne, gleichsam darstellen, von welcher dieselben ihr wares Licht und Leben und ihren eigentlichen Schönheitsglanz erst zu gewinnen hätten.

Über dem eifrigen und beharrlichen Studium aber der älteren und neueren Philosophen, der Kirchenväter, Scholastiker und anderer Theologen versenkte er sich immer tiefer in die Welt der Ideeen, als der lebendigen Ur- und Grundformen alles Seins. Eben hiebei zeigte sich ihm aber, wie häufig das Verhältnis jener Ideeenwelt zur Gottheit, insonderheit zum ewigen Worte, teils völlig unbeachtet geblieben, teils schief und unrichtig aufgefaſst worden sei, teils auch, wie dessen richtige Auffassung die gebürende Anerkennung nicht gefunden habe. Durch diese dreifache Warnehmung sah er sich zu drei, zunächst in das Gebiet der Philosophie einschlagenden Werken veranlaſst. In seinem „Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaften seiner Zeit“, Frankfurt 1834, und zwar im zweiten Teile dieses Buches, gedachte er eingehend nachzuweisen, daſs Erigena das Verhältnis der Ideeen zum ewigen Worte ganz richtig erfaſst habe; doch ist von dem Buche nur der erste Teil erschienen. Auch das zweite hiehergehörige Werk, „Die Philosophie des Christentums oder die Metaphysik der heil. Schrift als Lehre von den göttlichen Ideeen und ihrer Entwickelung in der Natur, im Geist und in der Geschichte“, welches eben diesem Titel zufolge auf vier Hauptteile angelegt war, ist unvollendet geblieben, und nur der erste Teil: „Die Lehre

von der Idee, in Verbindung mit einer Entwickelungsgeschichte der Ideeenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos", Gießen 1840, ans Licht getreten. Hier wird denn nun das System des Erigena doch noch in ziemlicher Ausfürlichkeit zur Darstellung gebracht, und mit dem Nachweis, daſs in demselben der Logos keineswegs mit der Ideeenwelt identifizirt oder in selbe aufgelöst, somit geleugnet werde, daſs der Logos hier vielmehr als deren Träger erscheine, der Vorwurf des Pantheismus von jenem Systeme mit vielem Glück abgewendet. Das dritte große Werk Staudenmaiers in dieser Reihe, die „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems", Mainz 1844, läſst es uns als ein durchaus unbefugtes Vorurteil erkennen, daſs nur die Idee, nicht aber der dieselbe in sich befassende Logos existiren solle, und weist ausfürlich nach, wie aus eben dieser seiner Verkennung die innere Haltungslosigkeit sich ergebe, mit welcher der Pantheismus überhaupt behaftet ist.

Mit dem allen hatte sich Staudenmaier einerseits Raum gemacht für dasjenige, was er eigentlich beabsichtigte, andererseits aber eben hiefür teilweise auch schon eine positive Grundlage gewonnen. Wenn er eine streng wissenschaftliche, eine genetische Darstellung der christlichen Glaubenslehre geben wollte, so mufste ja freilich vor allem die Lehre von den göttlichen Ideeen und deren Verhältnis zum ewigen Worte festgestellt sein; eben hiezu ist aber auch die richtige Erkenntnis von ihrem Verhältnis zur Natur erforderlich. Staudenmaier hat den zweiten Teil seiner „Philosophie des Christenthums", der sich eben hiemit befassen sollte, nicht geliefert; es ist aber Grund vorhanden anzunehmen, daſs wenn er es auch getan hätte, jene Aufgabe doch nicht in völlig befriedigender Weise von ihm gelöst worden wäre. Obwol er nämlich in seinen Werken öfters von einer Verklärung oder Verherrlichung der Natur redet, so begegnet uns in denselben doch nirgends eine Spur davon, daſs er zwischen der Gestaltung derselben in zeitlich räumlich-materieller Weise und zwischen eben derselben in ihrer Erhöhung zur Übermaterialität, Überräumlichkeit, Überzeitlichkeit unterschieden hätte. Daſs die himmlische Welt als auf der völligen Kongruenz der Natur mit der Idee beruhend, über die Schranken, welchen erstere unterliegt, geradezu hinausrage, das war ihm nicht klar geworden. Der weite Umblick aber, in welchem er immerhin die Glaubenswarheiten erfaſste, gab sich schon in seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie", Mainz 1834, dann in zwei kleineren Schriften, die gewissermaßen als Vorläufer der Dogmatik angesehen werden können, in dem Büchlein: „Pragmatismus der Geistesgaben oder das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen und in der Menschheit", Tübingen 1835, und in der Schrift: „Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christenthums", Gießen 1837, zu erkennen. Erst seit 1844 ließ Staudenmaier als sein Hauptwerk „Die christliche Dogmatik" selbst erscheinen, von welcher der erste und zweite Band in eben diesem Jare, der dritte 1848, vom vierten Bande aber, mit dem das Ganze noch lange nicht abgeschlossen worden wäre, nur die erste Abteilung 1852 zu Freiburg im Breisgau ans Licht trat. Eine freilich nur dürftige Ergänzung findet dieses Werk im ersten Bande der sehr erweiterten Ausgabe der theologischen Encyklopädie vom Jare 1850, welchem der zweite Band nicht nachfolgte. Als ein durchaus populäres Unternehmen haben wir den „Bildercyklus für katholische Christen" zu bezeichnen, der 1843 und 1844 zu Karlsruhe in neun Heften mit Erläuterungen und einer Vorrede aus Staudenmaiers Feder erschien. Ebenso ist auch die Schrift: „Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst", Mainz, 2 Bände, auf ein größeres Publikum berechnet.

Schließlich haben wir, nach den streng wissenschaftlich und den populär gehaltenen noch auf eine dritte Gruppe theologischer Arbeiten Staudenmaiers hinzuweisen, welche durch besondere Zeitverhältnisse hervorgerufen worden. Dahin gehört vor allem das im Jare 1845 zu Freiburg in zwei Auflagen erschienene Buch: „Das Wesen der katholischen Kirche", mit welchem Staudenmaier, ausgehend von der Überzeugung, daſs nur die dermalige „jämmerliche Unwissenheit" über

die wahre Natur dieser Kirche einen Abfall von derselben möglich erscheinen lasse, dem Umsichgreifen des sogenannten Deutsch-Katholizismus entgegenzuwirken bemüht war. Als aber die Zeiten immer düsterer wurden und die Gefaren für die europäische Menschheit, besonders aber für unser deutsches Vaterland immer schrecklicher drohend heranzogen, da erhob er abermals seine Stimme in einem größeren, aus drei Teilen bestehenden Werke, welchem er den allgemeinen Titel gab: „Zum religiösen Frieden der Zukunft“, Freiburg 1846—1851, wärend die ersten zwei Teile den besonderen Titel füren: „Der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung“, der dritte Teil aber: „Die Grundfragen der Gegenwart mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Prinzipien in intellektueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnostizismus an bis auf uns herab“ überschrieben ist. In die Zeit nach Erscheinen der ersten beiden und des dritten Teils dieses Werkes fiel indessen noch die Abfassung einer anderen kleinen Schrift verwandten Inhalts: „Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart“, Freiburg 1849, welche Staudenmaier dem eben damals in Würzburg versammelten Episkopat zusendete und die sich bei diesem einer wolwollenden und beachtenden Aufnahme zu erfreuen hatte. Der hier wie dort ausgesprochenen Behauptung, dass die Rettung aus dem uns bedrohenden Untergange nur in dem „aufrichtigen, festen, innigen und freudigen Ergreifen des positiven Christentums“ liegen könne, wird freilich jeder Einsichtige seinen vollen Beifall schenken; im augenscheinlichsten Irrtume aber befindet sich Staudenmaier, wenn er das positive Christentum geradeswegs mit dem römischen Katholizismus identifizirt. Ebenso gewärt es zwar eine gewisse Befriedigung, dass er, wie wir gesehen haben, die theologischen Lehren in so großartiger Weise aufgefasst wissen wollte, und es tut wol, warzunehmen, dass er wie der protestantischen Frömmigkeit, so auch der protestantischen Wissenschaft freudige Anerkennung nicht versagte; betrübend aber ist es, dass auch er gerade so wenig als Möhler in das wahre Wesen des Protestantismus sich zu finden wusste, dass sich ihm dieser doch nur als ein Zerrbild gestaltete. So lange die Mitglieder der einen Konfession es nicht über sich gewinnen können, in die Eigentümlichkeit der anderen vorurteilsfrei einzudringen, so lange wird „der religiöse Friede“, wird die so wünschenswerte Vereinigung der Gläubigen, der Welt des Unglaubens gegenüber, immer nur der „Zukunft“ vorbehalten bleiben müssen, wird sie nicht zur Gegenwart, zur Wirklichkeit werden können. Dr. **J. Hamberger.**

Staupitz, Johann von, Augustiner-Generalvikar, der bekannte edle Gönner und Freund Luthers, — stammte aus einem alten adeligen Geschlecht im Meißnischen. Eltern, Geburtsort und -jar sind unbekannt, ebenso sein früherer Lebens- und Bildungsgang wie auch die Zeit seines Eintritts in den Augustinerorden. 1497 wurde er, bereits magister artium und lector theologiae, dem Konvent zu Tübingen einverleibt, ließ sich am 3. Mai dieses Jares bei der Universität immatrikuliren, um sich nach Beschluss des Generalkapitels zu Rom die theologischen Würden zu erwerben, wurde 1498 am 29. Oktober, vorher zum Prior des Klosters erwält, zum baccalaureus biblicus, 1500 am 6. Juli zum Licentiaten und am folgenden Tage zum Doktor der Theologie promovirt. 1502 finden wir ihn, nachdem er inzwischen Prior in München geworden war, im Auftrag des Landesherrn seiner Heimat, Kurfürst Friedrich des Weisen, mit Pollich von Mellerstadt bei der Einrichtung der neuen Universität Wittenberg tätig, die hauptsächlich mit Augustinern besetzt und unter das Patronat der Schutzheiligen des Ordens, der hl. Jungfrau und des hl. Augustin gestellt, fast zu einem studium generale der Augustiner wurde. Staupitz selbst wurde Professor und erster Dekan der theologischen Fakultät. Durch Geist und Beredsamkeit unter den Ordensgenossen hervorragend, vermutlich schon damals ein gern gehörter Prediger, dazu von praktischer Tüchtigkeit und weltmännischer Gewandtheit, nicht minder als durch seine vornehme Herkunft und hohen Konnexionen durch Lauterkeit des Charakters und mönchische Strenge empfohlen, wurde er dann im Sommer 1503 nach der Resignation von Proles (vgl. den Artikel Bd. XII, S. 240), auf dessen Wunsch an

seiner Statt zum Generalvikar der deutschen Kongregation der Observanten erwält und war nun, ganz in die Fußstapfen seines Vorgängers tretend, mit demselben ebenso rastlosen wie manchmal rücksichtslosen Eifer wie dieser, für die Sache der Ordensreformation durch Befestigung und Ausbreitung des Verbands der reformirten Klöster bemüht. Unter den hier nicht weiter zu verfolgenden Kämpfen, die er teils mit den Konventualen, teils auch gegen manchen Widerstand innerhalb der Kongregation mit wechselndem Glücke zu füren hatte, wurde auch die pflichtmäßige Fürsorge für das leibliche und geistige Wol der einzelnen ihm untergebenen Klöster und Brüder von ihm nicht versäumt. Aber von einer nennenswerten akademischen Tätigkeit konnte unter diesen Umständen, zumal auch die järlichen durch ganz Deutschland zu machenden Visitationsreisen ihn immer wider auf längere Zeit von Wittenberg entfernten, nicht die Rede sein. Doch war er, indem hier das Interesse des Ordensoberen mit dem des Universitätslehrers zusammentraf, forwärend darauf bedacht, die Augustiner, welche er dazu geeignet fand, zum Studium nach Wittenberg zu senden und solche, die als Lehrer eine Zierde der Hochschule werden konnten, im Senat derselben unterzubringen. Sein größtes Verdienst um sie und sein eigentlich weltgeschichtliches Verdienst hat er sich dadurch erworben, dass er ihr den jungen Luther zufürte.

Bei Besuchen im Augustinerkloster zu Erfurt, in welches Luther im Jare 1505 eingetreten war, hatte er ihn kennen gelernt und sich des schwermütigen jungen Mönchs, seine hohe Begabung erkennend, väterlich angenommen. In vertrauten Gesprächen und Briefen suchte er ihn durch freundlichen, seelsorgerlichen Zuspruch aufzurichten. So verwies er ihm, dass er sich aus jedem „Humpelwerk“ und „Bombart“ eine Sünde mache, und zeigte ihm dagegen, was Luther, wie derselbe in einem Brief vom 30. Mai 1518 (de Wette I, S. 116) schreibt, „wie eine Stimme vom Himmel“ vernahm, was die ware Buße sei, nämlich allein diejenige, die von der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott ausgehe. Er lehrte ihn, in Christus nicht den zürnenden Richter, sondern den barmherzigen Heiland zu sehen; „eure Gedanken sind nicht Christus“, rief er ihm einmal zu, „denn Christus schreckt nicht, sondern tröstet“. Und wider forderte er ihn auf, statt mit selbstquälerischen Gedanken und hohen Spekulationen über die Gnadenwal sich zu ängstigen, auf die Wunden Christi zu sehen, darin die Vorsehung Gottes erscheine, und wies ihn an, auch in den Anfechtungen den Gnadenwillen Gottes zu erkennen. Durch solche und änliche, aus christlicher Erfarung geschöpfte praktisch-nüchterne Vorhaltungen, nicht durch theologische Belehrung, sondern durch den Eindruck seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit, vermochte er so anregend auf Luther zu wirken, dass derselbe aus seinem verderblichen Brüten herausgerissen wurde und den Anstoß zu seiner reformatorischen Denkweise empfing. Und nun war es auch wider Staupitz, der ihn aus der Erfurter Klosterzelle auf den öffentlichen Lehrstul fürte und damit an den Platz versetzte, auf welchem er später den Kampf für die Reformation aufnehmen konnte. Nachdem er auf Staupitz' Veranlassung 1507 die Priesterweihe empfangen hatte, wurde er 1508 unter dem Dekanat des Vikars, das dieser damals zum zweiten Male bekleidete, zunächst als Lehrer der Dialektik und Ethik nach Wittenberg berufen.

Im Herbst 1512 legte Staupitz, nachdem noch vorher auf seinen Antrieb Luther zum Dr. theol. promovirt war, seine Wittenberger Professur nieder. Hatte er schon vorher mit Vorliebe in süddeutschen Konventen sich aufgehalten, so verlegte er jetzt seinen Aufenthalt ganz nach Süddeutschland und lebte, wenn er nicht auf Visitations- oder sonst in Geschäften auf Reisen war, — so war er 1513 in Rom im Auftrage des Erzbischofs Leonhard von Salzburg; so beschäftigte ihn 1516 auf einer Visitationsreise in den Niederlanden auch der Auftrag seines Kurfürsten, Reliquien für die Schlosskirche in Wittenberg zu erwerben *), — in München, Salzburg und besonders gern, wie es scheint (trotz vorhergegangener

*) Für das wolvollbrachte Geschäft wollte ihn der Kurfürst mit einem Bistum belonen, Luther aber riet dringend davon ab (Brief an Spalatin, de Wette I, S. 25).

momentaner Zerwürfnisse mit dem dortigen Rat und Kloster), in Nürnberg, wo sein ausgesprochenster Freund Scheurl seit 1512 Ratskonsulent war und ein Kreis von Verehrern, aus den angesehensten Männern und humanistisch gebildeten Patriziern bestehend, eine sodalitas Staupitiana, sich um den Vikar sammelte, die mit Begeisterung seine Predigten hörten und an seiner geistreichen Unterhaltung sich erfreuten. Nach wie vor aber blieb er in vertrautem Verkehr mit Luther und verfolgte mit lebhafter Teilnahme und Sympathie, nicht mehr bloß lehrend, sondern auch lernend den Studien- und Entwicklungsgang desselben. Auch das reformatorische Auftreten Luthers wurde anfangs von ihm mit Freuden begrüßt. Es gefiel ihm, dass die von demselben verkündeten Lehre des Evangeliums Gott allein die Ehre gebe und den Menschen nichts. „Nun ists aber ja am Tage und offenbar, dass man unserm Herrn Gott nimmermehr zu viel Ehre und Güte beilegen kann.“ So trat er denn auch mehrfach kräftig für Luther ein, lud ihn noch in einem Briefe vom 14. September 1518 (s. denselben bei Grimm, de Joanne Staupitio, Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1837, Heft 2, S. 121) ein, zu ihm seine Zuflucht zu nehmen, ut simul vivamus moriamurque, und fand sich im Oktober darauf mit Wenzel Link zu Augsburg ein, um Luther in den Verhandlungen mit Cajetan zur Seite zu stehen, sprach ihm hier noch ermunternd zu: „Sei eingedenk, mein Bruder, dass du diese Sache im Namen Jesu Christi angefangen hast“, und scheute sich nicht, den Unwillen des Kardinals auf sich zu laden. Am Ende aber wurde er durch das scharfe Auftreten Luthers gegen den römischen Primat doch bedenklich und fing an sich von ihm zurückzuziehen. Gleichwol sah er sich bald, auch von dem neuen Ordensgeneral Gabriel Venetus, der um diese Zeit dem Staupitz befreundeten Aegidius von Viterbo folgte, für das Auftreten Luthers, dafür, dass er demselben nicht wehre, verantwortlich gemacht. Neue schwierige Verwickelungen der Ordensangelegenheiten kamen hinzu und brachten endlich seinen Entschluss zur Reife, seine Stellung, der er sich nicht mehr gewachsen fülte, aufzugeben und sich in die Stille zurückzuziehen. Um nicht durch den Gehorsam gegen seine Oberen zur Auslieferung Luthers genötigt zu werden und doch in Frieden mit der Kirche zu bleiben, legte er am 28. August 1520 auf dem Kapitel zu Eschwege das Vikariat, das ihm immer wider übertragen worden war, nieder, erhielt Wenzel Link zum Nachfolger und begab sich zufolge einer Einladung des Kardinals Matthäus Lang, der, seit 1514 Koadjutor des Erzbischofs Leonhard, 1519 demselben gefolgt war, nach Salzburg, um dessen Hofprediger und 1522, nachdem er mit päpstlicher Bewilligung den Orden gewechselt hatte, unter dem Namen Johannes IV. Abt des dortigen Benediktinerklosters St. Peter zu werden. Anfechtungen ist er dadurch doch nicht entgangen. Noch gedrängt, die in der Bannbulle gegen Luther verworfenen Sätze desselben zu verdammen, verstand er sich wenigstens dazu, seine Unterwerfung unter das Urteil des Papstes zu erklären, wofür er von Luther (Brief vom 9. Februar 1521, de Wette I, S. 556) ernst zur Rede gestellt wurde. Auch darin, dass Staupitz wider Abt werden wollte, konnte Luther sich nicht finden. Aber wenn er auch wol einmal sehr verstimmt war über den alten Freund, so konnte er doch, wie er am 7. September 1523 (de Wette II, S. 107 ff.) wider an denselben schreibt, dessen nicht vergessen, per quem primum coepit evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris. Er macht ihn dann auf den Widerspruch aufmerksam, in welchem seine Stellung zu dem eifrig katholischen Erzbischof, monstro illi famoso, mit seinen früheren und, wie er hoffe, noch nicht aufgegebenen Überzeugungen ihn bringen müsse, und versichert schließlich, er werde nicht aufhören zu wünschen und zu beten, „dass du so entfremdet von deinem Erzbischof und dem Papsttum werdest, wie ich es bin, ja wie auch du es warst“. In der Tat hat Staupitz seine evangelische Überzeugung nicht aufgegeben und ihr auch in den Predigten, die er seinen Mönchen und den Nonnen des mit der Petrusabtei verbundenen Frauenklosters hielt (s. u.), Ausdruck gegeben, one jedoch den Mut zu finden, mit seinen alten Freunden gemeinsame Sache zu machen, und deshalb, von den neuen Genossen beargwont, von den alten, zumal da er so wenig von sich hören ließ, fast als ein Abtrünniger angesehen, sich gedrückt und vereinsamt in seiner

Salzburger Stellung gefült. Er starb infolge eines Schlaganfalls am 28. Dezember 1524 und liegt in der St. Veitskapelle der Stiftskirche neben seinen Vorgängern begraben.

Außer 24 auf uns gekommenen Briefen (vollständig zusammengestellt, teilweise zum ersten Male mitgeteilt von Kolde, die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, S. 435 ff.), darunter nur zwei an Luther, hat Staupitz nachfolgende Schriften hinterlassen: 1) decisio quaestionis de audientia missae in parochiali ecclesia, Tubing. 1500, eine ganz scholastisch gehaltene kleine Abhandlung, vergl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. 2, Hamburg 1842, S. 268, der die Autorschaft Staupitzens, doch one zureichenden Grund, für problematisch hält, und Kolde a. a. O. S. 216 ff.; 2) constitutiones fratrum heremitarum sancti Augustini ad apostolicorum privilegiorum formam pro reformatione Alemanniae, 1594, die von Staupitz gesammelten und herausgegebenen Statuten der Kongregation, die sich von denen des Gesammtordens besonders durch Empfehlung des Schriftstudiums, sonst nur durch Verschärfung einzelner Bestimmungen unterscheiden, vgl. Kolde a. a. O. S. 224 ff.; 3) von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi, 1515; 4) libellus de exsecutione aeternae praedestinationis, 1517, aus zu Nürnberg in der Adventszeit 1516 gehaltenen Adventspredigten hervorgegangen, herausgegeben von Scheurl, auch in deutscher Übersetzung von demselben; 5) von der Liebe Gottes, 1518, entstanden aus in München gehaltenen Adventspredigten, wol die am meisten gelesene und herausgegebene Schrift von Staupitz, auch von Luther besonders geschätzt; 6) von dem heiligen christlichen Glauben, 1525, nach Staupitz' Tode, wie es scheint von W. Link, herausgegeben. Dazu kommen noch: 7) concionum epitomae, sententiae, sermones convivales, one Staupitz's Wissen notirt von Lazarus Spengler 1517, mitgeteilt von Knaake, Staupitii opera quae reperiri potuerunt omnia, vol. I, Potisd. 1867, in welchem die deutschen Schriften enthalten sind, S. 15—49; endlich 8) Predigten, 1523 im Nonnenkloster zu Salzburg gehalten, von einer unbekannten Nonne nachgeschrieben, von denen Kolde a. a. O. S. 336 ff. Proben und S. 452 ff. eine Adventspredigt über die Beichte vollständig mitgeteilt hat. — Die in seinen späteren Schriften vorliegende Theologie von Staupitz wird nicht, wie man früher annahm, auf einen unter den deutschen Augustinern angeblich verbreiteten Augustinismus zurückzufüren sein, sondern sich erst später, nicht one Anregung von Luther, gebildet haben, indem er wol auch erst durch diesen zum Studium des Ordensheiligen gekommen ist. Sehen wir nun zunächst von Nr. 6 und Nr. 8 ab, in denen er im wesentlichen den Spuren Luthers folgt, so hält Staupitz, wie zuerst Ritschl nachgewiesen hat, weit entfernt davon, ein „Reformator vor der Reformation" zu sein, „die Formen katholischer Lehren und Devotion aufs genaueste inne". Sein Justifikationsbegriff ist ganz der augustinisch-scholastische; sie besteht in der „Gerechtmachung, welche sich vollzieht durch die Widergeburt, in welcher der Vater Gott, die Mutter der Wille, der erweckende Same das Verdienst Christi" ist. Und in demselben Zusammenhange (de praedest. § 36) wird die Gratia gratum faciens erklärt als die Gnade, „welche nicht den Menschen Gotte angenehm macht, wie Viele auslegen, denn dies hat die Erwälung getan, sondern allein bewirkt, dass Gott dem Menschen gefällt und angenehm ist" u. s. w. Auch der Begriff der Verdienste wird adoptirt, die Gott mit der Seligkeit belont. Und wenn er dann hinzufügt, dass, wie die Gnade der Grund der guten Werke ist, Gott auch nur seine eigenen Werke in den Justifizirten belont; wenn er weiter ausfürt, dass billig das Leben eines Christen in seinem ganzen Verlaufe von Anfang bis zu Ende, wie Paulus Röm. 8, 30 ihn beschreibt, der Gnade zuzueignen sei (de praedest., passim); wenn er endlich im Traktat von der Liebe Gottes es sich angelegen sein lässt, allen menschlichen Leistungen die vorausgehende Liebe Gottes überzuordnen; wenn er hier unsere Hoffnung sich gründen lässt nicht auf die Liebe, die wir zu Gott haben, auf die Werke, die wir Gotte tun, sondern auf die Liebe Gottes zu uns, auf die Werke, die Gott in uns wirkt; wenn er sich gegen die Torheit derer erklärt, die mit ihrer Gutestat sich unterstehen, Gott zu ihrem Gefallen zu bewegen, die

Gott lieblich und freundlich machen wollen, Gott zu sich mit ihrer Frömmigkeit locken wollen, wie man den Sperber zum Aas lockt, u. s. w.: so ist das alles ja sehr charakteristisch für Staupitz, geht aber noch keineswegs über die Linie der mittelalterlichen Theologie hinaus. Mit dieser Heilslehre, an welcher nur das nicht augustinisch und nicht gut katholisch ist, daß die Heilsvermittlung durch die Kirche ganz zurücktritt, verbindet sich dann die Vorstellung einer Praxis der Frömmigkeit, die im allgemeinen das leitende Vorbild des heil. Bernhard, in Nr. 3 aber (s. Kolde a. a. O. S. 277) noch die Abhängigkeit von dem 1511 verstorbenen Ordensgenossen Paltz erkennen läßt. Da wird in Nr. 3 die Gelassenheit gepriesen, worin die Seele alles und sich selbst, Tugend, Gnade, den sterbenden Christus und, wenn es Gott gefällt, auch Gott selbst lassen soll, um doch nimmer verlassen zu sein von Gott. In Nr. 4, Kap. 15 wird dann als Vorversuchung (Vorschmack) der Seligkeit, die nicht zum Heile nötig und nicht von dem Erwälten zu fordern, aber doch etwa durch die große Güte Christi zu erfaren ist, die mystische Vereinigung mit Christus unter dem Bilde der Ehe und des intimsten ehelichen Verkehrs, der „geistlichen Buhlerei" mit demselben (von deren vier Stufen die vierte und höchste allein der Maria vorbehalten bleibt) auf eine für unsern Geschmack abstoßende, ja blasphemisch erscheinende Weise geschildert. Dafür tritt in Nr. 5 passim, die Vereinigung mit Gott ein, in welcher Gott alles ist und der Mensch nichts, der Mensch ganz leer von sich, ganz voll von Gott, in der Form individueller Gelassenheit des Willens, der „Liebe des Vollkommenen", die von der des Anfängers und Zunehmers unterschieden wird, als hienieden schon durch Gottes Wirkung momentan zu erreichendes Ziel. Dagegen wird in Nr. 6, Kap. 10 teils die Ehe mit Christus „auf das Schema des in Erlösung und Gerechtsprechung bestehenden Austausches zwischen Christus und den Gläubigen, also auf die Einheit zwischen Haupt und Gliedern am Leibe Christi gedeutet, teils die unaussprechliche Vereinigung dem jenseitigen Leben vorbehalten und somit die Linie der Mystik überschritten. Hier wie in Nr. 8 wird überhaupt wesentlich in Luthers Sinn die Rechtfertigung durch den Glauben gelehrt. Hier findet sich erst der reformatorische Begriff des Glaubens. In den Predigten werden auch die Nonnen vor dem Wan einer besonderen Verdienstlichkeit des mönchischen Lebens gewarnt. Und doch eifert Staupitz dann wider gegen diejenigen, welche das Fasten brechen und die Klöster verlassen, indem er, one Zweifel durch die Ausschreitungen, von denen er Kunde erhielt, verletzt, diesen Gebrauch der christlichen Freiheit nur aus fleischlichen Motiven sich erklärt. Ebenso hat er auch noch in seinem letzten uns erhaltenen Brief an Luther vom 1. April 1524 (zuerst veröffentlicht von Krafft, Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, Elberfeld 1876), womit er endlich auf den oben angefürten Brief desselben vom 7. September 1523 antwortete, einerseits ihn seiner fortwärenden Glaubens- und Sinnesgemeinschaft in rürender Weise versichert, andererseits das Abtun so mancher Äußerlichkeiten, die mit dem Glauben und Gewissen nichts zu tun haben und als neutrale Dinge, im Glauben an unsern Herrn Christum getan, die Gewissen nicht beschweren, als unnötig und verderblich beklagt. So sehen wir ihn schließlich prinzipiell mit Luther, dessen Schüler er sich nennt, Eins. Er hat auch ein Auge für die herrschenden Mißbräuche, für die babylonische Gefangenschaft der Kirche. Aber in der Praxis des Mönchtums alt geworden, eine mehr kontemplative, innerlich gerichtete, auf eine gewisse Gefülsseligkeit gestimmte Natur, ein Mann, dem zum Reformator ganz das Zeug fehlte, vermochte er nicht die praktischen Konsequenzen seiner neuen evangelischen Erkenntnis zu ziehen. Die Scheu vor der hl. Mutter Kirche hielt ihn nicht zurück, ein Kirchenmann ist er bei seinen spiritualistischen Neigungen nie gewesen. Aber der alte Ordensmann konnte es nicht verschmerzen, durch den Gang der Reformation vor allem sein eigentliches Lebenswerk zerstört zu sehn. So blieb er, was er war, ein Mönch, wenn auch nicht, um dadurch heiliger zu werden, so doch, weil die Mönchskutte ihm lieb war, und weil er nicht einsah, daß der neue Wein in neue Schläuche gefüllt werden müsse, jedenfalls ein Mönch, dem es Ernst war mit dem, was das Anfangs- und Schlusswort aller seiner Traktate

ist: „Jesus, dein bin ich; mach mich selig." — Er hat sehr verschiedene Beurteilung erfaren. Die Augustiner konnten ihm seinen Austritt aus dem Orden nicht verzeihen, haben ihm und Proles auch wol vorgeworfen, durch die Eximirung der Kongregation das Auftreten Luthers und demnach den Verfall des Ordens mitverschuldet zu haben. Die Benediktiner haben den Mann, vor dessen Freundschaft mit dem Häresiarchen ihnen graute, doch nur mit halbem Herzen verteidigt, und einer seiner Nachfolger hat, als 1584 der Index auch diejenigen bedrohte, welche häretische Bücher heimlich verwarten, die verdächtigen Schriften aus Staupitz' Nachlass auf dem Klosterhof verbrannt. Uns Evangelischen soll er wert bleiben nicht bloß wegen seiner unläugbaren Verdienste um Luther und indirekt die Reformation, sondern auch um seiner edlen christlichen Persönlichkeit willen als „eine anima naturaliter christiana, wie manche vor ihm, viele nach ihm innerhalb der römischen Kirche".

Die Litteratur s. bei Kolde a. a. O. S. 456 ff. Durch die hochverdienstliche Arbeit desselben über Staupitz a. a. O. S. 211—354, die nicht bloß auf Grund des vom Verfasser reichlich beigebrachten neuen Materials vielfach ein neues Licht über denselben verbreitet, sondern sich u. a. auch durch eingehende Analyse seiner Schriften auszeichnet, sind die früheren Darstellungen von Grimm a. a. O. Ullmann a. a. O. S. 256—278 teilweise antiquirt. Über Staupitz' Theologie vgl. noch besonders Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl., I, S. 124—129. **Mallet.**

Stedinger. Wärend in Frankreich zu Anfang des 13. Jarhunderts blinder Glaubenseifer mit gemeiner Hab- und Herrschsucht sich verband, um die Albigenser unter der Anklage der Ketzerei durch blutige Kriege und Inquisitionsgerichte zu vertilgen (s. den Art. Katharer VII, 618), begannen auch in Deutschland, besonders durch den Ketzermeister Konrad von Marburg (s. den Art. VIII, 189 ff.) und seine Gehilfen, die Ketzergerichte mit furchtbarer Grausamkeit zu wüten. Doch blieben hier bei dem kräftigen Freiheitssinne des Volks die Ketzerhinrichtungen vereinzelt. Nur gegen die biederen, freiheitsliebenden und tapferen Stedinger, einen friesisch-sächsischen Stamm, der an den Niederungen der Weser, von Bremen und Oldenburg abwärts, um die Hunte und Jahde bis ans Meer hin wonte (der Name von stad = Gestade, vgl. Schumacher S. 25 und 148), erhob sich ein vierzigjäriger blutiger Kampf, der schließlich den Untergang ihrer Freiheit und Selbständigkeit herbeifürte. Von jeher hatten die einfachen und fleißigen Bewoner dieses fruchtbaren Landes den ihnen auferlegten Zehnten und Zins an das Erzbistum Bremen und einige benachbarte Klöster nur ungern entrichtet; oft waren darüber Streitigkeiten mit den Geistlichen des Erzstifts Bremen wie mit den Burgvögten und Knechten der benachbarten Grafen von Oldenburg entstanden (vgl. Schumacher S. 51 ff.). Da soll es (nach einer freilich nicht sicher beglaubigten Sage) geschehen sein, dass ein Priester, unzufrieden mit dem geringen Beichtgeld der Frau eines angesehenen Hofbesitzers, derselben bei Spendung des hl. Abendmals statt der geweihten Hostie den dargereichten Beichtgroschen in den Mund steckte. In dem Glauben, dass sie um ihrer Sünde willen die vermeintliche Hostie nicht verschlucken könne, trug sie dieselbe im Munde nach Hause, fing sie hier in einem reinen Tuche auf, und erzälte voll Bestürzung den Hergang der Sache ihrem Manne. Dieser erkannte den seiner Ehefrau angetanen Schimpf und wandte sich klagend an die Vorgesetzten des Priesters, erhielt aber statt der erwarteten Genugtuung nur unziemliche Vorwürfe. Dadurch aufs höchste erbittert, hielt er sich für berechtigt, die Schändung des Heiligen und die Beschimpfung seiner Frau zu rächen und erschlug den Übeltäter, one in ihm den geweihten Diener der Kirche zu achten. Die Geistlichen wandten sich klagend an den Erzbischof Hartwig II. von Bremen (1184—1207), welcher gegen die landesüblichen Gesetze die Auslieferung des Mörders und eine übermäßige Genugtuung forderte und für den Fall der Verweigerung schwere Drohungen aussprach. Beides wurde verweigert, da die Verwandten im Voraus ihre Zustimmung zu der Tat gegeben und alle Stedinger dieselbe gerecht gefunden hatten. Die Widersetzlichkeit erregte

den Zorn des Erzbischofs so sehr, daſs er die geistlichen Strafen immer mehr steigerte und das Land seit 1204 sogar mit dem Banne belegte. Infolge davon verweigerten die Stedinger nicht nur einmütig die Entrichtung des ihnen längst verhaſsten Zehntens sowie aller kirchlichen Abgaben, verspotteten und miſshandelten die erzbischöflichen Boten, welche kamen, dieselben einzufordern, sondern sagten sich auch völlig von der Gewalt des Erzbischofs und seines Kapitels los, indem sie erklärten, außer dem Kaiser keine andere Herrschaft über sich dulden zu wollen. (Die Anekdote vom Beichtgroschen, die zuerst bei einem Schriftsteller des 14. Jarhunderts, Wilhelm von Egmond, sich findet, Chron. Wilhelmi monachi in A. Matthäi Analecta II, 501, dann aber fort und fort nacherzält worden ist, wird von Schuhmacher S. 231 ff. für unhistorisch erklärt, wärend Sugenheim, Geschichte des deutschen Volks, II, 525, die Glaubwürdigkeit der Überlieferung verteidigt.)

Schon früher soll Erzbischof Hartwig, als er 1197 auf seiner Pilgerfart nach Palästina in Rom weilte, sich bei Innocenz III. über die Unbotmäßigkeit der Stedinger beklagt und von ihm zum Kampf gegen die Widerspenstigen das Schwert des hl. Petrus zum Geschenke erhalten haben mit dem Versprechen, gegen die Stedinger wie gegen die Ungläubigen des Morgenlandes das Kreuz predigen zu lassen. Umsomehr glaubte jetzt der Erzbischof sich berechtigt, die aufrürerischen Frevler gegen die Kirche mit Waffengewalt zur Unterwerfung zu zwingen. Er rüstete daher jetzt (1207) ein Heer und unternahm einen Kriegszug gegen die Stedinger. Diese aber waren auf einen solchen Angriff so wenig vorbereitet, daſs sie den Erzürnten durch Geld und Versprechungen zu besänftigen und zum Abzug zu bewegen suchten. Doch war damit der Streit nicht beendigt. Vielmehr wurde der Krieg nach dem Tode Hartwigs († 1207) unter dessen Nachfolgern mit wechselndem Glück fortgesetzt, da die Stedinger, um durch schnellere gegenseitige Hilfeleistung stärker zu sein, ihre zerstreut liegenden Häuser näher an dem bedeutend erhöhten Deiche zusammenbauten und überdies von den tapferen Rustingern und dem mächtigen Welfenherzog Otto von Lüneburg, dem erbitterten Feinde des bremischen Erzbistums, nachdrücklich unterstützt wurden (vergl. über diese Verhältnisse Schumacher S. 49 ff.; 215 ff.: Hartwig II. und die Stedinger). Erst Erzbischof Gerhard II. (1219—1258), ein geborner Herr von der Lippe, der 1219 seinem Oheim Gerhard I. gefolgt war, einer der bedeutendsten Männer, die im 13. Jarhundert auf dem erzbischöflichen Stule von Bremen-Hamburg saßen, nahm den Kampf gegen die Stedinger, deren Selbständigkeitsgefül sich seit den letzten Kämpfen mächtig gehoben hatte, mit größerem Nachdruck wider auf. Es war etwas Unerhörtes, daſs dicht vor seiner Hauptstadt ein Volk von Bauern saß, das in weltlichen Dingen keiner der bestehenden Gewalten sich unterordnete, sondern eine selbständige politische Stellung einnehmen wollte, frei von den Banden des Lehenswesens, trotzend den Ansprüchen der Landesherrlichkeit, die sonst allenthalben zur Geltung kamen. Alles muſste den scharfsichtigen und herrschsüchtigen Kirchenfürsten dazu füren, gegen die Stedinger nicht bloß die Zehnt- und Zinsforderungen seiner Vorfaren mit bewaffneter Hand geltend zu machen, sondern aus diesem Anlaſs zugleich die Uferlande an der Niederweser unter seine landesherrliche Botmäßigkeit zu bringen. Auf gütlichem Wege war von den Stedingern nichts zu erlangen, darum war es seine Absicht, dieselben mit Heeresmacht zu überziehen, um nicht bloß die Leistung der seinem Stift rechtlich zustehenden grundherrlichen Abgaben zu erzwingen, sondern womöglich auch landesherrliche Ansprüche gegen die Besiegten durchzufüren. Der streitbare Bruder des Erzbischofs, Hermann von der Lippe, sammelte zu diesem Zwecke ein Heer; mit den vereinten Kräften des Erzstifts und der Lippeschen Hausmacht sollte der Zug ins Werk gesetzt werden. Am Weihnachtsabend 1229 kam es zum entscheidenden Zusammentreffen; dem ritterlichen Heere standen kampfbereite Bauern gegenüber. Diese gewannen einen glänzenden Sieg über ihre Bedränger: Graf Hermann wurde erschlagen, sein Fall verbreitete allgemeine Verwirrung, über 200 seiner Streitgenossen blieben tot auf dem Schlachtfeld, die übrigen suchten in schmählicher Flucht ihre Rettung; die von dem Erzbischof gegen die Stedinger er-

richtete Burg Schlüter (castrum Sluttere) wurde erstürmt und dem Boden gleich gemacht (s. Schumacher S. 74 ff.).

Der Erzbischof gelangte zu der Einsicht, dass er die Bauern unterschätzt, dass die Kräfte seiner Stiftsmannschaft und des ihm befreundeten Adels gegen sie nicht ausreichten; wollte er den Tod seines Bruders rächen, seine großen Pläne zur Hebung des Erzstifts und zur Befestigung seiner Landeshoheit durchsetzen, so musste er zu stärkeren Waffen greifen. Es galt, die Stedinger wegen ihrer Auflehnung gegen die erzbischöfliche Macht als Ketzer zu brandmarken; dann konnte mit den vereinten Kräften des geistlichen und weltlichen Schwertes gegen sie vorgegangen werden. So berief der Erzbischof einige Monate nach dem Tode seines Bruders eine Diözesansynode nach Bremen (17. März 1230). Hier werden die Stedinger öffentlich der Ketzerei angeklagt und dem erzbischöflichen Antrag gemäß auch sofort einstimmig verurteilt. „Dieweil es offenkundig“ — heißt es in dem von Eb. Gerhard erlassenen Synodalschreiben — „dass die Stedinger die Schlüssel der Kirche und die kirchlichen Sakramente völlig verachten, dass sie die Lehre der hl. Mutterkirche für Tand achten, dass sie überall Geistliche jeder Regel und jeden Standes anfallen und tödten, daß sie Klöster und Kirchen mit Raub und Brand verwüsten, daß sie one Scheu Eide brechen, daß sie mit dem Leib des HErrn abscheulicher verfahren, als der Mund aussprechen darf, daß sie von bösen Geistern Auskunft begehren, wächserne Bilder von ihnen bereiten, bei wahrsagerischen Frauen sich Raths erholen und ähnliche verabscheuungswürdige Werke der Finsterniß treiben, daß sie, obwohl oft und öfters verwarnt, der Buße sich verschließen und jede Mahnung verlachen: — da zweifellos feststeht, daß das Alles der Wahrheit gemäß ist, so werden die Stedinger für Ketzer erachtet und als solche verdammt“ (Urkunde, gedruckt bei Sudendorf, Registrum II, 156 mit der Unterschrift: actum Bremae in synodo Laetare Jerusalem 1219; das Datum ist jedenfalls unrichtig; es ist zu lesen 1229 oder 1230; letzteres zieht Schumacher vor, s. S. 222 f.).

Nachdem so die Verdammung der Stedinger wegen notorischer Ketzerei und Verachtung der Kirche durch einstimmigen Beschluss der Bremer Provinzialsynode erfolgt war, kam es nur noch darauf an, das Anathem wirksam zu machen durch das Mittel der Kreuzzugspredigt und durch Aufbietung der weltlichen Macht wider die Gebannten. Zunächst galt es, vom Papst die Vollmacht zur Kreuzpredigt zu erlangen. Papst Gregor IX. (1227—1241), der große Ketzerverfolger, an welchen die Klagen gegen die Stedinger durch gemeinsame Berichte des Erzbischofs, seines Domkapitels und der kurz zuvor in Norddeutschland angesiedelten Dominikaner gebracht wurden, beauftragte zunächst (26. Juli 1231) in einer zu Rieti erlassenen Bulle mehrere norddeutsche Bischöfe und Prälaten (den Bischof von Lübeck, von Ratzeburg und von Minden) mit näherer Untersuchung der Sache, und erließ dann auf Grund der eingezogenen Berichte unter dem 29. Oktober 1232 von Anagni aus eine neue Bulle, Intenta fallaciis Sotanae (unvollständig abgedruckt in Raynaldi Annales cit. 1232, S. 388; vergl. Schumacher S. 95 und 180), worin die schon auf der Synode zu Bremen ausgesprochenen Beschuldigungen widerholt und die 3 Bischöfe von Minden, Lübeck, Ratzeburg beauftragt werden, die Vollmachten zur Kreuzpredigt wider die Stedinger auszustellen, obgleich der Papst vorerst sich nicht bewogen fand, denen, die an diesem Ketzerkreuzzug sich beteiligen würden, den vollen Ablass der Kreuzfarer gegen die Heiden zu verwilligen. Wenige Tage später erging denn auch noch eine Bulle an den Erzbischof von Bremen (12. Nov. 1232, abgedr. bei Lünig, d. Reichsarchiv), worin diesem besondere Vollmachten zum Verfaren gegen Ketzer und der Ketzerei verdächtige Geistliche erteilt werden.

Die drei von dem Papst beauftragten Bischöfe, in Verbindung mit den in Norddeutschland seit kurzem angesiedelten Bettelmönchen (zu denen übrigens der Ketzermeister Konrad von Marburg nicht gehörte, wie denn überhaupt eine Mitwirkung desselben bei der Verfolgung der Stedinger zwar vielfach behauptet, aber nicht nachweisbar ist), brachten in kurzer Zeit eine nicht unbeträchtliche Zal von Kreuzfarern zusammen. Allein der erste, im Jare 1233 mit unzureichenden Kräf-

ten und unter mangelhafter Fürung unternommene Kreuzzug misſsglückte: die Stedinger zerstörten nochmals die nicht lange vorher wider aufgebaute Burg Schlüter, bedrohten sogar die Stadt Bremen und fanden in dem Welfenherzog Otto von Lüneburg einen dem Erzbischof ebenso feindselig gesinnten wie gefärlichen Bundesgenossen. Ein schwärmerischer Dominikaner, Namens Heinrich, der sich mit einem Ordensbruder als Buß- und Kreuzprediger in das Land der Stedinger gewagt hatte, wurde von ihnen erschlagen, als er eben mit dem Absingen der Abendkollekte beschäftigt war; er erhielt später den Titel eines Märtyrers und ein ehrenvolles Begräbnis auf dem hohen Chor im Dom zu Bremen (vgl. Schumacher S. 176 f.).

Der Zorn des Erzbischofs wurde durch alle die bisherigen Miſserfolge nur immer mehr gereizt; aber auch vom Papst kamen erweiterte Vollmachten zur Kreuzpredigt. Durch eine Bulle, gegeben zu Anagni am 19. Januar 1233, wurden neben den 3 früher genannten norddeutschen Bischöfen nun auch noch die Bischöfe von Paderborn, Hildesheim, Verden, Münster, Osnabrück zur Unterstützung des Kreuzzugs wider die ungläubigen und ketzerischen Stedinger aufgerufen, damit diese „entweder rasch durch Gottes Kraft der Bekehrung gewonnen oder in die Grube der Verdamnis gestürzt werden". Aber auch die Stadt Bremen wurde durch ein päpstliches Schreiben im Frühling 1233 dringend ermant, für den Erzbischof einzutreten; rastlos wurden die Bürger von den Dominikanern für den heil. Kampf bearbeitet; durch einen feierlichen Vertrag zwischen dem Erzbischof und dem Bremer Rat vom März 1233 verpflichteten sich beide zur wechselseitigen Unterstützung im Kampfe gegen die Stedinger. Die Ausdehnung der Kreuzpredigt über ganz Norddeutschland hatte die gehoffte Wirkung; im Juni 1233 konnte die zweite Kreuzfart zunächst gegen die Oststedinger unternommen werden; Hunderte der streitbaren Männer wurden erschlagen, die Gefangenen als Ketzer verbrannt, gegen die übrigen, auch gegen Weiber und Kinder, mit Feuer und Schwert, mit Mord, Raub und Schändung solange gewütet, bis sie sich, um Gnade flehend, unterwarfen. Glücklicher hatten unterdessen die auf dem linken Weserufer wonenden Weststedinger die feindlichen Angriffe abgewehrt, obwol ihre Lage durch die Niederlage der Oststedinger, durch das Ausbleiben der aus Friesland gehofften Hilfe, durch die Lossagung ihres bisherigen Bundesgenossen, des Herzogs Otto von Lüneburg, vom Kampf gegen den Erzbischof von Bremen immer bedenklicher wurde. Und wärend sie so ihren mächtigen Bundesgenossen verloren, mehrte sich die Zal der Kreuzfarer noch infolge einer neuen, am 17. Juni 1233 von Gregor IX. aus dem Lateran ergangenen Bulle an die norddeutschen Bischöfe, worin diese nicht bloß in ihrem Eifer wider die gewalttätigen und gottlosen, vom Teufel aufgestachelten Stedinger bestärkt, sondern nun auch bevollmächtigt werden, zur Neubelebung des Muthes der Kreuzfarer diesen ganz denselben Ablaſs und Gewärung derselben Vorrechte in Aussicht zu stellen, wie den zum heiligen Lande ziehenden Kreuzfarern (die Bulle ist gedruckt bei Ripoll, Bullarium Ord. praed. I, 54; bei Sudendorf II, 167; im Bremischen Urkundenbuch I, 211). Dennoch endete der dritte, unter Leitung des Grafen Burchard von Oldenburg unternommene Kreuzzug mit einer Niederlage der Kreuzfarer: der Graf wurde im Treffen erschlagen, mit ihm etwa 200 seiner Leute. Auch der teuflische Plan des Erzbischofs, im Herbst 1233 durch Durchstechung der Weserdeiche die ganze Teufelsbrut der Ketzer von der Erde zu vertilgen, scheiterte an der Wachsamkeit der Stedinger; sie schützten ihre Deiche, die Bremer muſsten unverrichteter Dinge abziehen. Im Winter 1233—1234 hatten die Stedinger noch einmal eine kurze Frist zur Ruhe und zur Rüstung auf den letzten Entscheidungskampf. Seit der letzten Bulle des Papstes wurde die Kreuzpredigt immer eifriger und erfolgreich betrieben; wie Wetterwolken, erzält der friesische Abt Emo, zogen die Scharen der schwarzen Mönche durch Westfalen und die Rheinlande. Immer mehr wurden die Schaudergeschichten von den Ketzereien und Greueltaten der Stedinger ausgeschmückt. Im Frühjare 1234 rüstete sich alles zur Vernichtung des heldenmütigen Bauernvolks. Weder der im Februar dess. J.'s zu Frankfurt a/M. gehaltene Reichstag, der sich mit den Religionswirren in den deutschen Landen und

speziell den von Konrad von Marburg und Bischof Konrad von Hildesheim veranlassten Ketzerverfolgungen beschäftigte, noch eine am 18. März 1234 an den päpstlichen Legaten in Norddeutschland, Wilhelm von Modena, erlassene Bulle Gregors IX., worin dieser einen neuen Bericht in Sachen der Stedinger einfordert, vermochte den Sturm zu beschwören. Im April sammelten sich die mit dem Kreuz bezeichneten Freischaren: die Grafen Heinrich von Oldenburg, Ludwig von Ravensberg, Florentin von Holland, Otto von Geldern, Adolf von Berg, Wilhelm von Jülich, Dietrich von Cleve, Herzog Heinrich von Brabant 2c. fürten Tausende von Streitern heran, die, fanatisch und beutelustig, dem Rufe der Kreuzprediger Folge leisteten. Die gewönliche Zalangabe von 40000 ist nach Schumacher S. 244 viel zu hoch; mögen es auch nur 10000 gewesen sein, die Stedinger hatten ihnen höchstens eine ums Fünffache geringere Zal, nach Schumacher etwa 2000 entgegenzustellen. Am Sonnabend vor Himmelfart, den 27. Mai 1234, kam es zur Entscheidungsschlacht bei Altenesch (s. Schumacher S. 240 f.). Der Herzog von Brabant fürte das Kreuzheer zum Angriff; eine Schar von Mönchen und Klerikern stimmten den üblichen Schlachtgesang an, das Media vita in morte sumus. Die Stedinger, gefürt von den drei Helden Bolke von Bardenflet, Tammo von Huntdorf und Detmar von Dieke, in keilförmiger Schlachtordnung aufgestellt, hielten dem Angriffe des Fußvolks Stand, und mancher Ritter sank in den Staub. Allein die Feinde waren zu zalreich; als Graf Dietrich von Cleve mit frischer Mannschaft heranrückte, erlag die kleine totmüde Schar. An einen Rückzug war nicht zu denken; nur wenige wandten sich zur Flucht; die meisten, unter ihnen auch kämpfende Frauen, wurden auf dem Schlachtfeld erschlagen oder kamen in den Gewässern und Mooren um. Von dem geringen Überrest floh ein Teil zu den freien Friesen; andere blieben im Lande, leisteten die vom Papst als Bedingung für die Aufhebung des Bannes und Interdikts vorgeschriebene Genugtuung und unterwarfen sich, unter Verzicht auf ihre bisherige Freiheit und Reichsunmittelbarkeit, dem Erzbischof. Das Land wurde zwischen diesem und dem Grafen von Oldenburg geteilt und teils fremden Anbauern zum Meierrecht übergeben, teils einzelnen Familien des stiftischen Adels zu Lehen gegeben.

Sechs Monate nach der Schlacht ordnete der Papst durch eine zu Perugia erlassene Bulle an, dass die Kirchen und Begräbnisplätze im Lande der Stedinger von neuem geweiht werden sollen, weil da so viele Leiber von Ketzern ungetrennt von den Leibern der Gläubigen bestattet seien; durch eine Bulle vom 21. August 1235 hob Gregor IX. auf demütiges Bitten des Volkes der Stedinger das über sie wegen ihrer Unbotmäßigkeit ergangene Urteil der Verfluchung wider auf — unter der Bedingung, dass von ihnen für das Vergangene entsprechende Genugtuung geleistet, für die Zukunft den Geboten der Kirche unweigerlich Folge gegeben werde. Der Ketzereien und kirchenschänderischen Greuel, die ihnen früher schuldgegeben worden waren, wird hier mit keinem Worte weiter gedacht. Der Erzbischof Gebhard ordnete zur Feier des Sieges über die Ketzer und der Rettung der Freiheit der Kirche ein eigenes Gedächtnisfest an, das alljärlich am Sonnabend vor Himmelfart in der Stadt Bremen durch eine feierliche Prozession zu Ehren der Mutter Gottes, durch Predigten über die Fluchwürdigkeit der Ketzerei, durch eine feierliche Messe im hohen Chor der Peterskirche, durch Siegeshymnen, Almosen und Ablässe gefeiert werden sollte und bis in den Anfang des 16. Jarhunderts gefeiert wurde. Im Stedingerlande baute er eine Kapelle zu Ehren der Jungfrau Maria in der Nähe des Landungsplatzes des Kreuzheeres; ebenso ließ Abt Herman von Corvey dort zwei Kapellen errichten, die eine zu Ehren des hl. Veit an der Mündung der Ochtum, die andere zu Ehren des hl. Martin auf der Stätte des Blutbades von Altenesch. Unser Jarhundert hat zu Ehren der im Freiheitskampfe gegen selbstsüchtige Priesterherrschaft ehrenvoll gefallenen Vorfaren auf einem kleinen einsamen Hügel inmitten des Schlachtfeldes einen ehernen Obelisk im Kreise junger Eichen errichtet, und dieses einfache, aber dauernde Denkmal, „Stedingsehre" genannt, am 27. Mai 1834, am 600järigen Gedächtnistag der Schlacht bei Altenesch, feierlich eingeweiht. Schrif-

ten und Gedichte in großer Zal erschienen aus Anlaſs der Feier, die denn auch dazu diente, die historische Forschung über diesen dunklen Punkt der mittelalterlichen Kirchen- und Kulturgeschichte neu anzuregen.

Statt die Quellen und Bearbeitungen unseres Gegenstandes im einzelnen aufzuzälen, genügt es jetzt, auf die neueste Monographie zu verweisen, die von dem bremischen Künstlerverein gekrönte Preisschrift von Dr. jur. H. A. Schumacher, Die Stedinger. Beitrag zur Geschichte der Weser-Marschen, Bremen 1865, 8⁰, wo S. 3 ff. eine vollständige kritische Übersicht über Quellen und Litteratur gegeben, und in den Erläuterungen S. 141—208, sowie in den angehängten 7 Excursen S. 211—245 verschiedene einschlägige Fragen näher untersucht und kritisch festgestellt sind. Außer dieser, die früheren Bearbeitungen abschließenden und in vielen Punkten berichtigenden Monographie mögen von neueren Werken nur noch genannt werden: Schirrmacher, K. Friedrich II., 1859, I, 227 ff.; Winckelmann, Geschichte K. Friedrichs II., 1863, S. 437 ff.; Usinger, Deutsch-dänische Geschichte, 1863, S. 169 ff.; Dehio, Gesch. des Erzbisthums Bremen-Hamburg, 1877, II, 119 ff. **Wagenmann.**

Steiger, Wilhelm, ein schweizerischer reformirter Theologe, dessen früher Tod der Kirche und Wissenschaft einen treuen, begabten und produktiven Arbeiter von scharf ausgeprägtem, entschiedenem Wesen entrissen hat, das, wie selbst sein Äußeres, manche an Calvin erinnerte. Er war geboren den 9. Februar 1809 als der ältere Son eines aus Flaweil, Kantons St. Gallen stammenden, im Kanton Aargau angestellten und um das Volksschulwesen desselben verdienten Geistlichen, Johannes Steiger, der den durch seine Fassungskraft ausgezeichneten Knaben bis zum vollendeten 14. Lebensjare so weit heranbildete, daſs er das damalige Collegium humanitatis in Schaffhausen beziehen konnte, an dem sein Großvater mütterlicher Seite, J. Jak. Altorfer, ein frommer Mann von der dogmatischen Richtung Reinhards, Professor der lateinischen Sprache und der Theologie war. Nur 17 Jare alt, bezog Steiger die Universität Tübingen, an der Steudel und Bengel lehrten. Nach des letzteren Tode, ein Jar nachher, setzte der noch unentschiedene Jüngling seine Studien in Halle fort, wo er den Rationalismus noch im höchsten Flor antraf, aber auch Tholuck schon seine eingreifende Wirksamkeit begonnen hatte. Von dem Rationalismus wendete Steiger sich bald mit Unwillen ab. Er sah in ihm wissenschaftliche Oberflächlichkeit, keine Befriedigung für die Totalität des inneren Menschen, eine heuchlerische Stellung zum christlichen Volke, einen Verrat an der Kirche. Tholuck ward dagegen sein geistlicher Vater. Doch gings nur durch schwere Kämpfe zum neuen Leben, denn es handelte sich nicht bloß um Aneignung eines theologischen Systems. Im Jare 1827 kehrte er in die Heimat zurück, ward 1828 in Aarau ordinirt und lebte dann ein Jar in der französischen Schweiz, wo er mit Schmerz die damaligen Verfolgungen gläubiger Dissidenten mitansah, die Ursache des Separatismus aber in dem Mangel treuer Seelsorge und Predigt in der Kirche erblickte, daher umsomehr im Eifer für die Arbeit in dieser entbrannte, der er grundsätzlich zugetan war und blieb. Er hielt in dieser Zeit zu Lausanne gemeinschaftlich mit seinem württembergischen Freunde Dr. Hahn, der deshalb vom Statsrat ausgewiesen wurde, Erbauungsstunden, hielt Studenten privatim Vorlesungen und schrieb Verschiedenes, unter anderen eine interessante Geschichte der Momiers in der Waadt, für die evangelische Kirchenzeitung in Berlin. Zu regelmäßiger Mitarbeit an dieser von Dr. Hengstenberg eingeladen, reiste er im Spätjare 1829 in jene Stadt, in welcher er dritthalb Jare neben seiner Fortbildung sich ganz litterarischen Arbeiten ergab. Außer vielen Aufsätzen in der genannten Zeitschrift erschien one seinen Namen eine vorzüglich gegen Bretschneider gerichtete Broschüre: „Bemerkungen über die Hallesche Streitsache und die Frage, ob die evangelischen Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben u. s. w." (Leipzig 1830), und gleichzeitig sein erstes unter seinem Namen herausgegebenes Buch: „Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik" (Berlin 1830), in welchem er mit jugendlichem Unmut („wenn die Weisen schweigen, können und müssen die Jün-

gern reden"), aber mit schon reifem Urteile und großer Schärfe, die Nichtigkeit dieses Systems nicht etwa aus der Bibel oder irgend einem anderen Systeme, sondern dessen eigenen Grundsätzen gemäß durch Anwendung der allgemein anerkannten Denkgesetze auf es selbst nachzuweisen suchte. Von der Polemik sich zum Ausbau theologischer Wissenschaft wendend, arbeitete er seinen schönen Kommentar über „den ersten Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs" (Berlin 1832) aus, der auch ins Englische übersetzt wurde. Er wünschte darin besonders, die alten Ausleger zu ihrem Rechte gelangen, mehr noch aber das Wort Gottes selber in seiner Fülle, Bestimmtheit und Sicherheit hervortreten zu lassen. Das Buch ist dem theologischen Komitée der evangelischen Gesellschaft in Genf gewidmet, das ihn gerade um diese Zeit zum Professor der neutestamentlichen Exegese an der durch jene Gesellschaft zur Bildung gläubiger Geistlicher gestifteten theologischen Schule berufen hatte. Um Ostern 1832 trat er in diesen neuen Wirkungskreis ein. An seinen Vorlesungen wurde gerühmt, dass er in seltener Weise deutschen Gedanken ihren Ausdruck in französischer Sprache zu geben verstand. Von ihnen hat nach seinem Tode einer seiner Schüler, die mit großer Liebe an ihm hingen, die Introduction générale aux livres du N. T. (Genève, Lausanne & Paris 1837) nach Kollegienheften herausgegeben. Er selbst hatte mit seinem gelehrten deutschen Kollegen Hävernick (nachmal. Professor in Rostock) angefangen, eine Zeitschrift („Mélanges de théologie réformée") herauszugeben, von der zwei Hefte (Genève & Paris 1833 und 1834) erschienen sind. Hierauf kam von ihm der erste Band eines Kommentars über die kleinen paulinischen Briefe, enthaltend den Brief an die Kolosser (Erlangen 1835) heraus, in welchem er, von der bisherigen Methode abweichend, die Einleitung nur umfassen ließ, was der Ausleger anderswoher, als aus der Auslegung des Buchs weiß, dagegen in einer Schlussbetrachtung das Ergebnis des Kommentars mit der Einleitung verglich. Eine Übersetzung sollte, im Ausdruck und in der Satzbildung dem Text möglichst konform, ein Gesamtbild des Auszulegenden und Ausgelegten zugleich geben. Trotz angestrebter Kürze ist die Auslegung durchgängig auf solide historische und philologische Grundlage gebaut und ist der Texteskritik besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der Hymnus auf den Son Gottes, mit dem die Vorrede schließt, ist ein Zeugnis auch der poetischen Begabung des Verfassers, dessen ungedruckte Gedichte einen Blick in ein tiefbewegtes Gemütsleben gewären. Die Fortsetzung des Werks hinderte der Tod. Durch frühere körperliche Leiden und durch die anstrengenden Arbeiten onehin angegriffen, erlag der noch nicht 28 Jare alte Streiter einem Nervenfieber am 9. Januar 1836 mit Hinterlassung einer Witwe und eines Sönleins. „Gut gegangen" war eines seiner letzten Worte. **K. F. Steiger.**

Steinhofer, Maximilian Friedrich Christoph, einer der Warheitszeugen der württembergischen Kirche aus dem vorigen Jarhundert, wurde zu Owen, einem Städtchen am Fuße der Teck am 16. Jan. 1706 geboren. Sein Vater, Ludwig Christoph St., war hier von 1702—1759 zuerst Diakonus und dann Stadtpfarrer. Neben der ernsten christlichen Erziehung von Seiten seiner Eltern empfing Steinhofer von der im elterlichen Hause wonenden Großmutter tiefe, das Gemüt und Gewissen des Knaben bestimmende und lange nachhaltende Eindrücke. Von den Eltern zum theologischen Studium bestimmt, durchlief er von 1713—1725 die lateinische Schule zu Kirchheim und die Studienklöster Blaubeuren und Bebenhausen. Ernstere Lebenserfarungen waren geeignet, Steinhofer, der sich noch in Bebenhausen und darauf beim Eintritt in das Tübinger Stift (1721) von den philosophischen Studien mächtig angezogen fülte, wider zu ernüchtern und von eitlen Gedanken zu dem Glauben seiner Knabenjare zurückzuführen. Diese Entscheidung trat im Jare 1727 ein, eben zu der Zeit, da Steinhofer zum Studium der Theologie übergehen wollte, und übte auf die Auffassung und den Betrieb seines theologischen Studiums den gesegnetsten Einfluss. Fortan war sein ganzes Streben darauf gerichtet, „zu einer gründlichen und schriftmäßigen Erkenntnis der Heilswarheiten zu gelangen und dem Herrn Jesu ein

brauchliches Werkzeug zu seinem Dienste zu werden“. Seine Studien erfuren durch die Berufung als Vikar nach Biberach 1729 eine Unterbrechung; nach halbjäriger praktischer Tätigkeit kehrte er, innerlich befruchtet und gereifter, nach Tübingen zurück. Nach Vollendung seiner Studien unternahm St. 1731 eine Studienreise nach Franken und Sachsen, hauptsächlich „um da, wo rechtschaffene und berühmte Knechte Gottes standen, zu beobachten, welche Methoden sie zur Fürung erweckter Seelen gebrauchten und wie durch ihren Dienst das Reich Gottes gefördert würde“. — Diese Reise sollte für seine innere Entwicklung wie für seine äußere Lebensfürung entscheidend werden. In Herrnhut lernte er den Grafen Zinzendorf kennen und fülte sich von ihm und von der neugegründeten Gemeinde in Herrnhut angezogen. Nach Württemberg zurückgekehrt, trat Steinhofer zunächst als Repetent in das Tübinger Stift ein. Da die sächsische Regierung zu einer Anstellung Steinhofers in Herrnhut, welche Zinzendorf betrieb, ihre Einwilligung versagte, erwirkte Zinzendorf die Berufung Steinhofers nach Ebersdorf als Hofkaplan des Grafen Heinrich XXIX. von Reuß. Es hatte sich hier nach Spenerschem Muster eine Sondergemeinde aus der gräflichen Familie und dem erweckten Teil des Hofgesindes gebildet. Steinhofer übernahm die Leitung dieser ecclesiola 1734. Nach erlangter Ordination in seiner Heimat (1738) wurde er als Hofprediger des Grafen installirt; zugleich wurde ihm die geistliche Versorgung der Dorfgemeinde und die Leitung des dortigen Waisenhauses übertragen; es erwuchs ihm dadurch eine große Arbeitslast. Zum teil um derselben ledig zu gehen, vor allem aber, weil er sich innerlich mehr und mehr zu der herrnhutischen Lehr- und Lebensweise hingezogen fülte, löste er das bisherige Verhältnis und trat 1746 in den Dienst der Brüdergemeinde über; in demselben Jare wurde Steinhofer auf der Zeyster Synode zum „Mitbischof für den lutherischen Tropus“ ordinirt. — Im folgenden Jare (1747) verließ Steinhofer Ebersdorf und war in verschiedenen Gemeindestationen der Brüdergemeinde in der Wetterau und Lausitz tätig; in dies Jar fällt auch seine Vermälung mit der durchs Loos ihm bestimmten Dor. Wilh. von Molsberg (ihr Lebensbild bei Burk, Pfarrfrauenspiegel, 2. Aufl., S. 214, und Christenbote, Jahrgang 1832, Nr. 36). Es scheint, daſs die nähere Kenntnisnahme der Verhältnisse in der Brüdergemeinde und vor allem die phantastische und excentrische Lehrart Zinzendorfs dem nüchtern angelegten und vorab biblisch gerichteten Steinhofer bald ein längeres Verweilen im Verbande der Brüdergemeinde unmöglich machte. Noch im Herbst 1748 erklärte er — freilich one dabei die nötige Offenheit und Geradheit zu wahren, welche ihm sonst eignete — seinen Austritt aus der Brüdergemeinde.

Es gereichte St. zur inneren Sammlung und Demütigung, daſs er in Württemberg, wohin er sich begeben hatte, eine zeitlang one Amt war. Nach einer Prüfung seiner Rechtgläubigkeit fand er jedoch noch im Jare 1749 eine Anstellung als Pfarrer in Dettingen unter Urach, woselbst ihm vier Jahre (bis 1753) zu wirken vergönnt war. In ziemlich raschem Wechsel erhielt er darauf die Pfarrämter in Zavelstein (1753), Eningen unter Achalm (1756), Weinsberg (1759). Hier starb Steinhofer als Spezial und Stadtpfarrer am 11. Februar 1761.

Das Geheimnis der außerordentlichen Erfolge seiner Wirksamkeit liegt zunächst in seiner Persönlichkeit, in welcher nach der Schilderung seiner Zeitgenossen etwas Ungewönliches gewesen sein muſs. Oetinger schreibt über ihn: „Steinhofer hatte ‚etwas unaussprechliches‘ in seinem Wesen, welches ich noch bei keinem Menschen gefunden habe.“ Der jüngere Esper hatte bei einem Besuche, welchen St. von Ebersdorf aus bei seinem Vater, dem Senior Esper, in Wunsiedel machte, tiefe Eindrücke von St. empfangen; 30 Jare später schreibt er (Schubert, Altes und Neues, 2. T.) in Erinnerung daran: „Mir ist noch kein Mensch bekannt geworden, der so etwas Eigenes hatte, wie Steinhofer, das man nicht nennen kann. Es war unmöglich, in seiner Gegenwart leichtsinnig, aber auch nicht möglich, ungerne bei ihm zu sein. Sein ganzer Geist ist in seinen Schriften.“ Er war ein „gesalbter Mann im biblischen Sinne des Wortes“, ein Knecht Gottes, an dem das göttliche Siegel auf der Stirne besonders hell glänzte. Joh.

G. Bauder, welcher in Weinsberg Steinhofers Amtsgehilfe war, erzält, es sei ihm in Steinhofers Hause zu Mute gewesen, wie sonst nirgends in der Welt; besonders habe er, als St. in seinen zwei letzten Lebensjaren die Auslegung des 1. Briefes St. Johannis bearbeitet habe, eine Salbung und überirdische Klarheit in dessen ganzem Wesen gefült, die er nie vergessen, noch weniger schildern könne. Er habe dabei immer an die Worte A. H. Franckes denken müssen: Fahr hin, was heißet Welt und Zeit! Ich bin schon in der Ewigkeit, Weil ich in Jesu lebe (vgl. Vorwort zu der Ausgabe der Erklärung des 1. Joh.-Briefs, Hamb. 1848, S. III und IV). Durch gründliches und von lebendiger Herzenserfarung getragenes Forschen in dem Wort Gottes, insonderheit in dem Neuen Testament, war er zu einer so lebendigen Bekanntschaft und Gemeinschaft mit dem persönlichen Worte gekommen, daſs es seinem ganzen Wesen, seinem Reden und Tun abzumerken war.

Eine so von Christi Geist durchdrungene und geheiligte Persönlichkeit konnte freilich im Predigtamte auch one Haschen nach effektvollen Mitteln außerordentliches wirken. Seine Predigten waren Zeugnisse seines eigenen reichen christlichen Lebens. Das gab ihnen solche Wirkung. Bußprediger war Steinhofer nicht; seine Predigten haben es nicht auf Erschütterung und Erweckung abgesehen. Man vernimmt aus denselben allenthalben die Stimme des freundlich einladenden Seelenhirten; sie sind fast nur lehrhaft und erbaulich. Von welchem Erfolge seine Predigtwirksamkeit und sonstige allem Gesetzeswesen abholde seelsorgerliche Tätigkeit begleitet war, zeigte sich wärend seiner Amtsfürung in Eningen. Vergeblich hatte hier sein Vorgänger, ein strenger Gesetzesprediger, gegen das unter der hausirenden Bevölkerung eingerissene Sittenverderben angekämpft. Steinhofer kam als „ein Friedensbote des himmlischen Königs“ und durfte bald die Freude erleben, „daſs (wie er schreibt) manche Seelen zur Erkenntnis des Heils in Christo gebracht und zu der Zal der Auserwälten gesammelt werden konnten, allenthalben aber sein Evangelium ein guter Geruch und ein bleibender Segen zur Offenbarung der Warheit in der Zuhörer Herzen von Gott geworden ist“.

„Sein ganzer Geist ist in seinen Schriften“, schreibt Esper von Steinhofer. Es ist dies um so mehr der Fall, als dieselben sämtlich aus seiner praktischen Tätigkeit in Ebersdorf und Württemberg hervorgegangen sind. Es sind folgende: Tägl. Nahrung des Glaubens nach der Epistel an die Hebräer, Schleiz 1743 und 1746, Tübingen 1844 und Ludwigsburg 1859, mit einer Vorrede von E. Riehm und der Selbstbiographie Steinhofers; Tägl. Nahrung des Glaubens, nach der Epistel an die Kolosser, Frankfurt 1751, „neue Aufl.“ Stuttgart 1853; Tägl. Nahrung des Glaubens nach den wichtigsten Schriftstellen aus dem Leben Jesu in 83 Reden, Frankfurt 1764; Evangel. Glaubensgrund aus den Sonntagsevangelien 1753, aufs neue durchgesehen von A. Knapp, Stuttgart 1846; Evangel. Glaubensgrund aus der Erkenntn. des Leidens Jesu. 23 Predigten, Tüb. 1759; Erklärung des 1. Briefs Johannis, Tüb. 1762, Hamb. 1848 und 1856; Erklärung der Epistel Pauli an die Römer, mit Vorrede von Professor Dr. Beck, Tübingen 1851; Christologie oder die Lehre von Jesus Christus, dem Sone Gottes, Nürnberg 1797, Tübingen 1864; Vier Leichenpredigten, Ebersdorf 1751; Neue Predigten über die Sonntagsevangelien und anderer Texte, zum erstenmal herausgegeben und mit einer Lebensskizze Steinhofers versehen von A. Knapp, Stuttg. 1846. — Jenes „unaussprechliche Etwas“, welches seine Zeitgenossen an Steinhofers Person bewunderten, mutet noch jetzt den empfänglichen Leser seiner Schriften an. Sie sind alle one rednerischen Schmuck, doch aber in einem für die damalige Zeit feinen und edlen Stile. Eine treffende Charakteristik Steinhofers und seiner Schriften gibt Knapp: „Er bildet den Mittelsmann zwischen der Herzenstheologie der Brüdergemeinde und zwischen der strengen theologischen Schule J. A. Bengels, die alle ihre Lehren genau an den Prüfstein des göttlichen Wortes und gründlicher Auslegung desselben hielt. Er vereinigte in sich Zinzendorfs kindliche Liebe zu der Person des Heilandes und Bengels Gründlichkeit nebst dessen ernstem priesterlichen Sinne. Dies gibt seinen

Schriften jene milde, heilige Salbung, die so ruhig und tiefsinnig daher fließt, jene lichte kindliche Klarheit, aus welcher ein geübtes Auge doch immer das tiefe Studium des Wortes Gottes hindurchschimmern sieht." — Das Ziel, welches St. in seiner Schriftauslegung verfolgt, ist Bereicherung und Vertiefung der christlichen Heilserkenntnis, als deren Mittelpunkt die Erkenntnis Christi und seines Werkes ihm unverrückt vor Augen steht. Eine solche Vertiefung kann aber nach seiner Anschauung nur durch ein eben so gründliches als einfältiges Forschen in der Schrift, besonders im Neuen Test., erreicht werden. Die Methode seiner Schriftforschung und Schriftauslegung ist eine nüchterne, evangelisch einfältige, man könnte sagen, eine keusche. Sein Bestreben ist, die Schrift aus ihren eigenen Grundgedanken verstehen zu lernen und den Sinn des einzelnen Schriftwortes von dem Ganzen der Schriftwarheit aus lebendig und richtig zu erfassen. Niemals läßt er sich dazu verleiten, aus einer mißverstandenen Erbauungstendenz willkürlich geistreiche Gedanken in eine Schriftstelle hineinzulegen. Er sucht zunächst nur auszulegen, was die betreffende Stelle ihrem einfachen Wortsinne und dem Kontakt gemäß sagen kann und will — er gleicht hierin seinem Landsmann M. Fr. Roos (s. d. Art. Bd. XIII, S. 50). Daran schließt sich dann die Entwicklung und Ausfürung des biblischen Gedankens, wobei er immer das Ganze der christlichen Heilswarheit vor Augen hat. Die Anwendung ist stets einfach und schlicht, one falsches Pathos und rhetorische Phraseologie, aber warm, lebendig, auf eine reiche geistliche Erfarung gegründet und darum zutreffend. — Die oben genannte Auslegung des 1. Briefes St. Johannis ist das Beste, was Steinhofer geschrieben hat, ein Buch, dem man wol das Zeugnis ausstellen darf, daß es „an heil. Lebensduft und tiefen Blicken in die Gnade und Herrlichkeit Jesu, wie in die Natur des inneren Lebens schwerlich von einem Anderen erreicht werde — einem stillen, im Heiligtum des Herrn angezündeten Rauchopfer gleich, dessen Duft den Gnadenthron des Ewigen umwallet" (A. Knapp).

Steinhofers Schriften, zum großen Teil neu aufgelegt, üben noch jetzt eine segensreiche Wirkung auf viele evangel. Kreise aus, besonders in Württemberg und in der Brüdergemeinde.

Um die Hymnologie hat sich Steinhofer durch Herausgabe eines Gesangbuchs für die Gemeinde Ebersdorf verdient gemacht; hier findet sich auch das einzige von St. selbst verfaßte geistliche Lied: „König, sieh auf deinen Samen 2c." (Nr. 536).

Litteratur: Außer der oben genannten Selbstbiographie Steinhofers und der Lebensskizze von Knapp findet sich sein Leben beschrieben von Burk im Christenboten, Jahrgang 1832, Nr. 8, von Knapp in der Christoterpe 1837, S. 332 bis 365, von Th. Geißler im Bundesboten, Sept. 1865 bis Januar 1866; einzelnes findet sich auch im Leben J. J. Mosers von Aug. Schmidt, Stuttgart 1868, S. 146 ff. 181—190. 521—530, in Crögers Geschichte der erneut. Brüderkirche (Gnad. und Leipzig); Briefe Steinhofers in Bengels Leben von Wächter S. 352—358. — Handschriftliches in den Archiven der Brüderunität.

Theodor Geißler (H. Beck).

Steinigung bei den Hebräern. 1) Ursprung. Es ist in den verschiedensten Stadien der Kulturentwicklung geschehen, daß ein Angreifer die nächstliegenden Straßensteine als Waffen gebrauchte. Vgl. aus der Heroenzeit der Griechen Ilias 3, 57; Aesch. Agam. 1608; Schol. zu Eurip. Orest. 862 etc. und aus der historischen Zeit Thuc. 5, 60; Aristoph. Acharn. 285; Schol. zu Aristoph. Ritter 447; Paus. 8, 5, 8 etc. Auch bei den Römern kam es bei Volksaufständen oft zu Steinwürfen: Plaut. Poen. 3, 1, 25; Cic. pro dom. 5; Quinct. declam. 12, 12: populus quoque impunitum nefas sine lapidibus praeteribit? Auch nach dem Grabe verhaßter Menschen warf das Volk mit Steinen Proc. 4, 5; vgl. Sen. Controv. 3. Es ist also nicht überraschend, daß solcher Gebrauch der Steine auch bei der Tötung des Antiochus Epiphanes in der Persis (2 Makk. 1, 16) und bei Ausbrüchen der Volksentrüstung unter den Ägyptern

(Exod. 8, 22) und innerhalb Israels erwänt wird: Exod. 17, 4; 1 Sam. 30, 6; Matth. 21, 35; Luk. 20, 6; Joh. 10, 31; 11, 8; Apostelg. 5, 26; 14, 5. 19; 2 Kor. 11, 25; Hebr. 11, 37. Interessanter ist die Frage, wo die Steinigung als eine von der Obrigkeit befohlene Strafart angewendet wurde. Dies ist nicht ganz in dem beschränkten Völkergebiete geschehen, wie man immer annahm. Denn nicht nur bei den Persern (Ktes. frag. 45. 50; vgl. auch Justi a. a. O. S. 62), bei den Macedoniern (Curt. 6, 11. 38) und bei den Spaniern (Strabo p. 150: die Vatermörder) ist dies geschehen. Vielmehr auch die den Griechen wurde nach dem Schol. zu Eurip. Orest. 432 Palamedes auf Befehl der Atriden durch Steinigung getötet, und noch andere Fälle sind bei Hermann a. a. O. verzeichnet. Auch die Araber werfen Steine nach den Gräbern von Verbrechern und nach den Orten, wo Schandtaten begangen worden sind, vgl. Ebers a. a. O. Es braucht also nicht besonders begründet zu werden, weshalb die Steinigung auch gerade bei Israel eine gesetzliche Tötungsart war. Am wenigstens aber war ein besonderer Grad von Roheit die Ursache dieser Erscheinung. Denn Israel zeigt schon in seiner ältesten Gesetzgebung Sinn für Schonung sogar der Tiere (Exod. 20, 10) und für milde Behandlung der dienenden und armen Personen (Exod. 21, 2. 20. 26; 22, 20—22 u. s. w.). Vielmehr kann die fragliche Erscheinung nur folgende beiden Ursachen besessen haben. Ihre erste Quelle war der schroffe Sündenabscheu und der energische Straferust, welche gegen bestimmte Arten der Ungesetzlichkeit empfunden wurden. Sodann aber floss sie aus dem Streben hervor, einem möglichst großen Volksteile als dem Exekutor des richterlichen Urteils die Verwerflichkeit gewisser Vergehungen zum lebhaftesten Bewusstsein zu bringen. Dies fürt darauf, 2) den Kreis der Gesetzesübertretungen zu betrachten, zu deren Bestrafung die Steinigung angewendet wurde. a) Nach dem Alten Testament sollte Steinigung verhängt werden, wenn α) derjenige Lebensnerv verletzt wurde, welcher beim Israeliten am empfindlichsten war, d. h. seine besondere Glaubensrichtung, also wenn das Prophetentum durch falsche Prophetie (Deut. 13, 6—11) oder durch Warsagerei und Zauberei (Lev. 20, 27) nachgeäfft wurde, wenn Jahwehs Einzigkeit durch Götzendienst verkannt (Deut. 17, 2. 3; Lev. 20, 2), wenn Jahwehs Offenbarungsstätte betreten (Exod. 19, 12. 13), Jahwehs Name gelästert (Lev. 20, 16; Num. 15, 35; 1 Kön. 21, 10), sein Tag geschändet (Num. 15, 32—35; vergl. aber zu diesem exilischen Ideal die Theorie und Praxis vor und nach dem Exil Exod. 23, 12; 34, 21; Amos 8, 5; Jer. 17, 21 ff.; Hes. 20, 13 ff.; Neh. 13, 15—22) und sein Eigentum veruntreut wurde (Jos. 7, 25). β) Auch die schlimmsten Verletzungen der moralischen Superiorität Israels werden mit Steinigung bedroht: extremer kindlicher Ungehorsam (Deut. 21, 18—21); Verfluchung der Eltern (Lev. 20, 9 gemäß der Umgebung dieses Textes); qualifizirte Untreue der Verlobten (Deut. 22, 20—24); Ehebruch gemäß dem Kontext von Lev. 20, 10 und den Erläuterungen Hes. 16, 40; 23, 47; Incest mit [Mutter oder] Stiefmutter, Schwiegertochter, Schwiegermutter (Lev. 20, 11. 12. 14); Päderastie (Lev. 20, 13); Viehunzucht (Lev. 20, 15. 16). Der eine Fall, dass beim Ehebruch die Steinigung nicht ausdrücklich angedroht, aber nach Hes. verhängt wurde, weist darauf hin, dass auch andere im A. Test. mit Tötung zu bestrafende Vergehen nach der Meinung des A. T. selbst durch Steinigung gesünt werden sollten. Hinrichtung mit dem Schwerte (also abgesehen von Selbstmord, Mord und Kampf 1 Sam. 31, 8; Richt. 9, 5; 1 Kön. 18, 40) geschah nach dem A. T. bloß, wo die Könige die richterliche Gewalt ausübten und durch Militärpersonen die Exekution vollzogen wurde: 2 Sam. 1, 15; 1 Kön. 2, 25. 29. 31. 46; 2 Kön. 10, 25; 11, 15; Jer. 26, 23. b) Im Neuen Testament wird Steinigung als Strafe der Gotteslästerer (Apostelg. 6, 13; 7, 58) und der Ehebrecherin (Joh. 8, 5) erwänt. c) Die Mischnah (Sanhedrin 7, 4) will mit Steinigung ebendieselben Verbrecher bestraft wissen, welche oben als nach ausdrücklicher Anweisung oder nach der Intention des Alten Testaments der Steinigung schuldig aufgezält sind; aber auf Ehebruch steht nach Sanh. 11, 1 Erdrosselung, und überhaupt verteilt der Thalmud die Fälle der Todesstrafe in Steinigung, Ver-

brennung, Tötung und Erdrosselung (Sanh. 7, 1). — 3) Über den **Hergang** der Steinigung sagt die Bibel dies, dass diese Hinrichtung außerhalb des Wonplatzes der Gemeinde (Lev. 24, 14; 1 Kön. 21, 13; Apostelg. 7, 58) so vollzogen wurde, dass die Zeugen, damit das Zeugnis mit größter Gewissenhaftigkeit abgegeben und durch die Tat bestätigt würde, die ersten Steine schleuderten (Deut. 13, 10; 17, 7; Joh. 8, 7; Apostelg. 7, 58 f.). Der Thalmud bestimmt in Mischnah (Sanh. 6) dies: Sobald das Todesurteil gesprochen ist, fürt man den Verbrecher hinaus, um ihn zu steinigen. Der Steinigungsplatz war fern vom Gericht. Einer bleibt im Eingange des Gerichtshauses stehen, mit großen Tüchern in der Hand; einer hält fern von ihm zu Pferde, sodass er jenen sehen kann. Sagt jemand beim Gerichte „ich habe noch etwas zu seiner Verteidigung vorzubringen“, so schwenkt jener mit den Tüchern, und der Reiter sprengt fort und lässt inne halten [den Zug oder die Exekution]. Sogar wenn der Verbrecher selbst sagt „ich habe noch etwas zu meiner Verteidigung vorzubringen“, fürt man ihn sogar 4 bis 5 Male zurück, nur muss an seinen Worten etwas Wesenhaftes sein. Findet man Grund zum Freisprechen, so wird er entlassen; wenn nicht, so wird er zum Steinigen hinausgefürt. Ein Ausrufer geht vor ihm her und ruft „der und der, Son des und des, wird zur Steinigung hinausgefürt, weil er das und das Verbrechen begangen hat. Die und die sind Zeugen. Wer etwas zu seiner Verteidigung weiß, der komme und bringe es vor!“ .... Wenn er von dem Steinigungsplatze noch 4 Ellen entfernt ist, zieht man ihm die Kleider aus; den Mann bedeckt man aber vorn, das Weib bedeckt man vorn und hinten.... Der Steinigungsplatz hat zweimal Mannshöhe. Einer der Zeugen stößt den Verbrecher von hinten hinab. [Es wurde also das „oder werde durch Wurfgeschosse getötet“ Exod. 19, 12 als „Werfen gefasst und zum Steinigungsakte hinzugenommen]. Fällt er auf das Herz, so wendet ihn der Zeuge um; ist er tot, so ist der Pflicht genügt; wo nicht, so nimmt der zweite Zeuge einen Stein und wirft ihn ihm auf das Herz. Ist er nun tot, so ist die Sache aus, wenn nicht, so geschieht seine Steinigung durch das Volk. Alle Gesteinigten werden hinterher aufgehängt. So Rabbi Eliefer. Die Gelehrten sagen „außer dem Gotteslästerer und dem Götzendiener wird niemand aufgehängt“. Die Männer hängt man mit dem Gesichte nach dem Volke zu, die Weiber mit dem Gesichte nach dem Balken zu. So Rabbi Eliefer. Die Gelehrten sagen „nur der Mann wird aufgehängt, das Weib nicht“.... Ist das Fleisch verwest, so begräbt man die Gebeine an ihrem Orte. Die jerusal. Gemara zu Sanh. handelt darüber Fol. 23. 24; die bab. Gemara zu Sanh. auf Fol. 42—49. Hier wird (Fol. 43[a]) hinzugefügt, dass mit Bezug auf Spr. 31, 6 vornehme Frauen (נָשִׁים יְקָרוֹת) dem Verurteilten vor der Steinigung zu seiner Betäubung Wein zu reichen pflegten, in welchen Weihrauch gemischt war.

Litteratur: Wachsmuth, Hellenische Alterthumskunde, II, 1 (1829), Beilage 3; K. Fr. Hermann, Griech. Privatalterthümer, 3. Aufl. von B. Stark 1871, § 73, 5; Pauly-Teuffel, Realencyclopädie der class. Alterthumswissenschaft s. v. lapidatio; Justi, Geschichte des alten Persiens (in Onckens Allg. Gesch. in Einzeldarstellungen) 1879; Ebers, Durch Gosen zum Sinai, 2. Aufl. 1881, S. 132; F. S. Ring, De lapidatione Hebraeorum, Francof. 1716; Chr. B. Michaelis, De iudiciis poenisque capitalibus in S. S. commemoratis ac Hebraeorum imprimis 1749; J. D. Michaelis, Mosaisches Recht § 234 f.; Saalschütz, Mosaisches Recht, 1853, S. 459. 462; Diestel, Die religiösen Delikte im isr. Strafrecht (Jahrbb. für protest. Theologie, V, 1879, S. 246—313).

Friedr. Eduard König.

Steinkopf, s. Bibelgesellschaft Bd. II, S. 369.

Steitz, Georg Eduard, geboren am 25. Juli 1810 zu Frankfurt a. M., gestorben ebenda als Stadtpfarrer und Senior der lutherischen Geistlichkeit am 19. Januar 1879, hat durch eine reiche Fülle gelehrter Abhandlungen auf verschiedenen Gebieten der Theologie einen anregenden und fördernden Einfluss ausgeübt.

Steitz entstammte einer angesehenen Frankfurter Familie. Die Vorfaren väterlicherseits waren seit dem Ende des 17. Jarhunderts, die Ahnen mütterlicherseits schon länger in der alten Reichsstadt ansässig gewesen und hatten zum Teil hervorragende Stellungen eingenommen. Gewiss haben die Beziehungen der Familie zur Geschichte der ehrwürdigen Vaterstadt mit dazu beigetragen, in der empfänglichen Seele des Jünglings jenes innige Interesse an deren Vergangenheit zu wecken, das ihn nachmals bei seinen Forschungen beseelte. Mit Dankbarkeit hat er später auch des Einflusses gedacht, den sein zweiter Vater, Ludwig Friedrich Ernst, auf ihn ausgeübt, welchem die Mutter sich verband, nachdem die erste Ehe mit Johann Jakob Steitz frühe sich gelöst hatte. Mit noch größerer Zärtlichkeit erinnerte er sich der Mutter, deren Leben, wie er einmal geschrieben hat, „ein begeisterter Ausblick zum Himmel und ein Hauch der reinsten, zartesten Liebe“ war. Er rühmte „die herzliche Frömmigkeit, welche in dem elterlichen Hause heimisch war, die innige Liebe, welche alle Glieder der Familie aneinander fesselte, den strengen Fleiß, welcher das ganze Hauswesen durchdrang, die musterhafte Ordnung, welche die täglichen Geschäfte regelte“, und hat es diesen Einflüssen zugeschrieben, dass er schon frühe eine ernstere und höhere Richtung einschlug. Trotz entschiedener Begabung sollte er der kaufmännischen Laufban sich widmen; aber one Anregung von außen machte sich der Drang zu einem wissenschaftlichen Berufe so mächtig in ihm geltend, dass die Eltern nicht widerstreben zu sollen glaubten, sondern ihn 1825 dem Frankfurter Gymnasium übergaben.

Im Herbst 1829 bezog St. mit einem glänzenden Abgangszeugnis die Universität Tübingen, damals noch vorwiegend interessirt für das philologische Studium. Dort gewann der geistreiche Professor Theophil Tafel durch seine Vorlesungen über Altertumskunde, sowie über die griechischen und lateinischen Klassiker einen bedeutenden Einfluss auf seine Entwickelung. Dabei fesselten ihn aber auch die Vorträge seiner theologischen Lehrer Steudel, Kern und besonders des berühmten Hauptes der Tübinger Schule Chr. Ferd. Baur, dem er viel Anregung verdankte. Als St. im Jare 1831 nach Bonn übersiedelte, folgte auch er entschiedener der Richtung seiner meisten Freunde auf theologische und philosophische Studien und begann sich ausschließlich der Theologie zu widmen. Dort war es Karl Immanuel Nitzsch, durch dessen „ehrwürdige Persönlichkeit und gläubige, auferbauende Tätigkeit“, wie er selbst es ausgesprochen hat, „seine Richtung eine festere Begründung und eine lichtvollere Klarheit erhielt“. Neben diesem edlen Schüler Schleiermachers wirkten auch Bleek und Rheinwald fördernd auf ihn ein.

Ostern 1833 kehrte er nach Frankfurt zurück; da aber hier im Augenblick keine Aussicht auf eine seelsorgerische Tätigkeit sich ihm darbot, übernahm er eine pädagogische Stelle an der ausgezeichneten Lehranstalt seines Freundes Stellwag, an der er bis 1839 mit voller Hingebung tätig war und sich in seltenem Maße die Liebe seiner Schüler erwarb. Indessen hatte er in der ganzen Zeit ein lebendiges Interesse an den kirchlichen Fragen sich bewart und zugleich eine Belesenheit in der patristischen Litteratur sich erworben, die ihm später in manchem wissenschaftlichen Streite vorzügliche Dienste leisten sollte. Bereits im Herbste 1842 wurde er in das Pfarramt an der lutherischen Gemeinde berufen, das er zuerst an der Dreikönigskirche in Sachsenhausen, sodann an der St. Paulskirche und an der St. Nikolaikirche in Frankfurt verwaltet hat.

Seine Gemeinde bestand zumeist aus Gebildeten, welche gern seiner geistvollen, formvollendeten Schriftauslegung in der Predigt folgten. Auch seines Konfirmanden-Unterrichts, der ihm die teuerste Aufgabe im Amte war, gedachten die Schüler mit innigem Danke. Die Mußestunden, die ihm blieben, verwendete er zu Studien auf dem Gebiete der Kirchen- und Dogmengeschichte. Eine Anerkennung dieser seiner Leistungen ward ihm 1857 zuteil, indem die Heidelberger theologische Fakultät ihm die Doktorwürde verlieh.

Im Laufe der Zeit jedoch traten neben der seelsorgerischen Tätigkeit eine Reihe von Aufgaben an ihn heran, welche es ihm schwerer machten, freie Zeit zu finden für wissenschaftliche Arbeiten. Im Jare 1873 wurde er Konsistorialrat und nach einem längeren Provisorium Senior des Ministeriums. Schon 1868

hatte er sein lebendiges Interesse an der lutherischen Gemeinde dadurch kundgegeben, dass er bei den Verhandlungen über Unterstellung des Frankfurter Kirchenwesens unter Wiesbaden für Aufrechterhaltung der kirchlichen Selbständigkeit Frankfurts mit Erfolg eingetreten war.

Die Rechte der Gemeinde hat er denn auch als Senior nach allen Seiten hin kräftig zu waren gewusst. Dabei bemühte er sich übrigens redlich, den Geist gegenseitiger Duldung und Anerkennung unter den Amtsbrüdern verschiedener theologischer Richtung aufrecht zu erhalten, wie er in Frankfurt seit dem Anfange des Jarhunderts heimisch gewesen war.

Wie er sich also in seiner pfarramtlichen Tätigkeit bemühte, das Verständnis zwischen den verschiedenen kirchlichen Parteien zu fördern und überall vermittelnd und schlichtend einzugreifen, so zieht sich eine änliche Tendenz auch durch seine litterarische Tätigkeit hindurch. Ist auch seine Schriftauslegung keineswegs gebunden an die symbolischen Schriften, stehen ihm die Resultate nicht von vornherein fest um des Bekenntnisses willen, entfernt er sich vielmehr mannigfach aus dem Geleise der kirchlichen Tradition, so zeigte er andererseits bei aller Freimütigkeit und Weitherzigkeit eine entschiedene Abneigung gegen eine nur zersetzende Kritik, und so war seine theologische Richtung, wenn auch nicht im landläufigen Sinn, doch in der besten Bedeutung eine positive zu nennen, in der Bedeutung, wie er einmal sagt, dass „die wahre Kritik trotz des unerbittlichen Ernstes, womit sie das Unhaltbare zerstört, in ihrer Grundrichtung durchaus positiver Natur ist“. Es ist hiebei der Einfluss derjenigen akademischen Lehrer nicht zu verkennen, welche den wichtigsten Einfluss auf seine theologische Entwickelung ausgeübt haben, Nitzsch und Bleek. An Nitzsch lehnt er sich vielfach an auf dem Gebiete der systematischen Theologie, wärend auf dem Gebiete der Exegese und der Einleitungswissenschaft die Anregungen des unbefangenen und umsichtigen Bleek sich nachweisen lassen, wenn Steitz auch in seinen Resultaten nicht immer mit ihm zusammentrifft.

Es war Steitz nicht beschieden, nach der reichen Arbeit seines Lebens noch einen stillen Feierabend zu genießen. Wärend die Freunde des Hauses hofften, es sollte ein hohes Alter ihm vergönnt sein, wurde er bereits im 69. Lebensjare mitten aus der Tätigkeit abgerufen. Im Frühjare 1878 erkrankte er und nachdem er vergeblich in zwei Bädern Heilung gesucht, traf ihn im Dezember des Jares ein Gehirnschlag, der so zerrüttend wirkte, dass die am 12. Januar 1879 erfolgende Auflösung in Warheit als Erlösung erscheinen musste. Am Grabe sprach sein Spezial-Kollege Konsistorialrat Jung ergreifende Worte der Erinnerung. Im Altertumsvereine, dessen Vorstande er lange angehört hatte, wurde sein Andenken gefeiert durch eine Gedächtnisrede, welche der Verfasser dieses Lebensbildes hielt*).

Es bleibt uns noch die Aufgabe, einen Blick zu werfen auf sein wissenschaftliches Schaffen. Es ist nicht eben leicht, einen gedrängten Überblick zu geben, da die Resultate seiner Studien nie von ihm in einem größeren Werke zusammengefasst wurden, sondern in einer bedeutenden Anzal einzelner Abhandlungen vorliegen. Wol wäre er berufen gewesen, eine Dogmengeschichte oder Symbolik zu schreiben, aber er zog es vor, Anderen wertvolle Bausteine zu solchen Arbeiten zu liefern durch detaillirte Untersuchungen dunkler Partieen, deren Aufhellung auf Grund sorgfältigsten Quellenstudiums er erstrebte.

Von seinen Arbeiten seien hier in erster Linie erwänt die Beiträge zur Reformationsgeschichte, weil diesen Studien seine erste Liebe zugewendet war, und weil er hier vor allem fördernd eingegriffen hat. Die einschlägigen Abhandlungen sind meist im Archiv und den Mitteilungen des Frankfurter Altertumsvereins veröffentlicht, zum Teil aber auch in Separatabdrücken erschienen.

---

*) Beide Reden sind zusammen im Druck erschienen bei Alt und Neumann, Frankfurt a. M. 1879. In der zweiten Rede finden sich eingehendere Mitteilungen über den äußeren Lebensgang von Steitz, auf welche wir verweisen.

Wir folgen bei Aufzälung der Arbeiten am einfachsten dem Gange der geschilderten Ereignisse. In die der Reformation unmittelbar vorausgehende Zeit versetzen uns die kulturhistorisch interessanten Chroniken der beiden Frankfurter Bernhard und Job Rohrbach, welche Steitz herausgegeben hat (Archiv II, 1862 und III, 1865). Wichtiger für den Theologen ist seine Darstellung des „Streites über die unbefleckte Empfängnis Mariä im Jare 1500", bei welchem der volkstümliche Frankfurter Stadtpfarrer Hensel eine wichtige Rolle spielte (Archiv VI, 1877). Die Frage, wie es möglich war, dass die neue Lehre so rasch in Frankfurt Eingang fand, wärend kurz vorher noch völlige Stille zu herrschen schien, löste er in der Abhandlung: „Reformatorische Persönlichkeiten, Einflüsse und Vorgänge in der Reichsstadt Frankfurt a. M. von 1519—1522" (Archiv IV, 1868), worin die Gestalten zweier Freunde Huttens, der Patricier Arnold Glauburger und Philipp Fürstenberger, des Geistlichen Cochläus und Johannes ab Indagine, sowie des Ritters Hartmuth von Kronberg genauer beleuchtet werden. Schon in dieser Schrift hatte Steitz erwänt den ersten Vorsteher des 1520 gegründeten humanistischen Gymnasiums, Wilhelm Nesen, einen Freund Luthers, dessen früher Tod in der Elbe bei Wittenberg allgemeine Trauer hervorrief. Später verfasste er ein Lebensbild dieses Mannes — hinsichtlich der Darstellung vielleicht das Vollendetste, was er hinterlassen hat (Archiv VI, 1877). An welcher Stätte Luther bei seinem doppelten Besuche in Frankfurt 1521 zur Herberge gewesen, sowie auch, wo Melanchthon bei seinen verschiedenen Durchreisen sich aufgehalten, ist mit viel Scharfsinn nachgewiesen in dem auch für die Chronologie jenes Jares wichtigem Aufsatze: „Die Melanchthons- und Lutherherbergen zu Frankfurt a. M." (Neujahrsblatt des A. V. 1861).

Einige Arbeiten gelten weiter dem für die Reformation überhaupt und zumal für Frankfurt so bedeutsamen Jare 1525. Zuerst erschien: „Gerhard Westerburg" (Archiv V, 1872, auch separat abgedruckt mit anderen Arbeiten in den „Abhandlungen zu Frankfurts Reformationsgeschichte", Druckerei von Aug. Osterrieth 1872). Westerburg, ein Freund von Karlstadt und diesem an Charakter und Gesinnung änlich, erscheint danach als der Hauptleiter der Bewegung der Zünfte in Frankfurt, welche mindestens den einen Erfolg hatte, dass die freie Predigt des Evangeliums vom Rat gestattet ward. Mit großer Mühe ist Steitz den zerstreuten Spuren der Wirksamkeit dieses bis dahin fast völlig unbekannten, „fremden Doktors und evangelischen Mannes" nachgegangen. „An Westerburgs Beispiel zeigt's sich aufs neue, wie ein großer Schatz verborgener Tatsachen auf dem Gebiete der deutschen Reformationsgeschichte noch zu heben ist". Bald darnach veröffentlichte er auch die Quellen, aus denen er das Material geschöpft. Das Neujahrsblatt des A. V. 1875 brachte eine mit Einleitung, Anmerkungen und nachträglichen Erläuterungen versehene Ausgabe des „Frankfurter Aufruhrbuchs", welches eine leidenschaftslose Darstellung jener Erhebung enthält und warscheinlich im Auftrage des Rates vom Ratsschreiber Marsteller abgefasst wurde. Mit besonderer Sorgfalt ist er dem Texte der von Westerburg verfassten 46 Artikel nachgegangen, welche für Frankfurt eine änliche Bedeutung hatten, wie die bekannten 12 Artikel für die Bauern Süddeutschlands. Bald folgte auch die Veröffentlichung des vom Kanonikus Königstein am Liebfrauenstifte geschriebenen Tagebuches, dessen Herausgabe gleichfalls ein lange gehegtes Desiderium war (1876 in Kommission bei Th. Voelcker erschienen). Königstein behandelt die Vorgänge seines Kapitels und die Ereignisse in der Reichsstadt Frankfurt a. M in den Jaren 1520—48 mit besonderer Rücksichtnahme auf das bewegte Jar 1525.

Zwei andere Abhandlungen versetzen uns in das Jar 1533, in welchem der seit 1525 beginnende Einfluss der zwinglianischen Prädikanten Melander und Algesheimer seinen Höhepunkt erreichte, um dann rasch zu sinken: 1) „des Rectors Micyllus Abzug von Frankfurt 1533 nach seinen bisher unermittelt gebliebenen Ursachen" — 2) „Luthers Warnungsschrift an Rath und Gemeinde zu Frankfurt 1533 und Dionysius Melanders Abschied von seinem Amte 1535" (Archiv V, 1872). Wie dann nach dem Weggange jener beiden zelotischen Männer die ursprünglich zwinglianisch gerichtete Stadt allmählich zum Luthertum über-

geführt ward, ist ausfürlich dargelegt in der Erstlingsschrift von Steitz: „Der lutherische Prädicant Hartmann Beyer, ein Zeitbild aus Frankfurts Kirchengeschichte im Jarhundert der Reformation“, Frankfurt a. M. Brönner, I. Abth. 1847, II. Abth. 1852. Hier hat er dem unerschütterlichen Glaubensmute eines seiner Ahnen, der besonders im Kampfe um das Interim hervortrat, ein Ehrendenkmal aufgerichtet. Aber neben diesem markigen Vertreter eines entschiedenen Luthertums hat er auch den humanistisch gebildeten Vertreter der Melanchthonschen Richtung, Magister Johannes Cnipius Andronikus, nach ungedruckten Aufzeichnungen desselben anziehend geschildert (Archiv I, 1860) und seinen Briefwechsel veröffentlicht

Rückblickend auf diese zalreichen Beiträge der Frankfurter Kirchengeschichte, müssen wir beklagen, daſs trotz so vieler Vorarbeiten, denen sich auch die verdienstvollen liturgischen Arbeiten von Karl Christian Becker anreihen lassen, noch immer keine Geschichte des Frankfurter Kirchenwesens existirt.

Wir reihen hier sofort an die Beiträge zur Polemik.

Den Anlaſs zu seiner polemischen Tätigkeit bildeten die 1852 in Frankfurt gehaltenen Jesuitenpredigten, die auch von Protestanten viel besucht wurden und one Frage großen Eindruck auf die Zuhörer machten. Steitz veröffentlichte zur Widerlegung der vom Pater Roh entwickelten Beweisgründe für die Ohrenbeichte eine Broschüre: „Wie beweisen die Jesuiten die Nothwendigkeit der Ohrenbeichte?“ Frankfurt, Voelcker 1852. Das Schriftchen erlebte in kurzer Frist 5 Auflagen, fand aber auch energischen Widerspruch von katholischer Seite. Steitz hatte in seiner Broschüre den Nachweis geliefert, daſs die Ohrenbeichte, wie sie seit Innocenz III. galt, keineswegs von Anfang der Kirche bestanden habe. Dagegen erschienen nun in Mainz „katholische Randbemerkungen zu einigen Erscheinungen der antikatholischen Litteratur“ (von Dr. Moritz Brüll), welchen Steitz entgegentrat in einem Nachtrage zu seiner Schrift: „Die Mainzer Laientheologie oder vergebliche Kreuz- und Querzüge zur Verteidigung der päpstlichen Ohrenbeichte“, Frankfurt bei Voelcker 1853. Nun aber trat ein besser gerüsteter Streiter auf den Kampfplatz, der nachher zum Altkatholizismus übergetretene, damals aber noch ganz im ultramontanen Farwasser treibende Paderborner Professor Friedrich Michelis in der Schrift: „Abwehr des von Herrn Georg Eduard Steitz, ev.-luth. Pfarrer in Frankfurt a. M. auf die katholische Beichtanstalt gemachten Angriffs“, Paderborn 1853. Steitz antwortete ausfürlich in einer gründlichen Arbeit: „Das römische Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt und kritisch beleuchtet“, Frankfurt a. M., Voelcker 1854. In frischer, schneidiger Weise bekämpft er die Einwände des Gegners auf Grund eingehender Studien und gibt zugleich ein klares Bild von dem ganzen Entwickelungsprozeſs des Beichtinstituts in der römischen Kirche.

Diesen polemischen Schriften schlossen sich bald dogmengeschichtliche Arbeiten über verwandte Fragen an. Um jene Zeit wurde auf dem Bremer Kirchentage die Frage angeregt, ob man nicht die Privatbeichte zur Hebung des kirchlichen Lebens widerherstellen solle. Dies veranlaſste Steitz zur Abfassung einer weiteren Schrift, in der er sich gegenüber der neulutherischen Richtung gegen die Widereinfürung dieser Institution aussprach: „Die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche aus den Quellen des XVI. Jarhunderts aus Luthers Schriften und den alten Kirchenordnungen dargestellt“, Frankfurt a. M., Voelcker 1854. Hier werden 42 Fragen über dies Institut aus den Urkunden der Reformationszeit in faſslicher Weise beantwortet und dabei ein reiches historisches Material zur Entscheidung für oder wider dargeboten. Von nun an fing Steitz an, „sich im Gebiete der Sakramente ganz ansässig zu machen“, wie es in einer Rezension heißt. Er hat die Ergebnisse seiner Studien unter Anderem in mehreren sehr umfangreichen Artikeln der Real-Encyklopädie niedergelegt, unter welchen besonders der Artikel „Sakramente“ hervorzuheben ist.

Bei diesen Untersuchungen hatte Steitz die Lehrentwickelung im Abendlande fast ausschließlich im Auge, sodaſs dabei die eigentümlichen Gedanken der griechischen Theologie nicht zu ihrem Rechte kamen. Da es in Bezug auf die letzteren noch völlig an Vorarbeiten fehlte, unternahm er es, in einer längeren Serie von

fortlaufenden Artikeln in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1864—68) „die Abendmahlslehre der griechischen Kirche" in der Kontinuität ihrer Lehrentwickelung vorzuführen. Diese Abhandlung mit ihren 500 Seiten ist wol die umfangreichste Monographie, die je in einer deutschen theologischen Zeitschrift erschienen ist. Im Gegensatze zu verschiedenen Versuchen, jenen dogmatischen Prozess vom konfessionellen Standpunkte darzustellen, schildert er seinen Standpunkt in folgenden Worten (1864, S. 112): „Der Dogmenhistoriker hat die Stellung auszumitteln, welche die einzelnen Kirchenlehren als organische Glieder in dem Ganzen der Entwickelung einnehmen. Seinen eigenen konfessionellen Standpunkt muss er sich dabei auf das sorgfältigste verhüllen und entrücken. Ob eine geschichtlich gegebene Ansicht mit diesem zusammentrifft oder nicht, darf ihn weder zur Freude noch zur Trauer stimmen; denn die Geschichte soll weder gepriesen noch beklagt, sondern begriffen werden". Das Endergebnis ist, dass die Anschauung der Griechen sich bis zur Errichtung des lateinischen Kaisertums nicht mit der Transsubstantiation sich deckt, sondern vielmehr den Namen Transformation verdient, und dass erst durch die Florentiner Unionsverhandlungen die μετουσίωσις in der orientalischen Kirche Eingang gewonnen hat — womit die sehr bestechende Behauptung römischer Dogmatiker, als müsse jene Lehre schon vor der Trennung beider Kirchen im Morgenlande bestanden haben, hinfällig wird.

In das Gebiet der Sakramente schlagen weiter ein die Aufsätze über „die Bußdisziplin in der morgenländischen Kirche in den drei ersten Jarhunderten" (Jahrb. für deutsche Theol. 1863, S. 91—184) und über den neutestamentlichen Begriff der Schlüsselgewalt (Studien 1866, S. 435—483). In letzterer Abhandlung macht er auf Anlass einer früher (Jahrbücher IX, S. 782) durch ihn angezeigten Schrift von Ahrens: „Das Amt der Schlüssel" einen neuen Angriff des hier vorliegenden Problems der biblischen Theologie. Er spricht sich aus gegen jede Scheidung zwischen der Schlüsselgewalt einer- und der Binde- und Lösegewalt andererseits, wie er sie selbst früher angenommen und erklärt, dass die Ausdrücke „Binden und Lösen" entsprechend dem rabbinischen Sprachgebrauch die Bedeutung haben: „Entscheiden, was als verboten und erlaubt zu gelten habe", sodass die Wendung Matth. 16 nur ein Ausdruck für die gesetzgebende und richtende Gewalt, nicht aber für die Vollmacht der Sündenvergebung sei.

In das Gebiet der Dogmengeschichte gehören ferner seine meisten übrigen Artikel in der Encyklopädie. Die Artikel: Jesuitenorden und Maria, Mutter des Herrn, sind den katholischen Polemikern besonders ein Dorn im Auge gewesen (vgl. deutsch-evangelische Blätter 1883, Heft IV, S. 275: „Eine thatsächliche Berichtigung zu Janssen: An meine Kritiker"). Und doch hatte Steitz gerade den Jesuiten gegenüber seine wissenschaftliche Unbefangenheit bewiesen in einem Aufsatze über „die Bedeutung der mittelalterlichen Formel obligare ad peccatum mortale" (Jarb. für deutsche Theol. 1864, S. 146—164), in dem er nachweist, dass diese nicht nur bei dem Jesuitenorden gebräuchliche Wendung keineswegs die Verpflichtung zu einer Todsünde bedeuten kann, wie viele angenommen hatten (vgl. auch Supplement-Band XIX S. 671).

Wir schließen weiter an die Beiträge von Steitz zur neutestamentlichen Einleitungs-Wissenschaft. In mehreren Arbeiten ist er für die Echtheit des Johannes-Evangeliums gegen die Tübinger Schule eingetreten, die er zwar nicht durchaus bekämpfte, indem er ihre wesentlichen Verdienste um die Wissenschaft wol zu werten wusste, an der er aber die Sucht „zu schematisiren und den geschichtlichen Entwickelungsgang nach logischen Kategorieen zu bestimmen" getadelt hat. Zuerst griff er ein in den seit lange schwebenden Streit durch die Abhandlung: „Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Passahfeier", Studien 1856, S. 721—809, in welcher er die Behauptungen von Weitzel („die christliche Passahfeier der drei ersten Jarhunderte"), welcher drei verschiedene Parteien annahm, im wesentlichen zu begründen suchte, an einigen Punkten aber modifizirt hat. Auf eine gegen ihn gerichtete Abhandlung Baurs folgten „einige weitere Bemerkungen über den Passahstreit des 2. Jarh.'s" (Studien 1857, S. 747); und auf zwei Aufsätze von Hilgenfeld und eine Replik von Baur die dritte Ab-

handlung in dieser Sache: „Der ästhetische Charakter der Eucharistie und des Fastens in der alten Kirche“ (Studien 1859, S. 716—740). Steitz sucht hier den Nachweis zu liefern, dass die Kleinasiaten am 14. Nisan Christi Tod als den Abschluss des Erlösungswerkes durch Beschluss des dem Gedächtnis seiner Leiden gewidmeten Fastens in freudiger Weise gefeiert hätten. Auf dieselbe Frage kam er noch ein letztes Mal zurück in dem Aufsatz: „Der Charakter der kleinasiatischen Kirche und Festsitte in der Mitte des 2. Jarhunderts“ (Jahrb. für deutsche Theol. 1861, S. 101—141).

Eine andere Kontroverse, an der sich Steitz beteiligte, betraf das sogenannte Selbstzeugnis des Evangelisten Joh. 19, 35. In der Abhandlung „über den Gebrauch des Pronomens ἐκεῖνος im 4. Evangelium“ (Studien 1859, S. 497—506) tritt er für Weitzel ein, welcher die Identität des Evangelisten und des Augenzeugen für den natürlichen Sinn der Worte erklärt hatte. In einer zweiten Arbeit „der classische und johanneische Gebrauch des ἐκεῖνος“ (Studien 1861, S. 267—319), weist er dann gegen Hilgenfeld und Buttmann eingehender nach, dass Jemand unter gewissen Voraussetzungen sich selbst mit ἐκεῖνος bezeichnen könne. Die johanneische Frage wird auch eingehend behandelt in der Abhandlung: „Des Papias von Hierapolis Auslegung der Reden des Herrn“ (Studien 1868, S. 63—95). Hier sucht Steitz besonders nachzuweisen, dass Papias, wie schon Eusebius annimmt, nicht ein Hörer des Apostels, sondern des Presbyters Johannes gewesen sei, wobei er die von Zahn behauptete Identität beider widerlegt. In dem Aufsatze: „Die Tradition von der Wirksamkeit des Apostel Johannes in Ephesus“ (Studien 1868, S. 487—524) tritt er für die Zuverlässigkeit dieser von Keim bekämpften Überlieferung ein und stellt der hieraus sich ergebenden Doppelgängerschaft beider Männer eine merkwürdige Parallele aus seiner eigenen Familie zur Seite. Hier macht er übrigens dem Gegner das Zugeständnis, dass er die Frage nach der johanneischen Abkunft des Evangeliums auch jetzt noch für ungelöst halte. Wie wenig Steitz überhaupt geneigt war, in dieser Sache Waffen von zweifelhaftem Werte zu gebrauchen, wie sehr es ihm um eine unbefangene Forschung zu tun war, beweist sein Referat über die von Pitra edirte Clavis Melitonis, „das angebliche Zeugnis des Melito von Sardes für das johanneische Evangelium“ (Studien 1857, S. 584—596), in welchem er die Unechtheit dieser erst im Mittelalter entstandenen Schrift bewiesen hat.

Außerdem war Steitz Mitarbeiter mehrerer Kirchenzeitungen sowie der „allgemeinen deutschen Biographie“, für die er das Leben mehrerer hervorragender Frankfurter Persönlichkeiten geschildert hat.

Schließlich ist noch zu erwänen, dass er auch, abgesehen von der Frankfurter Reformationsgeschichte, manche Verdienste um die Lokalgeschichte der Stadt sich erworben hat. Genaueres darüber gehört nicht in den Rahmen dieser Skizze; hier seien nur hervorgehoben das Lebensbild von Statsrat Steitz, seinem Großoheim, und die Biographie des Geschichtsschreibers Pfarrer Anton Kirchner, womit er diesem väterlichen Freunde seinen Dank für die ihm erwiesene Liebe entrichtet hat.

Einige kürzere Mitteilungen über Steitz finden sich in den Kirchenzeitungen des Jares 1879. Dr. phil. **Dechent.**

Stephan, Martin, Pfarrer der Böhmischen Gemeinde und Prediger an der St. Johanniskirche zu Dresden, die Stephanisten und die Entstehung der Missouri-Synode. Eine bedeutsame und folgenreiche kirchengeschichtliche Bewegung der neueren Zeit knüpft sich an Stephans Namen. Bei dem Dunkel, worein Manches bis heute sich hüllt, bei dem rätselhaften Wesen des Mannes und den durch Parteistellung leicht getrübten Quellen war dem Ref. die gestattete Einsicht in die offiziellen Akten, kirchliche und weltliche, sowie vielfache mündliche Mitteilungen und Urteile von unparteiischen, kompetenten Personen sehr erwünscht.

Martin Stephan, am 13. August 1777 zu Stramberg in Mähren geboren, war der Son armer, aber frommer Eltern, die ursprünglich katholisch waren,

später jedoch zum ev.-luther. Glauben übertraten. Sein Vater, ein Leinweber, bestimmte ihn für dasselbe Handwerk, und ließ sich seine christliche Erziehung sehr angelegen sein, daher Martin schon frühzeitig mit der Bibel ziemlich bekannt wurde, wärend die von ihm stets verehrte Mutter ihn von Kind auf zum Gebet und zur Gottesfurcht anhielt. Da er aber beide Eltern schon früh verlor und als arme, verlassene Waise durch viele Drangsale sich hindurchkämpfen muſste, so war seine Bildung nur höchst dürftig. Daheim vielfach von den Katholischen verfolgt, kam er als Leinwebergeselle im 21. Jare nach Breslau, wo er sogleich an die dasigen „Erweckten" sich anschloſs, schon damals mit einem unbeugsamen Sinn und herrschsüchtigen Charakter polemisirend. Im Drange der Neuerweckten, das Heil auch Anderen zu verkündigen und von christtichen Menschenfreunden unterstützt, trat er 1802 in das Elisabeth-Gymnasium daselbst, wo er jedoch das Versäumte nicht gründlich nachholen konnte, und studirte dann von 1804—1809 in Halle und Leipzig. Er hörte nur einige philosophische und theologische Vorlesungen, die gelehrten Studien als „fleischliche Wissenschaften" verwerfend. Seine Hauptstudien waren die Asceten, namentlich der pietistischen Periode. Tüchtige, obschon einseitige Kenntnisse besaß er in der Kirchengeschichte. Sein Wissen war mehr intensiv als extensiv. Kaum hatte St. ausstudirt, so wurde er als Pastor nach Haber in Böhmen und nach einem Jare 1810 als Pfarrer der ev.-luther. Gemeinde böhmischer Exulanten und deutscher Prediger an St. Johannis nach Dresden berufen. Bei dem Examen, welches meist in deutscher Sprache gehalten werden muſste, berücksichtigte man mehr „seine christliche Gesinnung, sein praktisches Talent". Seine Predigten, die er one jegliche Kunst der Rhetorik, one Feuer und Fluſs der Rede in böhmischer Aussprache mit hohler, ziemlich monotoner Stimme und fehlerhaftem Deutsch hielt, in denen aber der streng lutherisch biblische Geist waltete, fanden bei dem Häuflein der Empfänglichen sogleich großen Beifall, und in Kurzem sammelte sich beim deutschen Gottesdienst eine zalreiche Zuhörerschaft um ihn. Nächstdem setzte er die schon von seinen Vorgängern ungestört gehaltenen Erbauungsstunden in Spenerscher Weise fort. Sonntags Abend hielt er eine „Predigtwiderholung" oder ließ eine Predigt vorlesen. Außerdem wurden Bibel- und sogenannte „Sprechstunden" gehalten, doch war er gewönlich nur in den letzteren zugegen; in diesen durfte jedes Mitglied Glaubens- und Gewissensfragen schriftlich oder mündlich vorlegen, welche der Pastor meist mit großer Umsicht, pastoraler Weisheit und seltener Menschenkenntnis beantwortete. Diese sogen. „Stunden" wurden als Konventikel sehr verdächtigt und nahmen die öffentliche Meinung bald gegen St. ein, wärend seine Anhänger dadurch sich immer fester an ihn anschlossen. Obwol in Sachsen damals noch ein Nachhall der Wittenberger Orthodoxie sich fand, so fehlte doch im allgemeinen der lebendige Odem des Herrn und die Aufklärungsperiode stand auch hier in der Blüte. Die einfache, ungeschminkte Predigt der Bekehrung durch Buße und Glauben war selten, bei St. hörte man sie! Er fürte das Schwert des Geistes mit ungelenker, aber mit gewaltiger Hand. Daher erklärt sich der ungewönliche Erfolg des böhmischen „Bußpredigers". Seine Lehre war nicht die reine, lutherische, sondern die der pietistischen Richtung Speners, Franckes u. a. Ganz falsch lehrte er aber von der Kirche und dem Predigtamt; die sichtbare lutherische Kirche war ihm die alleinseligmachende, außer welcher kein Heil, und das Predigtamt stellte er als ein Gnadenmittel dar, one welches ein Mensch nicht wol zum Glauben kommen und selig werden könne. Das Kirchenregiment gebüre allein dem Pastor, und unter dem Titel der Amtsauktorität wurde mit der Zeit die furchtbarste Gewissenstyrannei ausgeübt. Unleugbar war aber im Anfang bis in die mittleren zwanziger Jare Stephans Wirken in Dresden durch Predigt und Seelsorge ein vielfach gesegnetes. Noch nicht so herrsch- und verdammungssüchtig, wie später, war er im Umgange höchst liebenswürdig und interessant; ja mit „zauberischer Macht" wuſste er die Herzen zu gewinnen, nur durfte seine Unfehlbarkeit nicht angegriffen werden. Wegen vielfacher, fortdauernder Eingriffe, die er sich widerrechtlich in fremde Parochialrechte erlaubte, wurden widerholt Beschwerden gegen ihn eingereicht (sogar ein falsum bei einem amtlichen Zeugnisse wurde nach-

gewiesen); doch trotz scharfer Zurechtweisungen seitens des Ephorus und des Oberkonsistoriums und trotz seiner Versprechungen erweiterten sich seine Übergriffe nur noch mehr. 1821 in einem öffentlichen Blatt als „Irrgeist, Schwärmer und Sektenstifter“ angegriffen, wies St. diese Beschuldigungen in entschiedener Weise und mit Recht zurück, und bald darauf richtete er zu seiner Rechtfertigung eine Eingabe an die Behörde, sowie an die Bewoner Dresdens einen „herzlichen Zuruf“ in zwei Predigten, nebst einer Vorrede über Schwärmerei und Sektenwesen, Dresden und Leipzig; C. Chr. Dürr 1823. Die Herausgabe eines Jarganges seiner Predigten über die Evangelien unter dem Titel: „Der christliche Glaube in Predigten, 2 Theile, Dresden 1825 f.“ wurde „ein sehr entschiedener Wendepunkt für St. und seine Anhänger“. Es war damals seine blühendste Periode, denn er genoſs eine ungeteilte Achtung und Liebe von über 1000 Personen, worunter viel hohe Familien, und in seinem Wirkungskreise herrschte reges, christliches Leben; insbesondere war er für die sächsische Bibelgesellschaft sehr tätig. Für die Menge seiner Zuhörer jedoch wurde nun sein Predigtbuch „gleichsam ein symbolisches Buch“, in allen zweifelhaften Fällen und religiösen Streitigkeiten entschied man darnach. Ihre unbedingte Hingebung an Stephans Lehre und Person nahm immer mehr überhand und wurde zu einer fleischlichen Abhängigkeit von der Kreatur, one daſs St., von Natur zum Stolze geneigt, dem gesteuert hätte. Im Gegenteil nahm er eine Art Infallibilität in Anspruch, und sein Wort identifizirte er mit dem Worte Gottes. Viele hat er gewiſs gut beraten; aber durch diese Menschenvergötterung und dadurch, daſs er über der Rechtfertigung aus Gnaden durch Christi Blut das Dringen auf Heiligung sehr zurücktreten ließ, hielt er die Seelen vielfach auf in ihrem Christenlaufe. Ein Teil seiner Anhänger besuchte nur seine Predigten, Andere auch die „Stunden“. „Die Stephanisten“ im eigentlichen Sinne aber schlossen sich aufs engste an ihn an, hörten ihn ausschließlich und beteiligten sich auch an den übelberüchtigten nächtlichen Spaziergängen und Zusammenkünften in und außerhalb der Stadt. Auf Stephans Veranlassung bildeten sich nämlich geschlossene Gesellschaften, die auch von den Frauen und Töchtern besucht wurden, und anfänglich in ganz erlaubter Weise nur dem Zweck der Erholung dienten. Da St. aber immer erst um 10 Uhr erschien, so verlängerten sich diese Versammlungen bis tief in die Nacht hinein. Hieran schlossen sich bald auch nächtliche, oft bis zum Morgen dauernde Sommerpartieen. Gegen alle freundliche Vorstellungen über das Unziemliche dieser nächtlichen Zusammenkünfte blieb St. völlig taub, und er gab damit schweres öffentliches Ärgernis. Die Aufregung in der Stadt gegen St. und seinen Anhang steigerte sich immer mehr, sodaſs sogar die Polizei sich widerholt einmischen muſste, doch konnten die ihm gemachten Beschuldigungen der „Muckerei“ nicht nachgewiesen werden. Die Behörde verbot 1835 die nächtlichen Zusammenkünfte, allein bald wurde dieses Treiben nur noch kecker fortgesetzt. Allen, auch den erbittertsten Angriffen und Schmähungen in öffentlichen Blättern gegenüber beobachtete St. jetzt ein völliges Stillschweigen; er und die Seinen meinten eben „die Schmach Christi“ zu tragen. Einer seiner treuesten Anhänger aber, Kandidat Pöschel, eine lautere, fromme, doch ganz von Stephans Geist befangene Seele, gab 1833 ein „Glaubensbekenntnis der Gemeinde zu St. Johannis in Dresden, zugleich als Widerlegung der ihr und ihrem Seelsorger in einigen öffentlichen Blättern gemachten Beschuldigungen“, Dresden 1833, heraus, worin es u. a. heißt: „Wir bezeugen es . . . vor Gott und aller Welt, daſs wir keine andere Lehre von ihm gehört haben, als die dem gesamten Worte Gottes A. und N. T.'s gemäß ist. Er verkündigt uns mit klaren und deutlichen Worten den ganzen Rat Gottes zu unserer Seligkeit, Gesetz und Evangelium und als ein gewissenhafter Prediger hält er sich an den Religionsschwur; er ist ein gewissenhafter, ehrlicher Mann, er ist das, wofür er sich ausgibt, ein altlutherischer Prediger“. Als 1832 mehrere der preußischen Altlutheraner, mit welchen St. von jeher in näherer Gemeinschaft gestanden, wie D. Scheibel, Wehrhan u. a., sich nach Dresden wendeten, fanden sie bei ihm nicht die erwartete, herzliche Aufnahme. St. wollte eben Alleinherrscher sein. In Sachsen hatte sich sein Anhang außerordentlich vermehrt,

besonders im Muldethal bis ins Altenburgische. Die ihm blindergebenen, jungen Geistlichen, die er als Kandidaten geleitet hatte, wirkten ganz in Stephans zelotisch-hierarchischem Sinne, wodurch viele bittere Feindseligkeiten entstanden. Dabei klagten die Stephanisten über Verfolgungen, wärend die weltlichen und geistlichen Behörden doch die größtmögliche Schonung übten. Sie aber wollten zu Märtyrern werden. Stephans immer frecher werdendes, herausforderndes Treiben zwang endlich zum Einschreiten. Am 8. November 1837 gelang es der Polizei, eine Anzal Stephanisten in einem Weinbergshause der Hoflößnitz mitten in tiefster Nacht und am frühen Morgen den Pastor, der sich mit seiner zweideutigen Begleiterin im Weinberge versteckt hatte, aufzufinden und polizeilich aufzuheben. Unmittelbar darauf folgte seine Suspension, welche bis zu seiner Abreise wärte. Vor dem K. Justizamt wurde nun eine Untersuchung eingeleitet, in welcher der gewandte Mann, auch die Lüge nicht scheuend, aus jeder noch so begründeten Anschuldigung sich herauszureden wußte. Besonders gravirend für ihn waren aber zwei Klagschriften der Böhmischen Gemeinde, welche letztere er auf das unverantwortlichste fast von Anfang an vernachlässigt hatte. In jenen wird St. der drei Tatsachen beschuldigt: des unzüchtigen Lebenswandels, der Veruntreuung von Gemeindegeldern und der vielfachen Vernachlässigung seiner Amtspflichten, weshalb schließlich seine definitive Amtsenthebung beantragt wird.

Stephan, der sich schon lange mit dem Gedanken an eine Auswanderung aus dem „Babel der Landeskirche" getragen, und darüber auch schon in den zwanziger Jaren, sowie 1830 mit Prof. Benjamin Kurz in Pennsylvanien verhandelt hatte, gab nun im Frühjar 1838 das Signal des Aufbruchs, auf den seine Anhänger schon vorbereitet waren. Es wurde ein Beratungskomité niedergesetzt und eine „Kreditkasse" gegründet, die sich zuletzt auf ca. 125,000 Thaler belief. Da die Behörde sein heimliches Entweichen fürchtete, erhielt er nach einem abermaligen ärgerlichen Vorfall vom 15—24. Oktober Hausarrest. Alles harrte des Ausgangs in der äußersten Spannung, ein Teil der Stephanisten war schon aufgebrochen, die Anderen warteten angstvoll des Fürers; da erfolgte auf eine Immediat-Supplik Stephans bei Sr. Maj. dem Könige unter dem 23. Oktober 1838 die Niederschlagung der beiden gegen ihn anhängigen gerichtlichen Untersuchungen unter der Bedingung, daß St. zur Sicherstellung der Böhmischen Gemeinde eine Kaution von 500 Thalern bestelle. Um Mitternacht zwischen dem 27. und 28. Oktober verließ er heimlich und one Abschied von seiner Familie*) die Stadt, um sich in Bremen mit den Auswanderern zu vereinigen. Dort hatten sich über 700 Seelen, darunter 6 Geistliche, 10 Kandidaten, 4 Lehrer, zusammengefunden, welche, zum Teil die heiligsten Bande zerreißend, dem Rufe Gottes zu folgen wänten. Auf 5 Schiffen, von denen eines untergegangen ist, furen sie nach Nordamerika. Auf der Überfart, in Sturmesgefar feig, hielt sich St. meist in vornehmer Zurückgezogenheit, predigte selten, und ließ sich sogar — das Bischofsamt übertragen! Kurz vor St. Louis ließ er die berüchtigte „Unterwerfungsurkunde" von allen Männern und Frauen der Gesellschaft unterschreiben, womit sie ihm an Eidesstatt unbedingten Gehorsam in allen kirchlichen und kommunlichen (!) Angelegenheiten angelobten. In St. Louis selbst, wo St. zum großen Nachteil der Auswanderer mehr als zwei Monate ungenutzt verstreichen ließ, schaltete der Bischof völlig unumschränkt, ein sehr kostbarer Bischofsornat wird angefertigt, „ein wahres Prasserleben" wird im „Hause" des Bischofs gefürt, in welches zum allgemeinen Ärgernis immer mehr junge Frauenzimmer eingesammelt werden. Endlich mußte man nach Stephans Anordnung 102 Meilen südlich von St. Louis in Perry County, Missouri, 4440 Acker Land ankaufen, wo den Leuten sehr kümmerliche Zeiten und heftige Trübsalsstürme bevorstanden.

*) Die Ehe mit seiner vortrefflichen, frommen Gattin war anfangs nicht eine unglückliche, wurde es aber durch Stephans Verschuldung. In seiner Familie ist er ein wahrer Tyrann gewesen. Erziehung und Unterricht seiner Kinder hatte er in der unverantwortlichsten Weise vernachlässigt.

Am 26. April 1839 reiste der Bischof dahin und fur in seinem herrischen Wesen fort; da wurden am Sonntag Rogate den 5. Mai, zunächst an P. Löber, die ersten Entdeckungen von mehreren Mädchen gemacht, denen „der graue Wollüstling unter gottlosem Missbrauch des h. Namens und Wortes Gottes schon auf der Seereise Zumutungen gemacht hatte", und später eidlich bestärkt. Am 30. Mai erfolgte die Absetzung und Exkommunikation des Tiefgefallenen, und zwar wegen der Sünden gegen das 6. Gebot, verschwenderischer Veruntreuung fremden Gutes und falscher Lehre. Tags darauf wurde er über den Mississippi nach dem Stat Illinois gebracht. Hier nahm er später eine Gemeinde in der Grafschaft Randolph an, woselbst er am 21. oder 22. Februar 1846 im 69. Lebensjare gestorben ist.

Wahr ist es, dass P. Stephan Tausenden ein Wegweiser zum Himmel und ein Tröster und Berater auf dem dornenvollen Wege zum ewigen Leben gewesen ist. Unter Spott und Hohn der Ungläubigen hat er 20 Jare lang das lutherische Bekenntnis mit unerschrockenem Mute gelehrt und verteidigt. Um so schrecklicher ist sein tiefer Fall! Darum: „Wer sich lässt dünken, er stehe, mag wol zusehen, dass er nicht falle!"

Nach Stephans Entfernung kam die größte Bestürzung über die Ausgewanderten. Mit tiefer Betrübnis erkannte man, wenn auch natürlich nur allmählich, dass die, welche dem Herrn Christo, seinem Wort und seiner Kirche treu bleiben wollten bis an den Tod, in großer Verblendung ihm untreu geworden waren, dass man Stephan, wenigstens im allgemeinen, one Prüfung gefolgt war, dass man mit ihm Abgötterei getrieben, Stephans Hochmut, Herrschsucht und Tyrannei dadurch genärt und sich von ihm zu vielen schweren Sünden hatte verleiten lassen, in dem Wane, Gott einen Dienst daran zu tun, und dass man der Welt, sowie der Kirche des Herrn ein schreiendes Ärgernis gegeben. Unter ihnen selbst entstanden große Zerwürfnisse. Vielleicht wäre eine allgemeine Verwirrung und Auflösung der ganzen Gemeinde erfolgt, hätte nicht der gnädige Gott sich ihrer erbarmt, sodass mit der Zeit geordnete Zustände eintraten. Die Kreditkasse war erschöpft und große Armut brach über die Gesellschaft herein. Die bisherige Kommunwirtschaft wurde aufgehoben und das angekaufte Land verlost, sodass Jeder seinen eigenen Herd gründen konnte, aber freilich nur unter den größten Anstrengungen und Mühseligkeiten. Wie stand es aber um den innerlichen Zustand der Gemeinde? Da Stephan hierarchische, ja papistische Grundsätze gelehrt hatte, so glaubten jetzt Viele, sie wären gar keine lutherische, ja keine christliche Gemeinde mehr. In einer öffentlichen Disputation jedoch, die man im Sommer 1839 zu Altenburg Perry Co. hielt, wurde, vornehmlich von Prof. F. Walther, mit überzeugender Klarheit dargetan, dass der Herr hier noch sein Volk, seine Kirche habe, da das Wort Gottes, die hl. Sakramente, das Amt der Schlüssel u. s. w. unter ihnen sei. Von sehr segensreichen Folgen war eine Protestationsschrift, welche 3 Laien, die Herren D. Vehse, Fischer und Jäkel schon früher an die Prediger gerichtet hatten und worin sie mit Entschiedenheit gegen das hierarchische Wesen der Geistlichkeit sich aussprachen. Auch kämpfte Prof. Walther dagegen, Verfürer und Verfürte einander gleichzustellen, die Gewissen unerträglich zu beschweren und allerlei Verdächtigungen aufzubringen. Das Vertrauen zu den Pastoren, welches vielfach gefallen war, wurde wider hergestellt und, nachdem sie ihre eigenen, schweren Verschuldungen hinlänglich bekannt hatten, wurden dieselben nun von Gemeindewegen ordentlich berufen. So beruhigten und ordneten sich allmählich die Verhältnisse und unter dem ernsten Streben nach Warheit gab der Herr Gnade zu einem fröhlichen Aufblühen des kirchlichen Gemeindewesens. — Die Gemeinde zu St. Louis, welcher Pastor O. Herm. Walther vorstand, durfte 3 Jare lang eine englische Kirche mit benutzen, bis sie 1842 ein eigenes Gotteshaus sich erbaute. Leider starb ihr treuer Seelsorger, der noch am 22. Nov. 1840 einen außerordentlichen Bußtag gehalten und am Weihnachtsfest gepredigt hatte, schon im Anfang des folgenden Jares; an seiner Stelle erwälte die Gemeinde dessen jüngeren Bruder Ferd. Walther. In Altenburg Perry Co. gründeten einige Kandidaten unter großen Anstrengungen 1839 ein College

zur Heranbildung junger Leute für das geistliche Amt. Diese anfangs ganz kleine Anstalt wurde 1849 der Synode von Missouri zum Eigentum übergeben und nach St. Louis *) verlegt, wo Pfarrer F. Walther als ord. Professor der Theologie angestellt wurde. Ein praktisches Seminar, von Pfarrer Löhe in Neuendettelsau in Baiern gegründet, befand sich seit 1846 in Fort Wayne, seit 1861 in St. Louis. Ihr Hauptleiter und Lehrer an ersterem Ort war Pfarrer D. Wilh. Sihler **).

Seit dem Jare 1840 wurden die sächsischen Prediger in einen verhängnisvollen Streit mit der Synode von Buffalo oder wie sie sich nannte, mit dem „Kirchenministerium der aus Preußen ausgewanderten lutherischen Kirche" verwickelt. Pastor Grabau, der an ihrer Spitze stand, ließ nämlich im gedachten Jare einen sog. „Hirtenbrief" ausgehen, welchen er den sächs. Predigern Keyl, Löber, Gruber und Walther zur Begutachtung übersandte. Mit Schreck und Betrübnis fanden diese darin dieselben irrigen, hierarchischen Lehrgrundsätze, welche sie selbst früher im Stephanismus zu großem Schaden festgehalten hatten. Vergebens bemühten sie sich, den P. Grabau von seiner falschen Lehre über die Kirche, Predigtamt, Berufung dazu, Amtsgewalt, über das geistliche Priestertum aller wahren Christen, die christliche Freiheit und den Bann zu überzeugen. Mit der Zeit wurde der Streit immer erbitterter, besonders da die sächs. Prediger mehrere durch Grabaus Härte verscheuchte Gemeinden und ungerecht gebannte Brüder aufgenommen hatten. Grabau, der sich durchaus zu keiner mündlichen Besprechung herbeiließ, fing an, die sächs. Prediger öffentlich zu verketzern, und 1848 tat die Buffaloer Synode dieselben förmlich in den Bann. Nach der Ansicht der Missourier ist Grabau ein gottloser Gewissenstyrann mit hierarchischer Praxis, wie Stephan, ja wie der römische Papst, und 1857 beschloss ihre Synode, den Streit mit diesem „unbußfertigen und verhärteten Irrlehrer" ganz abzubrechen.

Um die in mehreren Staten zerstreuten Lutheraner zu sammeln, sie mit der Lehre, den Schätzen und der Geschichte ihrer Kirche bekannt zu machen, sie vor falscher Lehre und den Verfürungen der Sekten zu warnen u. s. w., wurde von Prof. Walther ein populäres und erbauliches Blatt „der Lutheraner" vom 1. Sept. 1844 an herausgegeben. Es hatte, besonders im Anfang, mit großen Schwierigkeiten und vielen Feinden zu kämpfen, breitete sich aber immer mehr aus, und hat großen Segen gestiftet. Vornehmlich durch dieses Blatt veranlasst, traten die in den Staten Ohio, Indiana und Illinois lebenden Lutheraner mit den aus Sachsen ausgewanderten, im State Missouri wonenden Lutheranern in nähere Gemeinschaft. Nachdem man bereits 1845 f. zwei Konferenzen zur Vorbereitung einer gemeinsamen Synode gehalten hatte, vereinigten sich 1847 vom 24. April bis 6. Mai 15 Prediger und 10 Gemeinden in Chigaco zu einer Synode, — der „Deutschen ev.-luth. Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten", — um „eine durch das Wort Gottes und das reine Bekenntnis der ev.-luth. Kirche gegründete Synodalverfassung" zu beraten und aufzustellen. Als „Gründe für die Bildung eines Synodal-Verbandes" Kap. I. werden angefürt: das Vorbild der apostolischen Kirche, Erhaltung und Förderung der Einheit des reinen Bekenntnisses und gemeinsame Abwehr des separatistischen und sektirerischen Unwesens, Schützung und Warung der Rechte und Pflichten der Pastoren und Gemeinden, Herbeifürung der größtmöglichen Gleichförmigkeit im Kirchenregiment, der Wille des Herrn, dass sich die mancherlei Gaben zu gemeinsamem Nutzen erzeigen sollen, vereinte Ausbreitung des Reiches Gottes und Ermöglichung und Förderung besonderer kirchlicher Zwecke (Seminar, Agende, Gesangbuch, Konkordienbuch, Schulbücher, Bibelverbreitung, Missionsarbeiten innerhalb und außerhalb der Kirche

*) 1861 nach Fort Wayne.

**) Als P. Löhe später wegen Lehrdifferenzen die Verbindung mit der Missourisynode aufgab und eine eigene Synode im State Jowa gründete, so hat bekanntlich Pfarrer Brunn in Steeden im Nassauischen der kirchlichen Not der Glaubensbrüder in Amerika sich angenommen und sendet seit 1863, wie früher P. Löhe, kirchlich gesinnte christliche Jünglinge hinüber, die dort ihre weitere Ausbildung erhalten.

u. s. w.) — Kap. II. Bedingungen, unter welchen der Anschluss an die Synode stattfinden und die Gemeinschaft mit derselben fortdauern kann: 1) das Bekenntnis zu der h. Schrift A. und N. Testaments, als dem geschriebenen Worte Gottes und der einzigen Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens; 2) Annahme der sämtlichen symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche; 3) Lossagung von aller Kirchen- und Glaubensmengerei; 4) alleiniger Gebrauch reiner Kirchen- und Schulbücher; 5) ordentlicher (nicht zeitweiliger) Beruf der Prediger und ordentliche Wal der Deputirten durch die Gemeinden; 6) Versorgung der Kinder der Gemeinden mit christlichem Schulunterricht; 7) alleiniger Gebrauch der deutschen Sprache in Synodalversammlungen. Kap. IV. . . . Die Synode ist in Betreff der Selbstregierung der einzelnen Gemeinden nur ein beratender Körper. Verbindlichkeit kann ein Synodalbeschluss, welcher der einzelnen Gemeinde etwas auferlegt, erst dann haben, wenn ihn die einzelne Gemeinde durch einen förmlichen Gemeindebeschluss freiwillig angenommen hat u. s. w. — Am Schluss der ersten Synodal-Versammlung wurde P. Ferd. Walther als Präses, Dr. W. Sihler als Vice-Präses erwält. Bei der Synodal-Versammlung 1853 beschloss und vollzog man die Teilung der Synode (besonders wegen ihrer räumlichen Weitläufigkeit) in 4 Distrikte, und im folgenden Jare wurde ein „allgemeiner Präses“, der gleichsam das Centrum und der Repräsentant der ganzen Synode sein soll, gewält; die Wal fiel auf P. F. Wyneken, welchem nach seiner Amtsniederlegung im Jare 1864 Prof. Walther folgte. — Im Laufe von 35 Jaren (schreibt „die Ev.-Luth. Freikirche“ vom 1. Oktober 1882) ist aus dem Senfkörnlein ein mächtiger Baum geworden; denn es ist eine unleugbare Tatsache, dass die Missouri-Synode jetzt 700 Pastoren und wenigstens ebenso viele Gemeinden in sich begreift. Im Jare 1872 entstand die „ev.-luth. Synodal-Konferenz von Nord-Amerika“; zu dieser gehören z. B. die Synoden von Minnesota, Missouri, die norwegische Synode und die Synode von Wisconsin.

Als den größten Segen Gottes betrachten diese Synoden den Schatz der reinen lutherischen Lehre, für deren Erhaltung, Verteidigung und Ausbreitung sie mit dem größten Eifer tätig sind.

Litteratur: M. Ludw. Fischer, Katechet zu St. Petri in Leipzig, Das falsche Märtyrerthum oder die Wahrheit in der Sache der Stephanianer, nebst authent. Beilagen, Leipzig 1839. — (v. Polenz), Die öffentliche Meinung und der Pastor Stephan; ein Fragment; Dresden und Leipzig 1840 (diese mit großer Einsicht, ruhig und würdig abgefasste Schrift ist unstreitig unter allen die wichtigste zur Beurteilung Stephans). — D. K. Ed. Vehse, Die Stephan'sche Auswanderung nach Amerika; mit Aktenstücken; Dresden 1840 (von den zurückgekehrten Auswanderern für das Zuverlässigste in Betreff des Geschichtlichen erklärt). — Erklärung einiger ev.-luth. Geistlichen, betr. die vom Hrn. Past. Stephan und seinen Anhängern veranlassten Zerwürfnisse in der sächs. Landeskirche, unterschrieben von A. G. Rudelbach, Superint. u. Consist.-Rath und 8 andern Geistlichen, s. Leipz. Allgem. Zeitg. Nr. 273, 1838 (Vorwurf des Donatismus, die Auswanderung sei Kreuzesflucht u. s. w.). — J. F. Köstering, ev.-luth. Past. zu Altenburg und Frohna (in Amerika), Auswanderung der sächs. Lutheraner im J. 1838, ihre Niederlassung in Perry-Co., Mo u. s. w., 2. Aufl., St. Louis, Mo 1867 (geschichtlich fortgefürt bis 1863). — Die Biographieen der P. P. E. G. W. Keyl (ed. Köstering s. o., St. Louis, Mo. 1882); J. F. Bünger (von Prof. D. Walther, ebendas. 1882) und W. Sihler (von ihm selber beschrieben), New-York 1880. — Vgl. auch: Die Ev.-Luth. Freikirche, Zwickau in Sachsen 1882, Nr. 10 ff.

Kummer.

Stephan I., Papst (Mai 254 bis August 257) ist einer der wenigen unter den früheren römischen Bischöfen, von deren Persönlichkeit sich eine einigermaßen lebendige Vorstellung gewinnen läßt: ein Mann klar, konsequent, selbstbewußt und rücksichtslos, bedacht auf die Hebung der Stellung der Bischöfe im allgemeinen und der eigenen Stellung als römischer Bischof insbesondere. Die erste Rücksicht bestimmte sein Verhalten gegen die Bischöfe Basilides von Emerita und Mar-

tialis von Legio und Asturica und deren Gemeinden, vielleicht auch sein Zögern gegenüber Marcianus von Arles (Cypr. ep. 68 p. 744 sq. ed. Vindob.). Die genannten spanischen Bischöfe waren notorisch libellatici, und wurden infolge dessen ihrer Ämter entsetzt. In ordnungsmäßiger Weise wurde dann ein gewisser Sabinus zum Bischof von Emerita gewält. Die Abgesetzten aber appellirten an Stephan und dieser kam auf den einst von Kallistus aufgestellten Grundsatz (Philos. IX, 12, p. 458) zurück, daſs der Bischof unabsetzbar sei, und erkannte die Absetzung beider nicht an. Es scheint jedoch nicht, daſs er durchzudringen vermochte; die Spanier ersuchten die Afrikaner um ein Gutachten, und diese erklärten sich so entschieden für die Absetzung, daſs jene schwerlich ihren Standpunkt verlassen haben werden (Cypr. ep. 67 p. 735 sq.). Wenn schon hier Cyprian von Karthago den Weg Stephans kreuzte, so kam es zum Kampf und Bruch zwischen beiden Männern über die Frage der Ketzertaufe. Indem ich für das Sachliche des Streites auf den Artikel Ketzertaufe Bd. VII, S. 652 ff. (vgl. auch den Art. Cyprian Bd. III, S. 412) verweise, hebe ich hier nur das hervor, was zur Charakteristik Stephans und seiner Ziele dient. Wenn Cyprian in begreiflicher Inkonsequenz zwar die Widertaufe der Ketzer als notwendig forderte (ep. 69 ff. S. 749 ff.), es aber Bischöfen, die anderer Überzeugung waren, nicht verwehren wollte, Häretiker one Taufe in die Gemeinde aufzunehmen (ep. 69, 17, S. 765; ep. 72, 3, S. 777; ep. 73, 26, S. 798), so war Stephan ganz anderer Meinung; er verlangte ausnahmslos Unterlassung der Widertaufe und hob die Kirchengemeinschaft mit denen auf, welche anders handelten (Cypr. ep. 74, 8, S. 805; ep. 75, 6, S. 813; 25, S. 826 f.; Eus. h. e. VII, 5). Sein Grund war, die Ketzertaufe sei eine Neuerung, sie verstoße gegen die Überlieferung der römischen Kirche, diese Überlieferung als die des Petrus und Paulus aber sei Gesetz für alle (ep. 74, 1 f., S. 799 f.; 9, S. 806; ep. 75, 5, S. 813; 17, S. 821; 19, S. 822). Stephan beanspruchte also noch nicht die Stellung eines Oberbischofs über die Gesamtkirche, dessen Entscheidungen überall Gehorsam zu finden haben; aber er, der Nachfolger des Petrus (ep. 75, 17, S. 821), handelte als Vertreter der römischen Tradition und für sie forderte er Gehorsam, one abweichenden Übungen und Vernunft- oder Schriftgründen irgend welches Gewicht dagegen einzuräumen.

Stephan starb am 2. August 257; erst spätere Angaben wissen von einem Martyrium (Lib. pontif.), sind jedoch unglaubwürdig.

Jaffé-Wattenbach, Reg. pont. Rom. p. 20; Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, S. 212; Langen, Geschichte der röm. Kirche, S. 313. **Hauck.**

Stephan II., Papst (März 752 bis April 757). Nach dem Tode des Zacharias (15. März 752) wälte das römische Volk einen Presbyter Stephan zu seinem Nachfolger, der jedoch am 4. Tag nach der Wal, noch ehe er inthronisirt war, starb. Infolge dessen pflegt man ihn nicht zu zälen. Zu seinem Nachfolger wurde alsbald ein Diakon Stephan gewält; die Konsekration erfolgte am 26. März 752.

Die Politik Stephans war bedingt durch das Verhältnis Roms zu den Lombarden. Nachdem Gregor III. vergeblich bei Karl Martell Hilfe gegen das Vordringen derselben erbeten hatte (Cod. Carol. ep. 1 sq. bei Jaffé, Bibl. rer. Germ. IV, 14 sq.), war es Zacharias gelungen, nicht nur den Frieden mit den gefärlichen Nachbarn aufrecht zu erhalten, sondern auch die päpstlichen Zwecke ihnen gegenüber zu erreichen, one daſs er nötig hatte, fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen. Sein Tod aber brachte sofort alles ins Schwanken: die Lombarden hielten nun den Augenblick für gekommen, um ihr altes Ziel, die Einverleibung der Reste griechischer Herrschaft in Italien in ihr Reich, zu verwirklichen. Stephan sah sich dadurch unmittelbar bedroht. Schon im dritten Monat nach seiner Ordination war er genötigt, eine Gesandtschaft mit reichen Geschenken an König Aistulf zu senden, um die Aufrechterhaltung des Friedens zu erlangen. Der Gewandtheit der Unterhändler — es waren der Bruder des Papstes, der Diakon

Paulus, der 757 ihm in der päpstlichen Würde folgte, und der Primicerius Ambrosius — gelang es, Aistulf zur Zusage eines vierzigjärigen Friedens zu bestimmen. Aber der Vertrag wurde alsbald zerrissen: der König erhob Anspruch auf die Herrschaft in Rom und dem römischen Dukat; schon im Oktober 752 musste eine neue Friedensgesandtschaft an ihn abgesandt werden. Stephan wälte als Boten die Äbte zweier auf lombardischem Gebiete gelegenen Klöster, aber Aistulf erkannte sie gar nicht als Gesandte an; er schickte sie in ihre Klöster zurück, indem er ihnen verbot, sich nach Rom zu Stephan zu begeben. Nicht mehr erreichte ein kaiserlicher Beamter, der Silentiar Johannes, welcher eben in Rom eingetroffen war und nun von Stephan an Aistulf gesandt wurde. Der Papst muste erkennen, dass er einem zu Allem entschlossenen Feinde gegenüberstehe. Das ganze Verfaren Aistulfs, die Äußerungen, die von ihm überliefert werden, athmen eine Erbitterung, welche, nachdem er eben die Zusage eines langen Friedens gegeben hatte, Erstaunen erregt. Hatte er Grund, der Treue des Papstes zu misstrauen, und war dadurch der Grimm des zornmütigen Königs erregt? Es ist nicht unmöglich, denn Stephans Politik war in jeder Hinsicht doppelzüngig. Doch wie dem auch sein mag, seine Lage war die übelste; er hielt Prozessionen und Gottesdienste, um die göttliche Hilfe zu erflehen, er sandte Boten nach Konstantinopel mit der Aufforderung, der Kaiser solle ein Heer senden, um Rom und Italien „von den wütenden Bissen der Kinder der Ungerechtigkeit" zu erretten. Es war eine Bitte, deren Zwecklosigkeit er sich wol selbst nicht verhehlte.

In dieser Lage, Frühjar 753, widerholte Stephan den Versuch, den Gregor III. vergeblich gemacht hatte: er suchte Hilfe bei den Franken. Wie hatten sich doch die Verhältnisse Roms zum Frankenreich inzwischen verändert. In stetem Verkehr mit drei Päpsten hatte Bonifatius die Kirche im rechtsrheinischen Deutschland mächtig ausgebreitet, die fränkische Kirche aus ihrem tiefen Verfall erhoben. Hatte Karl Martell ihn nur gewären lassen, so waren seine Söne auf die kirchlichen Ziele des päpstlichen Legaten eingegangen; schließlich trat der greise Erzbischof neben Pippin, der auch die Leitung der kirchlichen Dinge in die Hand nahm, in die zweite Linie zurück. Und Pippin war dem päpstlichen Stule verpflichtet; Zacharias hatte kein Bedenken getragen, mit der geistlichen Autorität des Nachfolgers Petri den notwendigen, aber Recht und Treue kränkenden Schritt zu decken, kraft dessen Pippin die Krone trug.

Ganz anders muste nun die Bitte des Papstes um Hilfe aufgenommen werden, als dreizehn Jare vorher. Doch der Papst war seiner Sache nicht sicher. Im tiefsten Geheimnis sandte er seine erste Aufforderung an Pippin, ein rückkehrender Pilger war der Überbringer des päpstlichen Schreibens. Pippin schickte sofort Droctegang, Abt v. Jumièges (Mon. Gemeticense in der Normandie) nach Rom, er sollte dem Papste versichern, der König werde allen seinen Willen erfüllen. Stephan antwortete durch einen Brief überströmender Dankbarkeit (Cod. Carol. ep. 4); zugleich suchte er auch der Bereitwilligkeit der fränkischen Großen sich zu versichern, er sparte zu diesem Zwecke weder die Erinnerung an das jüngste Gericht noch die Verheißung der Sündenvergebung, irdischen Glückes und des ewigen Lebens (ib. ep. 5). Aber ihm genügte der briefliche Verkehr nicht, er wünschte eine persönliche Zusammenkunft mit Pippin, offenbar gingen seine Gedanken von Anfang an viel weiter als nur auf augenblickliche Hilfe gegen die Lombarden. Pippin ging auf den Vorschlag des Papstes ein: sein Oheim, Bischof Chrodegang von Metz und der Dux Autchar erschienen in Rom, um den Papst nach dem Frankenreich zu geleiten. Eben war von Konstantinopel eine Anordnung eingetroffen, die mit der neuen Richtung der päpstlichen Politik wenig übereinstimmte: Stephan sollte sich persönlich zu Aistulf begeben, um durch gütliche Verhandlungen die Herausgabe Ravennas und der Städte des Exarchats an das Reich zu erlangen. Stephan benützte den Auftrag um freien Durchzug durch das lombardische Gebiet zu erreichen. In Pavia traf er im November 753 mit Aistulf zusammen; die Verhandlung über die griechische Forderung war resultatlos, aber der Reise nach dem Frankenreich legte der Lombardenkönig kein Hindernis in

den Weg, so sehr er wünschte, der Papst möge sie unterlassen. Er scheute sich durch eine Weigerung den Bruch mit Pippin zu provociren und verließ sich wol auf das gute Verhältnis, das unter Karl Martell und Liutprand zwischen Lombarden und Franken bestanden hatte (Paul. Diac. Hist. Lang. VI, 52 sq.)

Am 15. November 753 brach der Papst von Pavia auf, er ging über den großen St. Bernhard; in St. Moritz in Wallis begrüßten ihn als Boten des Königs Abt Fulrad von St. Denis, dessen vornehmster Ratgeber in kirchlichen Dingen, und der Dux Rothard. Als er sich Pippins Hoflager, das sich in diesem Winter in Diedenhofen befand (Fred. cont. 119), näherte, kam ihm, von seinem Vater gesandt, der junge Karl, der spätere Kaiser, entgegen; endlich am 6. Januar 754 trafen Pippin und Stephan bei der königlichen Villa Pontion (Pontico, Pons Hugonis, zwischen Vitry und Bar le Duc, Dep. Marne) zusammen; in Pontion fanden nun die Unterhandlungen zwischen Papst und König statt. Fränkische Quellen (Ann. Laur. min. et maj.) lassen den Papst im allgemeinen um Hilfe und Schutz gegen Aistulf bitten; bestimmter erzält die vita Steph., er habe die fränkische Intervention zu Gunsten des h. Petrus und der respublica Romanorum gefordert; bezog sich das erstere auf die Rückgabe des patrimonium Petri, so weit es der römischen Kirche entzogen war, so ging das letztere viel weiter, dabei war an die Herausgabe Ravennas und des Exarchats, aber, wie der Erfolg zeigt, nicht an die Griechen, sondern an den Papst gedacht, sowie an den Verzicht auf die seitens Aistulfs in Anspruch genommene Herrschaft über Rom (vgl. Fred. cont. 119: ut . . tributa et munera, quae contra legis ordinem a Romanis requirebant facere, desisterent und V. Steph. 230 Migu. CXXVIII, 1085/6: (Aistulfus) onerosum tributum hujus Romanae urbis inhabitantibus adhibere innitebatur). Pippin ging auf die Gedanken des Papstes ein: er leistete ihm das eidliche Versprechen, omnibus mandatis ejus et admonitionibus sese totis nisibus obedire, et ut illi placitum fuerit, exarchatum Ravennae et reipublicae jura seu loca reddere modibus omnibus (V. Steph. 243; vgl. cod. Car. ep. 7, p. 38). Der Papst bewies seine Dankbarkeit, indem er in St. Denis Pippin und seine beiden Söne zu Königen und zu Patriciern Roms salbte und die Franken unter Bedrohung mit Bann und Interdikt verpflichtete, nie einen König zu wälen, es sei denn aus Pippins Geschlecht (vgl. das Fragm. v. 767 bei Bouq., Recueil V, 9). Die Salbung Pippins war die widerholte feierliche Anerkennung seines Königtums, die Salbung zum Patricius aber versteht man schwerlich richtig, wenn man den Papst dadurch Pippin diesen Titel übertragen läſst: er hat das so wenig getan, als er ihn zum König machte, sondern Pippin nahm den Titel Patricius an und sprach damit aus, daſs er die Pflicht, Rom und den Papst zu schützen, damit freilich auch die Oberherrschaft über Rom übernommen habe. Salbte ihn der Papst zum Patricius, so erkannte er ihn von Gottes wegen in seiner Stellung an.

Wärend Stephan für den Rest des Winters in St. Denis seinen Sitz nahm, begann Pippin sein Versprechen zu lösen durch Absendung einer Gesandtschaft an Aistulf, die denselben zu friedlicher Gewärung der römischen Forderungen bestimmen sollte; sie blieb resultatlos (Fred. cont. 119 sq.). Am 1. März 754 fand die gewönliche Frühjarsversammlung der Franken zu Bernaco (Fred. cont. 120; Brennaco, Ann. Mett. 754, Braisne bei Soissons) statt, hier wurde der Bund zwischen König und Papst ratifizirt und zur Ausfürung desselben der Krieg gegen die Lombarden beschlossen. Ist Einhard (Vit. Kar. 6) zu glauben, so kam der Beschluſs nicht one lebhafte Opposition zu Stande: ein Teil der Großen drohte den König zu verlassen und nach Hause zurückzukehren*).

*) Die Vit. Steph. kennt dieses Märzfeld zu Braisne nicht, sie erwänt dagegen eine Versammlung der Großen zu Carisiacus (Quierzy bei Laon). Martens S. 33 ff. hat, wie ich glaube, recht, beide Versammlungen zu identifiziren; dann verdient sicher die Ortsangabe des fränkischen Chronisten den Vorzug. Auch die Vit. Hadriani 318 kennt eine Zusammenkunft zu Quierzy und läſst dort eine von Pippin und seinen beiden Sönen unterzeichnete

Aistulf hatte die Gesandtschaft Pippins zurückgewiesen. Doch ehe der Krieg ausbrach, machte er noch einen Versuch, Pippin von Stephan zu trennen. Seit dem Jare 747 lebte in Italien als Mönch Karlmann, Pippins Bruder; er ging im Auftrage Aistulfs im Frühjare 754 über die Alpen, um an die Solidarität der fränkischen und lombardischen Interessen, wie sie Karl Martell und Liutprand anerkannt hatten, zu erinnern. Im April traf er mit seinem Bruder in Quierzy zusammen; aber er kam zu spät, um das Geschehene rückgängig zu machen. Aistulf muſste die Festigkeit des Bundes schon daraus erkennen, daſs Pippin seinen Bruder nicht nach Monte Cassino zurückkehren ließ; ein Kloster zu Vienne wurde ihm zum Aufenthalte angewiesen, dort ist er nicht lange darnach gestorben (Annal. Laur. maj. 755).

Der Biograph Stephans erzält noch von mehreren Botschaften, die Pippin an Aistulf sandte, um ihn zu friedlichem Nachgeben zu bewegen. Auch Stephan selbst wandte zu dem gleichen Zwecke seine pathetische Beredsamkeit auf. Aber vergeblich. Für das lombardische Reich war die Einverleibung von Rom und Ravenna eine Lebensfrage, hier muſste das Schwert entscheiden; es entschied zu Gunsten der Franken. Aistulf sah sich im Herbst 754 zum Frieden genötigt; er versprach Entschädigung der römischen Kirche für das ihr zugefügte Unrecht (Fred. cont. 120), Herausgabe Ravennas und einer Anzal anderer Städte zwischen dem Gebirge und dem adriatischen Meere (v. Steph. 248). Pippin stellte eine Urkunde aus, durch die er die zurückzugebenden Orte an den h. Petrus überließ (Cod. Carol. ep. 6, p. 36: propria vestra voluntate per donationis paginam beati Petri sanctaeque Dei ecclesiae reipublicae civitates et loca restituenda confirmastis; vgl. ep. 7, S. 40. Ich halte die Annahme von Martens, daſs hier an die Unterschrift des Friedenstraktats zu denken sei, für gezwungen und unnötig). Als Sieger konnte Stephan nach Rom zurückkehren.

Aber die Siegesfreude dauerte nicht lange. Nicht nur, daſs Aistulf seine Zusage nicht hielt und die abgetretenen Städte nicht herausgab (Cod. Car. ep. 6), er zog im Winter 755—756 gegen Rom selbst; seit dem 1. Januar 756 sah sich der Papst belagert (ib. ep. 8 sq.). Um den Erfolg des ersten Lombardenkriegs zu erhalten, muſste Pippin einen zweiten Feldzug unternehmen. Auch er war siegreich: Aistulf, der sofort die Belagerung Roms aufgehoben hatte, vermochte auch diesmal die Alpenpässe nicht zu halten; die Belagerung Pavias bestimmte ihn zum Frieden. Die nun wirklich abgetretenen Orte und Landstriche Ravenna, Rimini, Pesaro, Fano, Cesena, Sinigaglia, Jesi, Forlimpopoli, Forli, Montefeltri, Acerragio, Mons Lucari, Serra, Marino, Galeata, Urbino, Cagli, Luculi, Gubbio, Comachio, Narni überließ Pippin dem Papste, dem er darüber eine Schenkungsurkunde ausstellte. Die Ansprüche, welche die Griechen erhoben, blieben unbeachtet, Pippin selbst aber fürte auf Grund des Patriciats eine Art Oberherrschaft, Rom und sein Gebiet galt seitdem als Provinz des fränkischen Reichs.

Der Tod Aistulfs (Dezember 756) befreite Stephan von einer großen Furcht; er sah noch die Thronbesteigung des fränkischen Schützlings Desiderius (März 757). Kurz darauf ist er gestorben, am 27. April 757 wurde sein Leichnam in St. Peter beigesetzt.

Hauptquelle ist die Vita Stephani II. im liber pontific., daneben kommen in Betracht die im cod. Carol. enthaltenen Briefe des Papstes und von den fränk. Quellen vornehmlich der Fortsetzer der Chronik Fredegars; Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. rom. p. 271 sq.; Böhmer-Mülbacher, Regesta imperii I, p. 1 sq.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M.-A. II, S. 304 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, S. 113 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste I, S. 233 ff.; Ölsner, Jahrbb. des fränk. Reichs unter König Pippin, S. 115 ff.; Wattenbach,

---

Schenkungsurkunde ausgestellt sein, die 774 von Karl d. Gr. erneuert wird (s. d. Art. Hadrian I., Bd. V, S. 506). Ich halte die Stelle der V. Hadr. für unvereinbar mit den übrigen Nachrichten über das Verhältnis Stephans und Pippins und schon deshalb für interpolirt.

Geschichte des römischen Papstthums, S. 37; Kaufmann, Deutsche Geschichte II, S. 291 ff.; Sickel, Acta Carol. II, 380 sq.; Ficker, Forschungen zur Reichsgeschichte Italiens II, S. 329; Martens, Die röm. Frage unter Pippin und Karl d. Gr. S. 6 ff.; Ders., Neue Erörterungen zur röm. Frage; v. Sybel, Kl. hist. Schriften III, S. 67 ff.; Hirsch, Die Schenkungen Pippins und Karls d. Gr.

Hauck.

Stephan III. wurde am 1. August 768 zum römischen Bischof gewält (s. d. Art. Konstantinus Bd. VIII, S. 794). Er war in Sicilien geboren, unter Gregor III. kam er nach Rom; hier trat er in das eben gegründete Kloster des hl. Chrysogonus. Zacharias zog ihn in den päpstlichen Dienst und erteilte ihm die Weihe zum Presbyter bei St. Cäcilia; auch Stephan II. und besonders Paul I. stand er nahe. Daraus begreift sich, daſs die Parteigänger Pauls ihn dem unglücklichen Konstantin gegenüber erhoben, und daſs seine erste Sorge die völlige Beseitigung seines Vorgängers war; der Sturz desselben und die grausame Misshandlung, die er erfur, genügten ihm nicht; Konstantin sollte in aller Form vernichtet werden. Daher richtete Stephan alsbald nach seiner Konsekration ein Schreiben an König Pippin und seine Söne, um sie aufzufordern, etliche Bischöfe, kundig der heiligen Schrift und des kirchlichen Rechts, nach Rom zu senden, damit in ihrer Gegenwart auf einer Synode über den Eindringling Konstantin gerichtet werde. Pippin war nicht mehr am Leben als Stephans Gesandter nach Frankreich kam; er war am 24. Sept. 768 gestorben. Aber seine Söne übten wie er den Patriciat über Rom; sie erfüllten das Begehren des neuen Papstes, unter Anwesenheit von zwölf fränkischen Bischöfen, darunter Lull von Mainz, fand am 12.—14. April 769 die beabsichtigte Synode in der Lateranbasilika statt. Die Entsetzung Konstantins bildet nicht den wichtigsten Beschluss derselben; bedeutender war, daſs man Anlaſs nahm, Vorschriften über die Papstwal zu geben, durch welche frühere Bestimmungen erneuert, aber auch neue getroffen wurden. Die Erhebung von Laien, die längst als unrecht galt, wurde widerholt verworfen; eine Neuerung war, daſs die Wal in die Hände des Klerus gelegt (a certis sacerdotibus atque proceribus ecclesiae vel sancto clero ipsa pontificalis electio proveniat), und der Anteil der Laien auf das Recht der Akklamation zu der vollzogenen Wal und der Unterschrift des Walprotokolls beschränkt wurde (vgl. Bd. XI, S. 213). Der dritte Gegenstand, über den die Synode verhandelte, betraf die Bilderverehrung, die im Gegensatz zu den Griechen bestätigt wurde. Die Beschlüsse des Konzils wurden in St. Peter durch den Scrinarius Leontius dem versammelten Volke vorgelesen.

Stephan erscheint in dem Tumult, der seine Erhebung begleitete, wie ein willenloses Werkzeug in der Hand der Partei, die ihn erhoben hatte. Er verstand nur die Scenen blutiger Grausamkeit und tierischer Wildheit, die zu verhindern er keinen Versuch machte, mit frommen Phrasen zu verbrämen. Und auch später ist es ihm nicht gelungen, die Verhältnisse zu beherrschen, wenn er auch im einzelnen Fall konsequent sein konnte. So gegen Ravenna. Den Scrinarius Michael, der aus dem Laienstand sich auf den Erzstul Ravennas zu erheben unternahm, hat er nicht anerkannt; durch Mittel, die später Hildebrand so geschickt zu verwerten wuſste, verdrängte er ihn aus dem Erzbistum und verschaffte er dem von ihm in Rom geweihten Leo die Anerkennung der Stadt.

Die Schwierigkeit seiner Lage beruhte auf dem Verhältnis zu den Lombarden. Christophorus und Sergius (s. Bd. VIII, S. 794) hatten Konstantin mit lombardischer Hilfe gestürzt; sofort aber zeigte sich, daſs ihre Interessen und die der Lombarden auseinandergingen; die beiden Parteihäupter warfen sich nun entschieden auf die den Lombarden feindselige Seite; sie wurden zu Wortfürern der Forderungen, die die Kirche gegen jene hatte. Aber klarer als die gewalttätigen Großen erkannte Stephan, daſs die römische und die lombardische Macht zu ungleich waren, als daſs er einen Bruch hätte wagen können, wenn er Desiderius nicht mit überlegener Bundesgenossenschaft entgegentreten konnte. Sie konnte er nur bei den Franken finden. Sein bald nach der Lateransynode an Karl und Karlmann gerichteter Brief (Cod. Carol. ep. 46), sollte diese veranlassen, für die noch

keineswegs befriedigten Ansprüche des h. Petrus bei König Desiderius einzutreten. Aber die Verhältnisse lagen nicht so, dass Stephan mit Gewissheit auf die Erfüllung dieser Forderung rechnen konnte. Seit Pippins Tod fehlte die Einheit des Regiments im fränkischen Reich; schon dadurch, mehr noch durch die zwischen Karl und Karlmann bestehende Spannung war eine kräftige äußere Politik gehindert. Als dann der Gedanke einer Familienverbindung zwischen dem Hause Pippins und des lombardischen Königs, d. h. der Gedanke der Rückkehr zur Stellung Karl Martells in den italienischen Dingen, auftauchte, verhehlte sich Stephan nicht, wie gefärlich für ihn diese Wendung der fränkischen Politik war, er tat, was er vermochte, um die Verwirklichung des Heiratsgedankens zu verhindern (Cod. Carol. ep. 47); aber vergeblich, die Ehe zwischen Karl und Desiderata wurde geschlossen. Nun war der Papst vollends genötigt, auf ein gutes Verhältnis zu Desiderius bedacht zu sein. Dieser aber benützte die Gunst der Situation, er forderte den Sturz der Häupter der antilombardischen Partei, indem er zugleich Zusagen hinsichtlich der Befriedigung der römischen Forderungen machte. Christophorus und Sergius griffen zu den Waffen, um sich zu verteidigen; aber sie waren zu schwach zu einem nachhaltigen Widerstand und der Papst ließ sich, vielleicht nicht ungern, nötigen, die Männer ihren Feinden zu opfern, denen er seine Erhöhung verdankte. Sie erlitten dasselbe Schicksal, das sie ein par Jare vorher Konstantin bereitet: sie wurden geblendet. Der Papst aber warte den Schein, indem er unter vielen gottseligen Worten an König Karl und die Königin Bertrada schrieb, wie der höchst verworfene Christophorus und sein grundschlechter Son Sergius Mordanschläge gegen ihn geschmiedet und wie er nur durch den Schutz des seligen Apostels Petrus und seines vortrefflichen Sones des Königs Desiderius, der zufällig anwesend war, denselben entgangen sei (Cod. Carol. ep. 50).

Stephan erlebte noch, dass sich die Lage für Rom wesentlich besserte, indem die Verbindung zwischen Karl und Desiderata sich unerwartet rasch wider löste. Aber die Früchte dieses Wechsels zu ernten war ihm nicht mehr beschieden; er starb bereits am 24. Januar 772.

Biographie im lib. pontif.; ep. 46—50 im cod. Carol. (Jaffé, Bibl. rer. Germ. IV, 155). Zur Lateransynode Mansi, Coll. conc. XII, 685 sq.; Jaffé-Wattenbach S. 285 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. III, S. 433 ff.; Gregorovius II, S. 356 ff.; Reumont, II, S. 121 ff.; Baxmann, I, S. 262 ff.; Wattenbach S. 45.
Hauck.

Stephan IV., 12. Juni 816 bis 24. Januar 817. Am Todestage Leos III. wurde zu seinem Nachfolger der Diakon Stephan gewält. Er entstammte einer vornehmen römischen Familie und war unter Hadrian und Leo am päpstlichen Hofe emporgekommen. Dass er wie seine Vorgänger seine Pilitik auf das Einverständnis mit den Franken gründen wollte, bewies er dadurch, dass er alsbald nach seiner Wal die Römer Ludwig dem Frommen Treue schwören ließ, und dass er schon im August 816 sich auf den Weg machte, um Ludwig diesseits der Alpen aufzusuchen; im Oktober krönte er ihn zu Rheims zum Kaiser. Im November kehrte er nach Italien zurück; im Beginne des nächsten Jares ist er gestorben.

Ob die ihm zugeschriebene Bestimmung über die Papstwal (Gratian, c. 28, Dist. LXIII) ihm angehört, ist zweifelhaft; vgl. Bd. XI, S. 213 und Hinschius, Kirchenrecht, I, S. 231 f.

Biographie im lib. pontif.; Jaffé-Wattenbach S. 316; Baxmann, I, S. 328.
Hauck.

Stephan V., 885—891. Eine Zeit bedeutender Machtentfaltung des Papsttums war der Pontifikat Nikolaus II. Doch schon unter seinen Nachfolgern begann es von der Höhe, die es kurze Zeit eingenommen, wider herabzusinken. Hadrian II. und Johann VIII. suchten zwar die Stellung, die Nikolaus II. errungen hatte, festzuhalten, aber es gelang ihnen nicht, oder nicht überall. Mit ihnen zu vergleichen ist Stephan V. In den Verhandlungen mit Kaiser Basilius und seinem Sone Leo Philsophus über Photius hielt er an dem römischen Standpunkt unverrückt fest; das Urteil Roms fand schließlich auch Anerkennung (vgl.

Bd. XI, S. 661). Der neugegründeten slavischen Kirche gegenüber waren für ihn ebenfalls die Ziele seiner Vorgänger maßgebend, einerseits sollte sie in Verbindung mit Rom erhalten, andererseits ihr ein möglichst geringes Maß von Selbständigkeit eingeräumt werden. Aber in den abendländischen Verhältnissen war Stephan machtlos; der Verfall des Reiches wirkte unmittelbar auf Papsttum und Kirche ein. Als Stephan im Herbste 885 gewält und ordinirt wurde, trug die Krone der unfähige Karl der Dicke. Im November 887 setzten ihn die deutschen Fürsten ab. Damit beginnt die Zeit, in der die kleinen Könige gediehen, von denen die Päpste mehr und mehr abhängig wurden. Noch Stephan hat einen derselben, Guido von Spoleto, zum Kaiser gekrönt, 21. Februar 891. Er starb nicht lange darnach, am 14. September 891.

Fragment einer Biographie im lib. pontif.; Fragmente des registr. Steph. herausgegeben von P. Ewald, N. Arch. V, 399; Grabschrift bei Watterich, Pontif. Roman. vitae I, 83; Jaffé-Wattenbach S. 427; Gregorovius III, S. 227; Reumont II, 218 ff.; Baxmann II, 62 ff.; Wattenbach S. 77. **Hauck.**

Stephan VI., 896—897. Schon Stephan V. hatte das Eingreifen des deutschen Königs Arnulf in die italienischen Händel gewünscht; herbeigefürt wurde es durch Formosus. Aber Arnulf musste, nachdem sein erster Zug völlig misslückt war, bei dem zweiten Italien nach kurzem Aufenthalt krank verlassen, one die Macht der Parteien wirklich gebrochen zu haben. Als Formosus kurz nach dem Abzug des von ihm zum Kaiser gekrönten Arnulf starb (4. April 896), so erhob nach der kurzen Episode Bonifaz VI. die spoletinische Faktion einen der Ihren auf den päpstlichen Thron, Stephan VI., der, obwol von Formosus zum Bischof von Anagni ordinirt, doch einer der maßlosesten Gegner des Formosus war. Sein kurzes Pontifikat ist geschändet durch das beispiellose Gericht über den toten Formosus (s. Bd. IV, S. 593). Das Entsetzen über diesen Frevel fürte wenige Monate darauf zu einer plötzlichen Erhebung des Volks; in der Kirche fiel die Menge über den Papst her und schleppte ihn in den Kerker; dort fand er den Tod durch Mörderhand.

Watterich I, 35 ff.; Jaffé-Wattenbach S. 439; Gregorovius III, 245; Reumont II, 224; Baxmann II, 70; Wattenbach S. 79; Dümmler, Auxilius u. Vulgarius S. 10 ff. **Hauck.**

Stephan VII., 929—931. Sein Pontifikat fällt in die Zeit, wärend deren Theodora und Marozia in Rom herrschten. Der Papst trat neben den herrschsüchtigen Buhlerinnen so völlig in den Hintergrund, dass über ihn so gut wie nichts überliefert ist.

Watterich I, 33; Jaffé-Wattenbach S. 453; Gregorovius III, 308; Reumont II, 231; Baxmann II, 90. **Hauck.**

Stephan VIII., 939—942, war Papst, wärend Alberich, Marozias Son, als Fürst und Senator der Römer in Rom schaltete. So wenig als sein Vorgänger Leo VII. oder sein Nachfolger Marin II. bedeutete er etwas neben dem willenskräftigen Alberich, der die Stadt des Papstes als sein Eigentum betrachtete. Aber der Mann, der in Rom vor Beschimpfungen nicht sicher war, trat den Fremden mit den alten Ansprüchen des Papsttums gegenüber; Frankreich und Burgund bedrohte er mit dem Banne, wenn Ludwig d'Outremer nicht als König anerkannt würde.

Watterich I, 34; Jaffé-Wattenbach 457; Gregorovius III, 342; Reumont II, 233; Baxmann II, 93. **Hauck.**

Stephan IX., 1057—1058. Herzog Gozelo von Lothringen hatte drei Söne: der eine, der des Vaters Namen trug, starb one dass er in der Welt etwas geleistet oder erreicht hätte; dagegen gehören die beiden anderen, Gottfried und Friedrich, zu den bedeutenden Persönlichkeiten des 11. Jarhunderts. Jedermann kennt die Rolle, die Gottfried der Bärtige als Gegner Heinrichs III. und IV.

gespielt hat; Friedrich war eben Papst Stephan IX. Er ist in Lüttich gebildet, wurde dann an der Lambertskirche daselbst Archidiakon; Leo IX. zog ihn nach Rom (1049), er wurde Kardinaldiakon, Kanzler und Bibliothekar des päpstlichen Stules. Im Jare 1054 sandte ihn Leo neben dem Kardinal Humbert und dem Erzbischof Peter von Amalfi als Gesandten nach Konstantinopel (s. Bd. VIII, S. 580). Als er zurückkehrte, war Leo tot; auch er schied nun von Rom, er wurde Mönch in Monte Cassino (1055). Dort wollte man wissen, daſs er sich durch diesen Schritt den Nachstellungen des Kaisers entzogen habe (Leo Ost. bei Watterich I, 189), in Deutschland tadelte man ihn darob (Lamb. ann. 1055: quod factum male plerique interpretabantur. Lambert selbst verteidigt ihn jedoch). Die Verbindung mit der Reformpartei in Rom hörte natürlich nicht auf; nach zwei Jaren trat Friedrich als Abt an die Spitze des reichen Klosters. In demselben Jare (1057) starb Victor II. Friedrich war eben in Rom anwesend und ihn traf nun die Wal der Römer (2. August 1057). Da sie one Einvernehmen mit der Witwe Heinrichs III. geschehen war, so schloſs sie eine flagrante Verletzung der kaiserlichen Rechte in sich; sie zeigte zugleich, daſs die Reformpartei die Zeit für gekommen achtete, in der die kaiserliche Macht über das Papsttum beseitigt werden könne. Darin liegt die Bedeutung des Pontifikats Stephans IX. Das Papsttum, das nur durch die Unterstützung Kaiser Heinrichs III. aus der tiefsten Erniedrigung erhoben worden war, das in der engsten Verbindung mit dem Kaiser an der Reform der kirchlichen Zustände erfolgreich gearbeitet hatte, löste den Bund mit dem Kaisertum, als unabhängige Macht wollte es neben das letztere treten, um sich bald über dasselbe zu erheben. War dies das Ziel, so konnte man keinen geeigneteren Mann für den päpstlichen Stul finden als den Lothringer Friedrich, hatte doch sein Bruder Herzog Gottfried als der Gemal der Markgräfin Beatrix von Tuscien die vorwiegende Macht in Italien. Doch einen sofortigen Bruch mit dem Kaisertum wollte man nicht provociren; nachdem die Erhebung Stephans geschehen war, wuſste man die Anerkennung des deutschen Hofes für den Gewälten zu erlangen (Ann. Altah. 1057).

Die Tätigkeit Stephans richtete sich zunächst auf die Durchfürung des Cölibats der Geistlichen in Rom (Leo Ost. l. c. p. 194); wichtiger für die Zukunft war seine Stellung zu den mailändischen Patarenern (vgl. Bd. XI, S. 288). Indem er ihr revolutionäres Vorgehen nicht nur geschehen ließ, sondern billigte, schloſs er den Bund zwischen dem Papsttum und den oberitalienischen Demokraten, der für beide so erfolgreich wurde.

Stephan war ein kranker Mann als er den päpstlichen Thron bestieg; er starb denn auch bereits am 29. März 1058 zu Florenz.

Watterich I, 188 ff.; Jaffé-Wattenbach S. 553 ff.; Gregorovius IV, 96; Reumont II, 351; Baxmann, II, 262; Wattenbach S. 122; Wattendorst, Papst Stephan IX. (Münsterische Beiträge 3. Heft); Hefele, IV, 791; Giesebrecht, Kaisergeschichte III, 1, S. 21. **Hauck.**

Stephan de Bellavilla oder de Borbone, Dominikaner zu Lyon, gestorben 1261. Sein großes Werk: de septem donis Spiritus sancti, von dem sich Handschriften in Frankreich, England und Spanien finden, ist noch ungedruckt; man hat bloß den Teil davon veröffentlicht, der sich auf die Katharer und die Waldenser bezieht (bei D'Argentré, collectio judiciorum de novis erroribus, Bd. I, S. 85 f., und vollständiger bei Quétif und Echard, Scriptores ordinis praedicatorum, Bd. I, S. 190 f.). In seiner Jugend hatte Stephan zu Valence gegen die Katharer gepredigt, später ward er Inquisitor und hatte als solcher vielfache Gelegenheit, die Lehren und Gebräuche der in Südfrankreich herrschenden Sekten kennen zu lernen; sein Bericht über dieselben gehört zu den zuverlässigsten Quellen der Ketzergeschichte, obschon es darin nicht an einzelnen Übertreibungen fehlt. Besonders merkwürdig ist, was er von den Lyoner Waldensern sagt; es scheint daraus hervorzugehen, daſs einige Lehren der Brüder des freien Geistes bei denselben Eingang gefunden hatten. **C. Schmidt.**

Stephan von Tournay war 1135 zu Orleans geboren, ward Abt des Klosters St. Everte in dieser Stadt, später Abt des St. Genovefaklosters zu Paris und zuletzt Bischof von Tournay, als welcher er 1203 starb. Er klagte über die in der Wissenschaft eingetretene Verwirrung, den Ehrgeiz der Gelehrten, die Sucht, über die Geheimnisse des Glaubens zu disputiren, und wußste dagegen kein anderes Mittel, als das Dazwischentreten der päpstlichen Autorität. Eingeschüchtert durch die geistigen Kämpfe seiner Zeit, wollte er, daſs von Rom aus Maßregeln ergriffen würden, um in dem theologischen Unterrichte größere Einförmigkeit einzufüren und der Freiheit der Lehrer Schranken zu setzen. Seine Hauptschrift scheint eine Summa de decretis gewesen zu sein, von der man nur die Vorrede kennt; sonst sind, außer zwei Reden, eine Anzal Briefe von ihm vorhanden, die für die Zeitgeschichte nicht unwichtig sind. Die beste Ausgabe ist die von Molinet, Paris 1679, 8°. **C. Schmidt.**

Stephanus, Diakonus der Christengemeinde zu Jerusalem und erster Märtyrer der kaum gegründeten Kirche. Wir wissen von ihm nichts als das Wenige, was im 6. und 7. Kapitel der Apostelgeschichte zu lesen ist, und man überzeugt sich leicht, daſs der dortige Bericht unserer Wiſsbegierde vieles zu wünschen übrig läſst. Es frägt sich z. B., ob es sich hier um die erste Einrichtung des Diakonats überhaupt handelt und ob wir die Sache so zu verstehen haben, daſs die ernannten Sieben für die ganze Gemeinde zu sorgen hatten, wie es doch nach dem ganzen Gange der Erzälung den Anschein hat, oder aber ob nur hellenistische Diakonen genannt werden, also daſs vorauszusetzen wäre, es haben daneben auch hebräische gestanden, wie es die aufgefürten, durchaus griechischen Namen vermuten lassen?

Wie dem sei, es zweifelt wol Niemand mehr daran, daſs namentlich Stephanus, einer der neuerwälten, ein Hellenist gewesen, obgleich gerade dieser wichtige Umstand in dem vorliegenden Berichte mit keiner Silbe berürt wird. Ebenso müssen wir aus dem weiteren Verlaufe bloß erschließen, daſs seine Wirksamkeit sich durchaus nicht auf das Diakonat (Armenpflege, Agapen, *διακονία τῶν τραπεζῶν*) beschränkte, daſs er vielmehr wesentlich der Predigt sich befliſs und zwar mit Einsicht, Begeisterung, Kraft und Erfolg (*σοφία, πνεῦμα, χάρις, δύναμις*, Apg. 6, 8. 10) in denjenigen Synagogen der Stadt, wo die griechische Sprache der Erbauung diente. Nach allen Seiten hin ist also der vorliegende Bericht ein dürftiger und ungenügender.

Unendlich wichtiger ist nun aber die Tatsache, daſs bei Gelegenheit der Predigten des Stephanus zum erstenmale von einer Opposition die Rede ist, wie sie, wenigstens nach der Apostelgeschichte, bis dahin sich nicht kund getan hatte. In den vorhergehenden Kapiteln wird uns nämlich wol erzält, daſs man von Obrigkeitswegen den Aposteln verbieten wollte, von Jesu als dem Christ zu reden, aber es wird ausdrücklich hinzugesetzt, daſs dieselben beim Volke beliebt und gefeiert waren, nicht bloß wegen ihrer Wundertaten, sondern namentlich auch wegen ihrer Frömmigkeit und pünktlichen religiösen Pflichterfüllung (Apg. 2, 43. 47; 3, 11; 4, 21; 5, 12 ff. u. s. w.). Hier nun auf einmal wird uns gesagt, daſs in den Versammlungen, wo Stephanus auftrat, Kontroversen entstanden (*ἀντιστῆναι*, Apg. 6, 10), daſs man ihn beschuldigte, Mosen und Gott selbst gelästert zu haben, daſs man (also doch wol gewisse theologische Gegner) einerseits das Volk aufwiegelte, andererseits die Klage vor die Behörde brachte, ja, daſs man in der leidenschaftlichen Aufregung der Polemik so weit ging, falsche Zeugen gegen ihn aufzustellen, und in der Tat es dahin brachte, daſs der fanatisirte Pöbel an dem Angeklagten seine Lynch-Justiz ausübte. Wie ist diese plötzliche Wendung der Dinge zu erklären? Besonders aber, wie haben wir es zu verstehen, wenn ausdrücklich versichert wird (8, 1), daſs gerade die Apostel selbst bei diesem improvisirten Ketzergericht nicht behelligt wurden, dem sie doch, als die Häupter der Gemeinde, wenn es gegen diese als solche gegangen wäre, zuerst hätten verfallen müssen? Es hilft nichts, hier von ihrem größeren Mute zu reden, denn dieser konnte die Hand der Verfolger nicht von ihnen abhalten, wenn es auf sie zugleich

abgesehen gewesen wäre. Vielmehr läßt sich aus allen diesen Umständen nur Eines mit Sicherheit schließen, obgleich gerade dieses Eine von dem Berichterstatter nur im Vorbeigehen und wie unbewußt angedeutet, durchaus nicht betont und hervorgehoben wird: Stephanus predigte etwas, was die Apostel vorher nicht gepredigt hatten. Wärend diese verehrt wurden wegen ihrer strengen Beobachtung der jüdischen Asketik, wird Stephanus angeklagt, gegen die Religion der Väter, gegen den Tempel, gegen das Gesetz geredet zu haben. Und, was sehr zu beachten ist, diese Klage wird ganz in derselben Weise formulirt, wie einst gegen Jesus (Apg. 6, 14, vgl. Matth. 26, 61; Mark. 14, 58). Sie heißt zwar ein falsches Zeugnis, aber dies war sie, wie im früheren Falle, nur in dem Sinne, in welchem sie ausgesprochen wurde. Sie war eine falsche, lügnerische, sofern sie bei dem Verklagten aufrürerische, feindselige, revolutionäre Absichten und Anschläge voraussetzte, einen antinomistischen Radikalismus, der ihn ja von vornherein der Gemeinde selbst nicht zu einem Ehren- und Vertrauensamte empfohlen haben würde; allein in einem anderen Sinne kann sie allerdings nicht aus der Luft gegriffen gewesen sein. Was können denn die Worte bedeutet haben, die man von ihm gehört haben wollte, um deren willen man ihn steinigt, und die er nicht ableugnet? „Jesus von Nazareth wird diesen Ort abtun und das Gesetz Mosis ändern!“ Aus Allem scheint doch klar hervorzugehen, daß der Mann tiefer eingedrungen war in den Sinn so manchen Ausspruchs Jesu über den Unterschied von Gesetz und Evangelium, und besonders jenes berühmten Wortes von dem neuen Tempel, der an die Stelle des jetzigen kommen sollte, was die Jünger so gar nicht verstanden hatten (Joh. 2, 19). Kann es zweifelhaft bleiben, daß er sich überzeugt hatte von der Unvereinbarkeit der mosaischen Institutionen, als Grundlage der Kirche und des Gottesreiches betrachtet, mit dem geistigen Gehalte des Evangeliums und seinem Drange nach Freiheit? Einen weiteren Beweis für diese Auffassung finden wir in der Verteidigungsrede, die ihm in den Mund gelegt wird. Auf den ersten Blick scheint sie sehr sonderbar und unzweckmäßig; eben dies zeigt aber, daß sie nicht eine müßige rhetorische Erfindung sein kann. Es muß für ihre vorliegende Fassung eine bestimmte Überlieferung maßgebend gewesen sein. Und genau erwogen, was sind ihre Grundgedanken? Sie will erstens den Zuhörern begreiflich machen, daß Gott sich geoffenbart habe unabhängig von den Formen des Gesetzes und der Synagoge; sodann läßt sie den fortschreitenden Gang der Offenbarung hervortreten, und schließlich endigt sie mit einer unverhüllten Verwerfung der äußerlichen und einstweiligen Form, in welche dieselbe sich unter der Herrschaft des Gesetzes gekleidet hatte. So etwas war in keiner früheren Rede eines Apostels vorgekommen, wenn unser einziger Gewärsmann, der aber hier die natürliche Entwickelung der christlichen Ideeen ganz auf seiner Seite hat, die Geschichte nicht entstellt. Sonst hätte man kürzeren Prozeß mit ihnen gemacht, und Gamaliel, das Orakel der Pharisäer, welchen nur ein wunderliches Vorurteil für einen heimlichen Christen halten kann, wäre gewiß der letzte gewesen, der sie gegen die Sadducäer in Schutz genommen hätte, die sie töten wollten gerade wegen ihres festen Anschließens an pharisäische Überzeugungen und Hoffnungen.

Es wird also wol dabei bleiben, daß Stephanus den Märtyrertod litt, weil er öffentlich Überzeugungen aussprach, welche dem religiösen Gefüle der Massen widerstrebten, d. h. antipharisäisch, gesetzwidrig waren. Ein Pharisäer, ein Schüler Gamaliels, spielt eine hervorragende Rolle bei der tumultuarischen Hinrichtung, hat wol auch vorher in den Synagogen schon dem kühnen Neuerer mit Eifer und Nachdruck widersprochen. Noch bezeichnender ist der Umstand, daß dem Stephanus die letzte Ehre nicht etwa von beschnittenen Christen erwiesen wird, natürlich auch nicht von Juden, sondern von „frommen Männern“, *ἄνδρες εὐλαβεῖς*, 8, 2, vgl. 10, 2, d. h. von unbeschnittenen Besuchern der Synagoge, welche also wol des Stephanus Predigten gehört und durch ihn für das Evangelium gewonnen waren. Daß die Verfolgung eine allgemeine wurde, darf nicht befremden: wenn die Leidenschaft des Volkes einmal erregt ist und Blut geschmeckt hat, sucht sie sich gern mehrere Opfer. Des Pöbels Gunst ist ebenso

leicht verscherzt als gewonnen, und weiter sehende Parteimänner konnten mit grausamer Berechnung das augenblickliche Aufflammen der Volswut benützen, um das Übel in der Wurzel zu zerstören.

Wenn also die kirchliche Überlieferung in Stephanus den ersten Blutzeugen ehrt, so ist damit seinem Verdienste die volle Anerkennung nicht geworden. Er ist, so weit wir im Stande sind bei der großen Dürftigkeit der Nachrichten, die wir besitzen, ein Urteil zu sprechen, der erste christliche Prediger gewesen, der mit tieferem Verständnis den Gedanken Jesu zur Geltung brachte und die spezifische Verschiedenheit des Judentums und Christentums erkannte und aussprach; der erste, welcher der Sache des Evangeliums auch Heiden gewann und nicht erst nötig hatte, sich über diese Wirkung seiner Predigt zu verwundern, kurz ein Vorläufer Pauli, vielleicht, wer weiß es, im tiefsten Grunde derjenige, welcher dessen Bekehrung vorbereitete. Jedenfalls war die Ausbreitung der Evangeliums außerhalb der Schranken der Synagoge, selbst nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte, die unmittelbare Folge seines Todes, und nicht das beabsichtigte Werk der älteren Apostel.

Da die Kirche schon frühe anfing, das Gedächtnis ihrer Märtyrer zu feiern, so darf wol angenommen werden, daſs Stephanus nicht vergessen wurde, indessen läſst sich über den Ursprung der noch heute bestehenden Feier seines Namens nichts Gewisses ermitteln. Griechische und lateinische Schriftsteller der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts reden von dem Feste des ersten Märtyrers als von einem längst bestehenden. An Augustins Bischofssitze wurde es erst um 425 eingefürt (Civit. dei 22, 8). Sehr frühe war dafür der Tag nach dem Weihnachtsfeste bestimmt, also an einigen Orten der 7. Januar, bald aber allgemein der 26. Dezember. Ob die Wal des Tages mit einer religiösen Idee zusammenhing, welche von dem Begriff der Natales martyrum ausging, und den (Märtyrer-) Tod des Christen als die rechte Geburt ansah, also die erste derartige Geburt in unmittelbare Nähe zu der des Herrn setzte, das muſs dahingestellt bleiben. Gewiſs ist nur, daſs letzterer Gedanke in mannigfacher Wendung, in geistreicher und affektirter Weise, in den uns erhaltenen Festpredigten vorkommt (vgl. die Citate in Rheinwalds Archäologie S. 247). Stephanus erhielt früh den Ehrentitel πρωτόμαρτυρ, und dieser wurde den Christen so geläufig, daſs er in neutestamentlichen Handschriften Apg. 22, 20 eingefürt erscheint und daselbst in allen von der komplutensischen Ausgabe abhängigen Drucken sich erhalten hat.

An apokryphischen Nachrichten über Stephanus fehlt es natürlich auch nicht, doch sind sie nicht von Belang (s. die Stellen bei Rheinwald l. c. und in Fabricii Cod. apocr. N. T. T. II. im Index). Von einer bei den Manichäern beliebten Apokalypse des Stephanus, die sich warscheinlich an Apg. 7, 55 anschloſs, s. ebendas. I, 965. Die neuere Litteratur über die Bedeutung des Stephanus und die Tendenz seiner Rede findet man verzeichnet in meiner Geschichte des Neuen Test. § 33.

Ed. Reuß.

Stercoranisten. Die Ansicht, daſs der im heil. Abendmale genossene Leib Christi ganz nach Art der gewönlichen materiellen Speisen nicht bloß zerkaut, sondern auch im menschlichen Leibe verdaut und endlich wider auf natürlichem Wege, d. h. als Exkrement aus demselben entfernt werde, diese notwendige Konsequenz einer kraſs sinnlichen oder kapernaitischen (vgl. Joh. 6, 52) Vorstellung vom Wesen des im Sakrament des Altars gespendet werdenden Leibes des Herrn ist bereits ziemlich früh aufgestellt worden. Sie findet sich zwar noch nicht bei Origenes, den man hin und wider, aber ganz mit Unrecht und im Widerspruche mit seiner eher zum Spiritualismus hinneigenden Abendmalslehre, wegen einer zu Matth. 15, 17 (Tom. XI, p. 499. C. ed. Delarue) gemachten Bemerkung zum ältesten kirchlichen Vertreter dieser Auffassung hat machen wollen (s. gegen diese Meinung Tournely, Cursus theologicus, Tom. III, p. 345), auch wol nicht bei Rhabanus Maurus, der ebenfalls wegen einer etwas zweideutigen Erklärung jener Stelle Matth. 15, 17 das Schicksal hatte, durch Miſsverständnis oder böswillige Konsequenzmacherei zum Stercoranisten gestempelt zu werden, sondern zu-

verlässig erst bei gewissen, mit Rhaban allerdings gleichzeitigen oder schon etwas älteren Irrlehrern, gegen welche Paschasius Radbertus sich in heftig tadelnder Weise äußerte. In seiner Schrift De corp. et sang. Domini, cap. 20 sagt derselbe nämlich von der Ansicht gewisser apokryphischer Schriften (womit er u. A. vielleicht ein untergeschobenes Schreiben des Clemens von Rom an Jakobus, mitgeteilt von Blondel Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes p. 61, meint, einleitet): „Frivolum est ergo, — in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestione alterius cibi". Den Namen Stercoranistae gebraucht er aber noch nicht zur Bezeichnung dieser seiner Gegner, so wenig als sich derselbe in dem ungefär gleichzeitigen Streit des Amalarius von Metz und eines gewissen Guntradus über die Erlaubtheit des Ausspeiens bald nach Empfang des Sakraments von einer der beiden Parteien angewandt findet (s. Amalarius Epist. VI, bei Dachery Spicileg. Tom. III, p. 331). Erst der Verf. der von Pez (Thesaur. anecdot. noviss. I, 144) edirten Schrift De corp. et sanguine Domini — nach der gewönlichen Annahme Gerbert v. Rheims, nach Mabillon Heriger v. Laubes — polemisirt ausdrücklich gegen stercoranistische Irrlehre, als deren Vertreter außer Rhabanus (s. o.) ihm besonders Heribald von Auxerre gilt. Sodann bedient Kardinal Humbert in seiner 1054 gegen den Studitenmönch Nicetas Pectoratus gerichteten Streitschrift zu Gunsten des Azymitismus und der übrigen unterscheidenden Lehrgrundsätze der lat. Kirche sich desselben Schimpfworts, indem er seinen Gegner einen „Stercoranistam perfidum" nennt (s. Humb. resp. contra Nicet., bei Canis. Lectt. antt. Tom. III, p. 1, pag. 319, ed. Basnage). Von da an wurde der Ausdruck öfter teils mit Recht, teils mit Unrecht zur Bezeichnung einer krass-sinnlichen Vorstellung vom heil. Abendmale gebraucht, z. B. im M.-A. von dem Scholastikus Algerus zu Lüttich um 1130, der in seiner Schrift de Sacramentis corp. et sang. Domini, c. 1 (s. Biblioth. Max. Tom. XXI, p. 251 sq.) sagt: „Ex hac ipsa visibili et corporali comestione nascitur haeresis foedissima Stercoranistarum"; in der Reformationszeit auch hin und wider bei reformirten Bestreitern der lutherischen Abendmalslehre, insbesondere in der streng realistischen Fassung, welche dieselbe bei Brenz und anderen württembergischen Theologen gefunden hatte. Vgl. überhaupt Chr. Matth. Pfaff, De Stercoranistis medii aevi, tam latinis, quam graecis, Tub. 1750, 4° (wo übrigens sowol Humberts frühere Anwendung des Ausdrucks Stercoranistae als dessen Vorkommen bei Algerus übersehen ist); Schröckh, Kirchengesch., Bd. 23, S. 492—499; Bach, Dogmengesch. des M.-A., I, 185 f.; K. Werner, Gerbert v. Aurillac 2c., Wien 1878, S. 163 ff. **Zöckler.**

Sterne, Sternkunde, Sterndeutung, Sterndienst. Die Sterne werden in der Bibel oft genannt, meistens aber, one dass mehr über sie ausgesagt würde, als was jeder Mensch sieht und sagen kann. An die häufige Erwänung ihrer unzälbaren Menge (Gen. 15, 5; 22, 17; Ex. 32, 13; Deut. 1, 10; 10, 22; 28, 62; Jer. 33, 22; Neh. 3, 16; Neh. 9, 23; Gebet Asarjas V. 12; Hebr. 11, 12), die ihres hellen Glanzes (Dan. 12, 3), ihrer Herrlichkeit (Weish. 7, 29), ihrer Höhe über der Erde (Jes. 14, 13; Ob. 4; Hiob 22, 12) mag hier nur im Vorbeigehen erinnert werden. Keine Besprechung verlangt auch der Traum Josephs, in welchem Sonne, Mond und Sterne sich vor ihm neigen (Gen. 37, 9), sowie die Bileam-Weissagung von dem aus Jakob aufstralenden Stern (Num. 24, 17), da dies ein dem einfachsten Sinn sofort verständliches Bild für einen großen Fürsten ist.

Von eigentlicher, wissenschaftlicher Sternkunde finden wir in der Bibel und insonderheit im Alten Test. keine Spur, wenn auch Weish. 7, 19 dem Salomo Kenntnis des Jareslaufes und des wärend desselben wechselnden Standes der Sterne zugeschrieben wird. Dass der Jareslauf des Fixsternhimmels von den alten Hebräern nicht nur gelegentlich wargenommen, sondern geflissentlich beobachtet worden ist, kann aber trotzdem nicht zweifelhaft sein. Denn die sog. poetischen Auf- und Untergänge *) ausgezeichneter Sterne oder Sterngruppen ist

*) Nämlich der in der Nähe des Äquators und der Ekliptik stehenden Gestirne, welche,

gewiſs auch für ſie das vornehmſte Mittel geweſen, um die Widerkehr beſtimmter wichtiger Zeitpunkte des beim Ackerbau maßgebenden Sonnenjares zu beſtimmen. Daſs ſie auch den wechſelvollen Lauf der Planeten bemerkt haben, iſt nicht minder unzweifelhaft, wenn es auch in der Bibel keinerlei Bemerkung darüber gibt. Nur eine Erwänung der Kometen darf man Judä 13 finden, wo die Irrlehrer *ἀστέρες πλανῆται* genannt werden.

Mehrere Sterne bez. Sternbilder werden in der Bibel mit Eigennamen genannt. So zunächſt zwei Planeten, nämlich der Morgenſtern, d. i. die Venus, und der Kewan, d. i. der Saturn. Über dieſen ſ. den Art. „Saturn" Bd. XIII, S. 405) und unten auf Seite 694; über jene iſt hier folgendes anzufüren. Wenn der Prophet die Schatten im Totenreich den gefallenen Kaldäerkönig bei ſeinem Eintreten zu ihnen anreden läßt: „Wie biſt du vom Himmel gefallen, du הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר", d. i. Helel, Son des Morgenrots (Jeſ. 14, 12), ſo läßt er ihn damit one Zweifel dem Morgenſtern vergleichen, deſſen Name alſo הילל geweſen iſt. Das Wort muſs von הלל „glänzen" abgeleitet werden und iſt vielleicht nach Analogie von הֵיכָד mit Ewald und Hitzig הֵילָל zu punktiren. Änlich wie hier der Kaldäerkönig, wird Sir. 50, 6 der Hoheprieſter Simon mit einem *ἀστὴρ ἑωθινός* verglichen, wobei ebenfalls an die Venus gedacht iſt. Dieſelbe wird ferner 2 Petr. 1, 19 als Verkünder des anbrechenden Morgens erwänt mit dem bei den griechiſchen Schriftſtellern üblichen Namen *φωςφόρος*. Änlich nennt ſich Chriſtus Off. 22, 16, *ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός*, und Off. 2, 28 verheißt er dem, welcher überwindet, *τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν*, d. i. den Glanz des Morgenſternes, als Siegespreis.

Von den Fixſternen oder Sternbildern *) wird am häufigſten der כְּסִיל „Tor, Gottloſe" erwänt. Mit Recht ſieht man faſt allgemein in dem כסיל den Namen

---

ſo lange die Sonne im ſelben Meridiane oder in deſſen Nachbarſchaft ſteht, nicht geſehen werden können, weil ſie dann nur gleichzeitig mit jener oder nur ſo lange die Helligkeit der Morgen- und Abenddämmerung das Sternenlicht völlig überſtralt, über dem Horizonte ſtehen. Hat die Sonne ſich ſo weit von dem Längengrade eines Sternes nach Oſten entfernt, daſs derſelbe bei ſeinem Aufgang vor der Sonne wenigſtens einen Augenblick wargenommen werden kann, ehe die Morgenröte ſein Licht verſchlingt, ſo iſt das ſein heliakiſcher oder Früh-Aufgang, demſelben entſpricht der der Zeit ſeiner Unſichtbarkeit in gleicher Weiſe vorausgehende hel. oder Spät-Untergang an dem Tage, wo man den Stern zum letztenmal beim Verlöſchen des Abendrots gerade im Moment des Untergehens ſieht. Dagegen iſt der akronychiſche oder Spät-Aufgang der letzte ſichtbare Aufgang wärend der Abenddämmerung (indem am folgenden Tag der Stern, wenn dieſelbe erliſcht, ſchon ſeit ein par Minuten über dem öſtlichen Horizont ſteht), und der kosmiſche oder Früh-Untergang, der erſte ſichtbare Untergang wärend der Morgendämmerung. Vergl. Ideler, Handb. der math. und techn. Chronol., I, S. 50 ff., II, 581 ff. „Poetiſche" werden dieſe, im Unterſchied von den täglichen als järliche zu bezeichnenden, Auf- und Untergänge der Sterne wegen der häufigen Erwänung bei griech. und lat. Dichtern genannt.

*) Hier ſind die Stellen mit Auffürung der Widergabe jedes Sternnamens in den alten Überſetzungen:

	Hebr.	LXX.	Targ.	Pesch.	Vulg.
Am. 5, 8	כימה	fehlt	כימא	כימא	Arcturus
	כסיל	"	כסילא	עיותא	Orion
Jeſ. 13, 10	כסיליהם	Ὠρίων	נפיליהון	חילותהון	splendor earum
Hiob 9, 9	עש	Ἕσπερος	עש	עיותא	Arcturus
	כסיל	Ἀρκτοῦρος	נפלא	גנברא	Orion
	כימה	Πλειάς	כימא [אדרוני	כימא	Hyades
	חדרי תמן	ταμεῖα Νότου	שטרי מזליא בסתר דרומא	אחדר על הימנא	interiora Austri
Hiob 38, 31	כימה	Πλειάς	כימתא	כימא	Plejades
	כסיל	Ὠρίων	נפלא	גנברא	Arcturus
Hiob 38, 32	מזרות	Μαζουρώθ	שטרי מזליא	עגלתא	Lucifer
	עיש	Ἕσπερος	זגתא	עיותא	Vesper

Die LXX haben Hiob 9, 9 die Namen in der Folge: *Πλ. Ἑσπ. Ἀρκτ.*, die Peſch. hat ſie in dieſer: כימא, עיותא, גנברא.

des Orion, in welchem Sternbild die Israeliten demnach wie andere Völker eine Männergestalt gesehen haben und zwar die eines mit Banden (מֹשְׁכוֹת, *φραγμός*, אֱוִילִי*) an den Himmel gefesselten törichten, d. i. gottlosen Riesen **). Für die an sich warscheinliche Annahme, dass כסיל der Orion sei, zeugen die alten Übersetzungen entschieden genug, wenngleich die LXX durch ihr einmaliges *Ἀρκτ.*, desgleichen die Pesch. durch das עיותא Am. 5, 8 ***), ein gelindes Schwanken ihrer Tradition zu verraten scheinen. Die Orione, Jes. 13, 10, sind die großen Sternbilder, deren glänzendstes der Orion ist.

Mit כְּסִיל ist dreimal die כִּימָה gepart. Man hält dieses Wort meist nach LXX für den Namen der Plejaden und deutet denselben nach dem arab. kaume als „Haufe", schöner ist die Deutung, welche das Assyr. ungesucht darbietet, indem es das genau entsprechende Wort kimtu bez. kîmtu „Familie" besitzt. Auch die Erwänung von מַעֲדַנּוֹת (*δεσμός*, שירי) †), der כימה, welche Hiob nicht lösen könne (Hiob 38, 31), passt wol zu den Plejaden, deren gedrängte Stellung man sich durch ein zusammenhaltendes Band bewirkt gedacht haben wird. Dabei an die orientalischen Dichtern geläufige Vergleichung der Plejaden mit einem Strauß oder Juwelenband zu denken ist nicht gerade nötig. — Trotzdem ist כימה warscheinlich nicht die Pleias, sondern der Sirius im Sternbild des großen Hundes, welchen man sich wol von dem Riesen an einer Kette gefürt dachte. Diese Ansicht hat zuerst Stern aufgestellt ††). Er geht davon aus, dass die vier Sternbilder, welche Hiob 9, 9 mit Auslassung von מזרות in der gleichen nur umgekehrten Reihenfolge wie Hiob 38, 31. 32 aufgefürt werden, auch in derselben am Himmel aufzusuchen seien, und dass an diesen Stellen nach dem Zusammenhange die Nennung nur solcher Gestirne erwartet werden dürfe, welche meteorologisch bedeutsam seien. Da nun כסיל sicher der Orion sei, lasse die ganze Reihe sich nicht wol anders verstehen als so, dass die übrigen Namen den Sirius, dann die Hyaden und Plejaden bezeichnen. Hoffmann will unter מעדנות, das sonst im Alten Test. „Annehmlichkeiten, Leckerbissen" bedeutet und von ihm mit „Labungen" übersetzt wird, die Nilschwellen verstehen, die der Frühaufgang des Sirius den Ägyptern verkündigte. Demgemäß sollen sogar die Wasser des Meeres von deren Ausgießen über die Oberfläche der Erde Amos 5, 8 redet, die des übertretenden Nil sein. Abgesehen von diesen allzukünen Kombinationen empfiehlt sich die Deutung der כימה als Sirius bez. Hund (trotz dem Mangel einer entsprechenden Etymologie) sehr, weniger wegen jener Gründe †††) Sterns, als des-

---

*) So Targ.; Pesch.: „oder hast du den Pfad des Riesen geschaut?"

**) Erst in nachchristlicher Zeit findet sich die Vorstellung, dass es Nimrod sei. Vgl. Gesenius, Thesaurus, S. 701.

***) Hiob 15, 27 übersetzt der Syrer ועבד כימא לעל מן עיותא, indem er für פימה gelesen hat כימה und כסיל für כסל. Er hat also auch hier כסיל mit עיותא übersetzt. Den hebr. Text emendirt G. Hoffmann (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss., 1883, S. 107) ganz ebenso und erklärt „er tut den Sirius zum Orion, d. i. er geberdet sich wie beide Sternriesen zugleich".

†) Pesch.: אחד אנת באפי כימא. — Die Bedeutung „Fesseln" des hebr. Wortes sichert das talmudische מעדנין ausreichend.

††) Prof. M. A. Stern, Die Sternbilder in Hiob 38 V. 31 u. 32, in Geigers jüd. Zeitschrift für Wissensch. u. Leben III (1864—1865), S. 258—276. Vgl. Th. Nöldeke, Artikel „Orion" in Schenkels Bibellexikon; Eb. Schrader, Art. „Sterne" ebenda; G. Hoffmann, Versuche zu Amos, in der Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch. III (1883) S. 107—110, 279.

†††) Dass die Sterne am Himmel stehn, wie sie Hiob 38, 31. 32 und umgekehrt Hiob 9, 9 auf einander folgen, darf man nur leise vermuten, denn wenn der Verfasser, als er 9, 9 schrieb, ausdrücklich die Reihenfolge am Himmel vor Augen gehabt hätte, so könnte מזרות zwischen עיש und כסיל nicht fehlen. Noch weniger kann daraus, dass vor und hinter Hiob 38, 31. 32 Regen und Gewölk erwänt werden, geschlossen werden, dass nur meteorologisch bedeutsame Gestirne hier genannt sein könnten. Es ist ganz einfach von den Dingen, die man am Himmel sieht, und den für dieselben geltenden Gesetzen die Rede, unter diese fallen und zu jenen gehören aber **alle** Gestirne.

halb, weil die Plejaden, das andere merkwürdige Nachbargestirn des Orion, warscheinlich mit עַיִשׁ gemeint sind.

Mit עַיִשׁ, Hiob 38, 32, ist one Zweifel identisch das von den LXX und dem Syrer ebenso übersetzte עָשׁ 9, 9. Beide sind vielleicht (nach dem syr. ʿijûthâ) ʿijûš zu lesen. Das Ἕσπερος der LXX ist jedenfalls eine wertlose Verlegenheitsübersetzung, und das targumische זַגְתָּא „Glucke", was nur das Plejadengestirn sein kann, neben dem עיותא der Pesch. das einzige alte Zeugnis für die Bedeutung. Leider schwanken die Angaben darüber, ob das syrische Wort Plejaden oder Hyaden bedeute. Ebenso wurde nach dem Talmud (Berachot 58b) das Wort יותה, womit R. Jehuda עַיִשׁ erklärt hatte, von den einen für den Kopf des Rindes = Hyaden, von den anderen für den Schwanz des Widders = Plejaden gehalten (so ist die Talmudstelle sicher zu verstehen). Größere Warscheinlichkeit hat die Ansicht, daſs יותא und עיותא ursprünglich die Plejaden bezeichnet habe, die Unsicherheit der Tradition mag durch den Anklang an ὑάδες hervorgerufen sein, wovon man jene Wörter auch geradezu (gewiſs mit Unrecht) hat ableiten wollen. Dafür daſs עַיִשׁ die Plejaden bedeute, spricht auch der Zusatz עַל בָּנֶיהָ, „auf (samt) ihren Kindern (Jungen)" was kaum für irgend ein anderes Sternbild paſst. Die Etymologie ist unsicher, vielleicht kommt das Wort von עוּשׁ „sich versammeln" (?) Joel 4, 11. Jedenfalls aufzugeben ist die Kombination mit arab. naʿš, die schon des Zischlautes wegen unmöglich ist, und damit die Erklärung von עָשׁ oder עַיִשׁ für den großen Bären. Sicher falsch ist auch die wol auf Miſsverständnis seitens der Araber beruhende Beziehung von עיותא auf die Kapella. Vgl. Gesen. Thes. S. 895.

Noch weniger Sicheres ist über die חַדְרֵי תֵמָן „die Kammern des Südens" auszumachen, nämlich nicht einmal ob ein bestimmtes Sternbild damit gemeint sei, und nicht vielleicht die südlichsten Teile des Himmels, deren Sternbilder nur zum Teil oder gar nicht über den Horizont des Dichters des Hiob aufsteigen (so Dillmann). Sterns Linie fürt auf die Argo mit dem Kanopus. Hoffmann übersetzt „Kammern der Zwillinge", aber תמן ist doch zu verschieden von התאמים, nirgends werden ferner den Zwillingen Kammern zugeschrieben, und diese müſsten nach der (von Hoffmann angenommenen) Konstruktion Sterns vor עַיִשׁ stehen.

Endlich מַזָּרוֹת ist nach der Stellung zwischen zwei Sternbildern sicher auch eines und weil von seiner Herausfürung zur bestimmten Zeit die Rede ist, wol ein meteorologisch wichtiges. Ein solches sind die Hyaden, deren kosmischer Untergang im November die Regenzeit eröffnete, und die deshalb wol die „Sprüherinnen" (מַזָּרוֹת bez. מְזָרוֹת von זרה) genannt werden mochten. Beweisen läſst sich diese Erklärung freilich nicht. Nach LXX und Targ. sind die מזרות dasselbe wie die מזלות, welche nach 2 Kön. 23, 5 mit Sonne, Mond und dem übrigen Heere des Himmels angebetet worden sind. Das targum. מזליא bedeutet „Planeten" und „Tierkreisbilder" (genauer שטרי מזליא, d. i. „Bezirke der Planeten"). Die Erwänung der Planeten paſst nun 2 Kön. 23, 5 (wo auch die Pesch. מוזלתא hat) sehr gut, nicht ganz so gut aber Hiob 38, 32, und da hier der Syrer ein anderes Wort hat als dort, und da das *Μαζουρώθ* der LXX wenigstens dafür spricht, daſs es wirklich ein solches Wort mit ר gegeben hat, so werden מזרות und מזלות für verschiedene Sterne zu halten sein. Dafür aber, daſs jenes die Hyaden bezeichnet, kann auch das עגלתא der Pesch. geltend gemacht werden, denn da im Talmud עגל ein Name für das Sternbild des Stieres ist, so dürfte jenes Wort der Peschita wol auch eher als „Kalb" denn als „Wagen" zu lesen sein (vielleicht ist das Fem. erst durch Abschreiber statt des Mask. עגלא gesetzt). Die Hyaden bilden aber bekanntlich den Kopf des Stiers.

Nach diesen Erwägungen gilt es uns als warscheinlich, daſs die vier Hiob 38 genannten Sternbilder Sirius, Orion, Hyaden und Plejaden sind, welche wirklich in der Reihenfolge, in der sie der Dichter nennt, am Himmel stehen.

Ob eine Erwänung des Sternbildes des Walfisches oder des Drachen Hiob

9, 13; 26, 13 vorliege, ist sehr zweifelhaft. Auch der Konjektur G. Hoffmanns (a. a. O. S. 111) zu Am. 5, 9 vermag ich mich nicht anzuschließen: Jahwe, der da aufgehen läßt den Taurus (שׁוֹר) nach der Kapella (עֵז) und den Taurus nach dem Vindemiator (מבצר) untergehen läßt; denn, um von anderem zu schweigen, der Stier geht in keinem Sinne nach dem Vindemiator (in der Jungfrau, auf unseren Sternkarten Vindemiatrix) oder nach dem wol auch sogen. Arktur unter.

Über die Natur der Sterne haben die Israeliten begreiflicherweise keine deutliche Vorstellung gehabt. Sie werden Gen. 1, 16 f. (vgl. Jer. 31, 35) Lichter genannt, die Gott an den Himmel gesetzt habe. Nur in hochpoetischer Darstellung wird zuweilen von ihnen geredet, als seien sie lebende Wesen (s. die Stellen im folgenden Absatz), doch wird das bloß dichterische Ausdrucksweise sein, aus welcher keine eigentliche Lehransicht zu entnehmen ist. Daß man den Sternen einen Einfluß auf irdische Dinge zugeschrieben habe, namentlich das regelmäßige Einfallen von Naturvorgängen zu bestimmter Zeit des Jares in ursächlichen Zusammenhang mit dem gleichzeitigen järlichen Auf- oder Untergang eines Sternbildes gesetzt hat, darf man vermuten.

Fest steht bei allen Frommen, daß Gott die Sterne geschaffen habe (Gen. 1, 14—18; Am. 5, 8; Jer. 31, 35; Ps. 8, 4; 74, 16; 136, 7—9; Hiob 9, 9; Sir. 43, 9), daß er ihnen ihre Banen nach festen Gesetzen angewiesen hat (Jer. 31, 35; 33, 25; Hiob. 38, 33). Sie sind demnach Gott untertan (Hiob 9, 7; Jes. 40, 26. 45, 12; Ps. 147, 4; Bar. 3, 34 f.; Brief Jer. 59). Alle diese Aussagen, selbst die, daß Gott die Sterne mit Namen rufe (Jes. 40, 26), beweisen nicht, daß man die Sterne als lebende Wesen gefaßt habe, und sogar Hiob 38, 7 ist es wol nur dichterische Fiktion, daß die Morgensterne bei der Schöpfung mit den Engeln gejubelt hätten. Ebenso verhält es sich mit Richt. 5, 20, wo von den Sternen gesagt wird, daß sie von ihren Banen her mit Israel gegen Sissera gekämpft hätten. Endlich Jes. 24, 21 f. hat das Heer der Höhe mit den Sternen gar nichts zu tun. V. 23 steht mit V. 22 in keinem unmittelbaren Zusammenhang, sondern Sonne und Mond schämen sich da nur darüber, daß ihr Glanz mit dem des Gottesthrones in Jerusalem keinen Vergleich aushält. Im übrigen vgl. den Art. „Zebaot."

Wenn die Propheten in der Beschreibung von bevorstehenden großen Weltereignissen die leblose Natur überhaupt in mitfülende Aufregung geraten und insonderheit die Gestirne erbleichen, die Sonne finster, den Mond blutrot werden lassen, so ist das wol teilweise nichts als dichterische Anschauung, in vielen Fällen aber, wo sie von der Endzeit der Welt reden, oder ein näher bevorstehendes Ereignis als deren Beginn auffassen, sind die Aussagen über die schrecklichen Erscheinungen am Himmel eigentlich gemeint, vergl. Joel 2, 10; 3, 15; Am. 8, 9; Jes. 13, 10; 34, 4; Ez. 32, 7, 8; Dan. 8, 10; Matth. 24, 29; Mark. 13, 25; Luk. 21, 25 und viele Stellen der Apokalypse.

Mit Sterndeutung scheint man sich im alten Israel nicht beschäftigt zu haben, wenigstens nicht so, daß dieselbe als eigentliche Kunst dauernd ausgeübt wäre. Nur von Sterndeutern der Babylonier ist im A. Test. die Rede (Jes. 47, 13 (Zerleger — הֹבְרֵי — des Himmels, Sternbeschauer), Dan. 2, 27; 4, 4; 5, 7. 11 (גָּזְרִין „Erforscher der גְּזֵירָא, d. i. der Bestimmung, des Schicksals", womit wenigstens warscheinlich die Astrologen gemeint sind). An der letzten Stelle erscheint Daniel als Vorsteher der Sterndeuter in Babel, und man darf wol annehmen, daß bereits zur Zeit des Verfassers Juden angefangen hatten, eifrige Astrologen zu werden, was nachher bis über das Ende des Mittelalters hinaus ihrer viele gewesen sind. Außer bei ihnen hat die gewiß zuerst im alten Babylonien ausgebildete Kunst der Sterndeuterei bekanntlich auch bei den späteren ägyptischen Astronomen, in Rom zur Kaiserzeit, wärend des Mittelalters in christlichen Kreisen und besonders bei den Arabern die eifrigste Pflege gefunden. Vielfach, namentlich von den Kirchenvätern, aber auch z. B. von Cicero und Tacitus aufs heftigste bekämpft und verspottet, hat sie doch ihren ungemeinen Reiz nicht nur für jedem Aberglauben zugeneigte Menschen, sondern auch für

verhältnismäßig erleuchtete Männer der Wissenschaft behalten, bis die Unklarheit der Naturanschauung mehr und mehr geschwunden war, in welcher man sich bis zu Kopernikus, Galilei, Newton und überhaupt bis zur Entwickelung der neueren exakten Naturforschung befunden hat. So lange man die Zusammenhänge der Natur so wenig erkannt hatte, daſs man den Frühaufgang eines Gestirns für die Ursache eines damit zeitlich zusammenfallenden Witterungswechsels halten konnte, durfte man auch der Stellung der Planeten zur Zeit der Geburt eines Menschen eine Einwirkung auf seine Seelenbeschaffenheit, ja allenfalls auf sein Schicksal, zuschreiben. Das Nativitätstellen stand auf gleicher Linie mit der Beobachtung meteorologischer Vorzeichen *).

Das ist auch der Hauptgrund, weshalb die Astrologie selbst frommen Leuten nicht notwendig mit dem waren Gottesglauben muſste zu streiten scheinen. Der andere Grund dafür liegt darin, daſs die Zeichen der Zukunft in den Himmelslichtern von Gott selbst gegeben sein sollten, sodaſs mit anderen Warsagereien, Zauberei u. dergl., wobei dämonische Mächte im Spiel sein sollen, die Astrologie allerdings nichts zu schaffen hat. Dazu kommt noch daſs sie in der Bibel nicht untersagt wird (auch nicht Jer. 10, 2), sondern eher durch Gen. 1, 14 einigermaßen berechtigt zu sein scheint.

Der Stern der Magier, Matth. Kap. 2 ist warscheinlich die Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn, welche im J. 747 d. St. im Sternbild der Fische stattgefunden hat (vgl. Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, II, 401 ff., Lehrbuch der Chronologie, S. 424 ff.). Die übrigen Mittel zur Bestimmung des Geburtsjares des Herrn sind alle zu wenig sicher, als daſs ein durch sie scheinbar gewonnenes Ergebnis jene Ansicht unhaltbar machen könnte. Denn sie ist zu warscheinlich schon dadurch, daſs überhaupt gerade in jenen Jaren eine so seltene, auffallende Annäherung der beiden Planeten aneinander stattgefunden hat, und die Angabe Abarbanels, daſs eine Konjunktion beider in den Fischen jüdischen Astrologen für das Zeichen des Messias gelte, trifft doch gar merkwürdig damit zusammen, daſs jene Konjunktion in den Fischen stattgefunden hat. Es ist auch durchaus glaubhaft, daſs bereits zur Zeit Christi jüdische Kreise auf solche Sternzeichen gewartet haben. Auch wurden nach Ausweis uns erhaltener Tafeln Erscheinungen in bestimmten Sternbildern schon von den Babyloniern auf bestimmte Länder bezogen. Daſs nun die orientalischen Sterndeuter zur Zeit Christi, wo die Juden überall sich sehr bemerklich machten, auch Aufstellungen jüdischer Astrologen in ihren Tafeln berücksichtigten, ist wol zu glauben. Dafür aber, daſs der ἀστήρ **) Matth. 2, 2. 9. 10 eine Planetenkonjunktion gewesen ist, spricht auch die Erwägung, daſs ein Himmelszeichen, welches man auf Grund fester Regeln auf die Geburt eines Judenkönigs deuten konnte, doch wol, wie so ziemlich alle astrologisch verwertbaren Himmelserscheinungen, im Tierkreis stattgefunden hat, also eben da, wo die Planeten sich bewegen. Demnach haben wir in dieser Erzälung des Matthäus ein Zeugnis dafür, daſs Jesus, wenn auch nicht im J. 747 d. St., doch höchstens zwei Jare später geboren ist.

Mit der Gestirndeutung hat die Gestirnverehrung Eine Wurzel: die Warnehmung der Bedeutung von Sonne und Mond für die Erde und des zeitlichen Zusammenfallens wichtiger Wendepunkte der Witterung im Laufe des Jares mit den järlichen Auf- und Untergängen ausgezeichneter Sternbilder. Die beiden Gewächse der Einen Wurzel haben sich aber ziemlich unabhängig von einander ausgebildet. Selbst bei den alten Babyloniern, wo beide in Blüte gestanden haben, ist ein großer Unterschied zwischen der mythologischen und der astrologischen Deutung der Sterne nicht zu verkennen.

Gewiſs mit Recht nimmt man allgemein an, daſs der Sterndienst ein uraltes Erbteil des semitischen Stammes gewesen ist. Bei fast allen seinen Zweigen läſst

*) Auch die Künstlichkeit der astrologischen Regeln widersprach dem wissenschaftlichen Gefül der Zeit nicht.

**) Gewiſs hatte weder Matth. „den Stern" selbst gesehen, noch ein Gewärsmann von ihm, deshalb ist es one jeden Belang, daſs er ἀστήρ geschrieben hat, und nicht ἄστρον.

er sich als ursprünglich nachweisen. Und auch Israel hat die Neigung, den Himmelslichtern zu dienen, nicht verleugnet. Verboten wird der Gestirndienst Deut. 4, 19; 17, 2, 3. Seine Ausübung ist aber, wenn man von dem Baal- und Astartedienst (s. d. Artikel „Baal“ Bd. II, S. 27 und „Astarte“ Bd. I, 719) absieht, erst in der späteren Zeit nachweisbar. Die Stelle Amos 5, 26, gewiss nach Schrader zu emendiren (vgl. oben Bd. XIII, S. 408 f.), redet nicht von einem Saturndienst in früherer Zeit, sondern erklärt denselben im Gegenteil ausdrücklich für eine Neuerung. Es ist nämlich gewiss zu übersetzen: „Habt ihr Schlachtopfer und Mincha mir dargebracht in der Wüste 40 Jare lang, Haus Israel, und (dabei zugleich) getragen den Sakkut euern König und den Kewan euern Gottesstern, eure Bilder, die ihr euch gemacht?“ *). Das heißt aber: „Ich will eure Opfer nicht, denn ihr opfert sie ja nicht nur mir, sondern zugleich auch andern Göttern, wärend der Opferdienst nur Wert hat, wenn er mir allein getan wird, wie es auch anfänglich war. Denn ihr habt doch die 40 Jare in der Wüste nicht, wärend ihr mir Opfer brachtet, auch den Sakkut und Kewan verehrt! So werde ich euch denn zur Strafe für diesen jetzt aufgekommenen Frevel in die Verbannung füren lassen.“ Demnach scheint der Sternkultus in Amos Zeit zuerst in Israel eingedrungen zu sein. One Zeitbestimmung ist auch 2 Kön. 17, 16 von Verehrung des Heeres des Himmels im Reiche Israel die Rede. Ins Reich Juda hat vielleicht erst Manasse die Gestirnverehrung eingefürt, 2 Kön. 21, 3. 5, vergl. 2 Chr. 33, 3. Josia rottete mit dem übrigen Götzendienst auch sie wider aus, 2 Kön. 23, 4. 5. 11, doch ist sie bald wider beliebt geworden, Zeph. 1, 5; Jer. 7, 18; 19, 13; 44, 17—19. 25. — Erwänt wird der Gestirndienst Weisheit 13, 2.

Da die Namen Kewan (welcher sich auch bei Persern und Arabern findet) und besonders Sakkut babylonisches Ursprungs zu sein scheinen, so wird der Sterndienst der Israeliten überhaupt aus Babylonien herzuleiten sein. Jedoch ist schwerlich auf unmittelbare Entlehnung desselben aus Assyrien zu denken, zumal da wärend der israelitischen Königszeit in Ninive die herrschende Religion gar kein eigentlicher Gestirndienst gewesen ist. Freilich waren Sonne und Mond unter den großen Göttern, aber die Planeten nur insofern, als eine nicht recht klare Beziehung zwischen fünf Göttern und den Planeten nachweisbar ist, z. B. der Istar und der Venus, dem Nineb (Adar), der auch Sakkut hieß, und dem Saturn (vgl. meine Quaestiones de historia sabbati, p. 25—35). In den astrologischen Tafeln wird wol zuweilen der Planet Saturn mit dem Namen des Gottes Nineb benannt, niemals aber wird etwa in historischen Texten der Jagd- und Kriegsgott Nineb mit den Zeichen geschrieben, welche den Planeten Saturn bedeuten, oder auch auf andere Weise als Sterngott**) bezeichnet. Schon deshalb kann der Sakkutdienst als Sterndienst nicht unmittelbar der assyrischen Reichsreligion entstammen (auch ist nicht anzunehmen, dass den Israeliten gerade assyrischen Götzendienst anzunehmen nahe gelegen hat), wol aber durch aramäische, hetitische, kanaanitische, arabische ***) Vermittelung aus der wunderlich durcheinandergärenden Masse religiöser und mythologischer Gedanken Babyloniens †) herübergekommen sein, aus welcher jene Reichsreligion nur als eine einzelne, wenn auch bedeutende Bildung gleichsam auskrystallisirt ist ††). **Wilhelm Lotz.**

---

*) Diese gewiss richtige Auffassung der Stelle hat G. Hoffmann in der Zeitschr. für die alttestamentliche Wissensch. III (1883), S. 112 gegeben. — Instruktive Belegstellen für die syntaktische Verbindung der Satzglieder sind Jes. 5, 4; 12, 1; Amos 9, 7b.

**) Eher als Gott der Mittagssonne.

***) Arabische Stämme erscheinen im Solde des Hiskia in Jerusalem im Bericht Sanheribs über seinen Feldzug nach Palästina.

†) Welche Teile derselben die einzelnen semitischen und nichtsemitischen Völker Babyloniens beigesteuert haben, ist noch wenig erforscht. So ist auch noch nicht ausgemacht, wieviel von der Verehrung der Gestirne und der Erfindung der Astrologie auf Rechnung der Semiten oder der Sumero-Akkadier zu setzen ist.

††) Mancherlei Einzelheiten und Litteraturangaben, wozu hier der Raum fehlte, finden sich in der ersten Auflage dieser Enc. XIX, S. 559 ff.

Steudel, Johann Christian Friedrich, wurde geboren den 25. Okt. 1779 zu Eßlingen, wo sein Vater Mitglied des inneren Rates, später Oberbauverwalter war. Durch seine Mutter, eine Tochter des Spezialsuperintendenten zu Kirchheim, Philipp David Burk, war er ein Urenkel Johann Albrecht Bengels und ein Abkömmling des schwäbischen Reformators Brenz. Nachdem er die erste Schulbildung teils auf dem Eßlinger Pädagogium, teils durch häuslichen Privatunterricht empfangen hatte, wurde er als 16jähriger Jüngling auf das Stuttgarter Gymnasium versetzt, wo besonders die Professoren Drück und Ströhlin bildend auf ihn einwirkten; zugleich genoſs er im Hebräischen den Unterricht seines Oheims, des Garnisonpredigers Moser, und legte bereits hier den Grund zu den alttestamentlichen Studien, die er später vorzugsweise als seine Lebensaufgabe betrachtete. Im Jare 1797 wurde er in das theologische Stift in Tübingen aufgenommen, durchlief hier zuerst einen zweijärigen philosophischen Kursus und widmete sich dann 3½ Jare lang dem theologischen Studium. Storr war nicht mehr sein unmittelbarer Lehrer, doch stand dessen Richtung, vertreten durch Joh. Friedr. Flatt, Süskind u. a., auf dem theologischen Katheder in unbestrittener Geltung. In ihr fand Steudel die wissenschaftliche Rechtfertigung dessen, was ihm von früh auf in kindlichem Glauben sich erprobt hatte; von nun an wuſste er sich geschützt „vor dem unseligen Lose, Ansicht und Überzeugung nach dem immer unsteten Geschmacke der Zeit zu modeln". Seine innere Entwickelung war überhaupt eine ruhige und stetige, wodurch auch seine theologische Stellung zur kirchlichen Lehre von der Sünde und Gnade erklärbar wird. — Nach seinem Abgange von der Universität brachte er über zwei Jare als Vikar in Obereßlingen zu und kehrte dann 1806 als Repetent in das Tübinger Stift zurück. Hier durch Kanzler Schnurrer aufgemuntert, sich für das orientalische Lehrfach vorzubereiten, entschloſs er sich, von der württembergischen Regierung und dem Freiherrn von Palm unterstützt, im Jare 1808 zu einer wissenschaftlichen Reise nach Paris, wo er unter der Leitung von de Sacy, Langlès, Chézy u. a. anderthalb Jare lang dem Studium des Arabischen und Persischen oblag. Doch fand er, nachdem er in das Vaterland zurückgekehrt war, seine Verwendung zunächst im Kirchendienst, indem ihm 1810 das Diakonat in Canstatt und zwei Jare nachher das zweite Diakonat in Tübingen übertragen wurde, von welcher letzteren Stelle er bald in das erste Diakonat vorrückte. Dem akademischen Berufe wurde er zuerst durch einen Lehrauftrag zu Privatvorlesungen für Schwächere näher gerückt, trat dann aber im J. 1815, indem ihm, anfangs noch unter Beibehaltung seines bisherigen kirchlichen Amtes, eine ordentliche Professur der Theologie übertragen wurde, wirklich in die theologische Fakultät ein, der er von da an 22 Jare lang angehörte. Im Jare 1822 wurde er zugleich Frühprediger an der Hauptkirche der Stadt und Assessor des Seminar-Inspektorats; seit 1826 war er Senior der Fakultät und erster Inspektor des Seminars. Seine theologischen Vorlesungen erstreckten sich anfänglich fast nur auf die biblischen Fächer, namentlich die des Alten Testaments, woneben er auch noch längere Zeit das Lehrfach der orientalischen Sprachen zu vertreten hatte; seit 1826 hatte er regelmäßig Vorlesungen über Dogmatik und Apologetik zu halten. — Seiner akademischen Tätigkeit ging eine sehr fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit zur Seite. Dieselbe erstreckt sich weniger auf das Fach, in welchem er vorzugsweise zuhause war, das Alte Testament. Außer einigen akademischen Programmen, ferner mehreren Rezensionen und Abhandlungen in Bengels Archiv und in der von ihm im Jare 1828 gegründeten Tübinger Zeitschrift für Theologie hat er nichts über alttestamentliche Gegenstände geschrieben. Von einem größeren Werke, das die Einleitung, Geschichte und Theologie des Alten Testaments umfassen sollte, in der Weise, wie er diese Disziplinen längere Zeit in seinen Vorlesungen über Inhalt und Geist des Alten Testaments zu vereinigen pflegte, fand sich in seinem Nachlaſs nur ein verhältnismäßig kleiner Anfang ausgearbeitet. Erst nach seinem Tode wurden von dem Unterzeichneten die Vorlesungen über Theologie des Alten Testaments (Berlin bei Reimer 1840) herausgegeben. Dagegen arbeitete Steudel mit besonderer Vorliebe auf dem Gebiete, für das er vermöge

des ihm bei allem Scharfsinn anhaftenden Mangels an dialektischer Gewandtheit und der von ihm selbst schmerzlich gefülten Schwerfälligkeit seiner Darstellung gerade geistig weniger organisirt war, nämlich auf dem der systematischen Theologie. Der Grund hievon ist wol in dem lebendigen Interesse zu suchen, das er an theologischen Prinzipienfragen nahm. Wie er vorzugsweise in den Gang der Theologie einzugreisen sich berufen erachtete, zeigt sich bereits sehr deutlich in einer seiner ersten theol. Schriften „Ueber die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche, höhere Offenbarung Gottes“ rc. 1814, in der er teils in den damals zwischen Supernaturalisten und Rationalisten über die Konsequenzfrage gefürten Streit sich einläſst, teils mit dem Religions- und Offenbarungsbegriff von Fr. H. Jacobi und Fries sich auseinandersetzt. Da es für ihn Gewissenssache war, keine bedeutendere theologische Erscheinung zu ignoriren, vielmehr an jede das Richtmaß dessen zu legen, was ihm als Warheit unerschütterlich feststand, so hat er seine ganze theologische Laufban im vollsten Sinne des Wortes durchstritten. Die lange Reihe seiner schriftstellerischen Arbeiten erweckt eben dadurch besonderes Interesse, daſs nur wenige von den bedeutenderen Theologen jener Zeit zu nennen sein werden, mit denen er nicht einmal eine Lanze gebrochen hätte. Den Vorwurf polemischer *πολυπραγμοσύνη* hat er darum öfters zu hören bekommen, zumal von solchen, denen er durch sein zähes, unnachgiebiges Andringen sowie durch seine Neigung, den Gegner auf einen Boden zu ziehen, wohin dieser am wenigstens zu folgen Lust hatte, ernstlich unbequem geworden war. Aber von der rabies theologica der alten Polemiker war er doch weit entfernt. Er, der als Mann des Friedens, wie irgend einer, jede ihm zugängliche Geistes- und Herzensgemeinschaft mit Innigkeit pflegte, suchte nicht den Hader um des Haders willen, sondern eben in der Überzeugung, daſs durch ehrlichen Streit die Erkenntnis der Warheit gefördert werde. Und weil es ihm nur um diese zu tun war, hielt er streng über dem Grundsatz, den er in der oben angefürten Schrift (Vorwort S. V) an die Spitze stellte, „nirgends one Darlegung der Gründe abzusprechen und lieber den Vorteil, welchen etwa eine glückliche Wendung bieten würde, auszuschlagen, wenn diese mehr blenden, als überzeugen würde“. Von den Unarten des Parteigetriebes war kaum Einer freier als er; denn so gerne er bereit war, mit denjenigen, mit welchen er sich im wesentlichen Eins wuſste, auch die Schmach eines Bekenners zu tragen, bewarte er sich doch, weil er bekennen durfte: „ich will keinem anderen Meister, als Christo, und diesem immer einziger und voller angehören“ — durchaus seine selbständige Haltung: in welcher Hinsicht beispielsweise seine charaktervolle Erklärung, „Mein Verhältnis zu den Rationalisten und zu der Evangelischen Kirchenzeitung“ (Vorwort zum Jahrgang 1831 der Tübinger Zeitschrift), hervorgehoben zu werden verdient. Wenn man ihm (vergl. Tholucks litterar. Anzeiger, Jahrgang 1836, Nr. 48) mit einigem Schein seine Sprödigkeit gegen andere Geistesrichtungen vorwarf, ja daſs er bei jedweder neuen theologischen Richtung, noch ehe er sie kennen gelernt, immer schon im Voraus dessen gewiſs sei, daſs er sie werde bekämpfen müssen: so ist hiegegen zu bemerken, daſs Steudel, so schmerzlich ihm das Gefül theologischer Vereinsamung war und so wenig er die Notwendigkeit einer neuen Gestaltung des Supranaturalismus in Abrede stellte, doch von der Überzeugung durchdrungen war, daſs von seinem für veraltet geltenden Standpunkte aus noch Momente zu vertreten seien, denen die neuere Theologie nicht gerecht worden sei. — Übrigens versagten ihm die edleren Gegner ihre Hochachtung nicht, vor allem Schleiermacher, so sehr dieser — ob ganz mit Grund, ist eine andere Frage — sich über Miſsverständnisse von Seiten Steudels beklagte. S. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre, Werke zu Theol. Bd. II, S. 582 f. 645 ff. (mit Bezugnahme auf die Abhandlung Steudels: „Ueber die Ausführbarkeit einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht, mit besonderer Rücksicht auf den Standpunkt der Schleiermacherschen Glaubenslehre“, in der Tübinger Zeitschrift, Jahrgang 1828). Steudel antwortete später in dem Sendschreiben an Schleiermacher: „Ueber das bei alleiniger Anerkennung des historischen Christus sich für die Bildung des Glaubens ergebende Verfaren“ (Tüb. Zeitschr. 1830), eine seiner

besten Abhandlungen, die auch vermöge ihrer ganzen würdigen Haltung wol geeignet war, ein freundliches Verhältnis zu Schleiermacher zu begründen, das durch Schleiermachers Besuch in Tübingen im Herbste 1830 sich noch herzlicher gestaltete. Ganz andere Erfarungen waren Steudel für den Schluſs seines Lebens vorbehalten, worüber unten.

Im Besonderen mag über Steudels theologische Eigentümlichkeit noch folgendes bemerkt werden. Man betrachtet ihn gewönlich als den letzten bedeutenden Vertreter der älteren, von Storr begründeten Tübinger Schule, als denjenigen, dem das undankbare Los beschieden gewesen, die Prinzipien jenes „verständigen Supranaturalismus" nicht bloß gegen diejenigen Richtungen, zu denen er im natürlichem Gegensatze stand, sondern auch noch gegen eine Theologie geltend zu machen, die über jenen Gegensatz hinausgeschritten war und in deren Entwickelungsgang daher von jenem Standpunkte aus nicht mehr wirksam eingegriffen werden konnte. Hierbei darf nun aber nicht unberücksichtigt bleiben, daſs Steudel, wie er schon in seinen älteren Schriften in Bezug auf die Storrsche Richtung eine selbständige Stellung einnimmt, so noch mehr später, besonders in seiner Glaubenslehre, 1834, die er ja schon auf dem Titel als mit „Rücksicht auf das Bedürfnis der Zeit dargestellt" bezeichnete, den Einfluſs der fortgeschrittenen Theologie keineswegs verleugnet. Von Storr her hat er allerdings die einseitig intellektualistische Fassung des Religions- und Offenbarungsbegriffs, vermöge welcher er noch in seiner Glaubenslehre (S. 7) die Religion im objektiven Sinne als ein Ganzes von „Ansichten" definirt, unter deren Aneignung sich die Gott zugekehrte Stellung des Gemüts ergibt, und als Aufgabe der Offenbarung lediglich die Anregung und Entwickelung der Gottesidee betrachtet (S. 11) oder (s. Grundzüge einer Apologetik, 1830, S. 41), die Belehrung über die göttlichen Dinge, wobei dann den Offenbarungstatsachen vorzugsweise die Bedeutung zukommt, Anknüpfungspunkte für die Lehre zu bieten und den übernatürlichen Charakter der Lehre zu beglaubigen (s. ebendas. S. 29 und 49). Aber das Storrsche Demonstrationsverfaren erscheint bei Steudel wesentlich modifizirt durch die Stellung, welche er der Vernunft oder, wie er sich in der Glaubenslehre auszudrücken pflegt, dem religiösen Sinne der biblischen Offenbarung gegenüber erweist. Indem nämlich der religiöse Sinn (s. Glaubenslehre S. 77) „teils den Grund der Aufnahmefähigkeit für die Offenbarung und ihrer Würdigung, teils selbst eine Kundgebung göttlicher Offenbarung ausmacht", erwächst der Dogmatik die Aufgabe, jede aus der hl. Schrift gewonnene Lehre an den Aussagen dieses sensus communis zu messen und die Homogeneität beider nachzuweisen, also zu zeigen, wie, was die Bibel lehrt, eben nur Bestätigung, Ergänzung und Berichtigung der dem Menschengeiste von Natur verliehenen Warheitserkenntnis sei. (Man vergl. dagegen Storrs Dogmatik u. s. w. § 15, Note f.) Diese Wendung ist bei Steudel zunächst das Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit F. H. Jacobi; aber auch der Einwirkung der Schleiermacherschen Lehre vermochte er sich nicht zu entziehen, und es hätte ihm dies, wenn er eine psychologische Begründung seiner Theorie versucht hätte, wol noch mehr zum Bewuſstsein kommen müssen, so sehr immerhin die Art und Weise, wie er in dem Begriff der subjektiven Religion sowol den intellektuellen als den ethischen Faktor hervorhebt und in letzterer Beziehung namentlich die menschliche Freiheit waren zu müssen meint, ihn von Schleiermacher unterscheidet.

Daſs Steudel ferner auch in Bezug auf die Exegese die Mängel der Storrschen Schule nicht verleugnet, kann nicht in Abrede gestellt werden und ist namentlich von Strauß im ersten Hefte seiner Streitschriften schonungslos, teilweise freilich nicht one Übertreibung nachgewiesen worden. Dabei darf aber nicht verkannt werden, daſs Steudels hermeneutische Theorie entschieden besser war, als seine exegetische Praxis, und daſs er in den hierher gehörigen Arbeiten („Über die Behandlung der Sprache der heil. Schrift als einer Sprache des Geistes", 1822; „Über tieferen Schriftsinn", in Bengels Archiv VIII, S. 483 ff, verglichen mit der Rezension in VII, 403 ff.; Über Auslegung der Propheten", in der Tübing. Zeitschr. 1834, I, 87, verglichen mit den Vorlesungen über Theologie

des Alten Testaments S. 69 ff.) nicht bloß einem Kanne, sondern auch einem Olshausen und Hengstenberg gegenüber, zur Warung des Rechts der historisch-grammatischen Auslegung gegen mystische Überschwenglichkeit und spiritualistische Einseitigkeit manches treffende Wort gesprochen hat. Auf die Anerkennung des geschichtlichen Fortschritts der Offenbarung und des sich hieraus ergebenden Unterschieds der Offenbarungsstufen hat er mit Entschiedenheit gedrungen. Waren auch die Gesichtspunkte, die er mit Vorliebe hervorhob, — die Planmäßigkeit der göttlichen Erziehung, die Allmählichkeit der Ausfüllung eines von Anfang gegebenen Fachwerkes religiöser Erkenntnis u. dgl. (s. in Bengels Archiv VII, 455; Theologie des Alten Testaments S. 45, 47) — nicht ausreichend, um den organischen Fortschritt der göttlichen Heilsökonomie ins Licht zu stellen, so bleibt ihm doch das Verdienst, wertvolle Beiträge zum Ausbau der biblischen Theologie geliefert zu haben, in welcher Hinsicht neben der Glaubenslehre und den Vorlesungen über Theologie des Alten Testaments namentlich die gediegenen, gegen Hegels und Rusts Auffassung des Judentums gerichteten Abhandlungen, „Blicke in die alttestamentliche Offenbarung“ (Tübing. Zeitschr. 1835, Heft 1 und 2), zu erwänen sind.

Die litterarische Tätigkeit Steudels bewegte sich nicht bloß auf dem wissenschaftlich-theologischen, sondern auch auf dem praktisch-kirchlichen Gebiete; über eine Reihe wichtiger kirchlicher Zeitfragen, besonders solcher, welche die evangelische Kirche Württembergs näher angingen, hat er öffentlich sein Votum abgegeben. Es verdient hier vor allem seine Stellung zur kirchlichen Union erwänt zu werden. Auf diesen Gegenstand bezog sich schon seine erste Schrift: „Ueber Religionsvereinigung“, 1811. Sie war veranlaſst durch das Projekt einer Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche, das unter der Napoleonischen Herrschaft in Frankreich auftauchte und dann in Deutschland namentlich durch einen zu Amberg privatisirenden Abt Precht verfochten wurde. Der Nachdruck, mit welchem Steudel in der genannten Schrift die fortdauernde Berechtigung des protestantischen Widerspruchs gegen römische Lehre und Ordnung verteidigte, zog ihm leidenschaftliche Angriffe aus dem jenseitigen Lager zu, denen er das Schriftchen „Beitrag zur Kenntnis des Geistes gewisser Vermittler des Friedens“, 1816, entgegenstellte. Als später in Württemberg über die Union zwischen der lutherischen und reformirten Kirche verhandelt wurde, erhob er in der Schrift „Ueber die Vereinigung beider evangelischer Kirchen“, 1822, seine Stimme „gegen sie zu ihrer Förderung“. Diese treffliche Schrift hat um so mehr Interesse, da Steudel persönlich jedem strengeren Konfessionalismus abgeneigt und namentlich mit der lutherischen Sakramentslehre nicht einverstanden war. (Vgl. in letzterer Beziehung die Abhandlung gegen Steffens: „Ueber Rücktritt zum Lutherthum“, Tübing. Ztschr. 1831, III, S. 125 ff., auch die exegetische Abhandlung über die Abendmalslehre, Tübing. Zeitschr, 1828, S. 38 ff.) Aber sein Warheitssinn sträubte sich gegen die diplomatischen Künste und gegen die Verwirrung der Gewissen, die ihm von einer von oben her dekretirten Union unabtrennbar erschien. — Wie wenig Steudel überhaupt von dem Experimentiren auf dem kirchlichen Gebiete erwartete, zeigt besonders die an geistlichem Salz reiche, noch jetzt beachtenswerte Abhandlung „Ueber Heilmittel für die evangelische Kirche“ in der Tübing. Zeitschr. 1832, I. — Wie Steudel auch für alle durch seine amtliche Stellung an der Universität und dem theologischen Seminar ihm nahe gelegten Interessen bei jeder Gelegenheit mit voller Entschiedenheit und rücksichtslosem Freimute eintrat, darf nicht unerwänt bleiben. (Es gehören hierher seine beiden Schriften: „Die Bedeutsamkeit des evangelisch-theologischen Seminars in Württemberg“, 1827; „Ueber die neue Organisation der Universität Tübingen; Gedanken zu deren Würdigung aus dem Gesichtspunkte der Idee einer Universität“, 1830.) Daſs eine so charaktervolle Persönlichkeit, die, wo es sich um Warung des Rechts handelte, von geschmeidiger Nachgiebigkeit nichts wissen wollte, höheren Ortes nicht immer günstig angesehen war und er dies auch manchmal zu erfaren bekam, läſst sich begreifen. Doch sollte das, was ihm seine letzten Lebensjare verbitterte, von einer anderen Seite kommen. Jene spekulative Richtung, deren Widerspruch mit dem Christentum auf-

zudecken, Steudel als eine seiner Hauptaufgaben betrachtete (s. das Vorwort zu seiner Glaubenslehre S. IX f.), war allmählich in seiner nächsten Umgebung, namentlich in dem unter seiner Leitung stehenden Seminar, zu einer Macht herangewachsen, welcher er um so weniger mit Erfolg entgegenzutreten im Stande war, als er für dasjenige, was ihm die Hochachtung anderer Gegner gewonnen hatte, hier nicht auf Anerkennung rechnen durfte. Daſs es ihm, wie Baur (in Klüpfels Geschichte der Tübinger Universität S.417) von ihm sagt, „nie möglich war, das Wissenschaftliche und das Erbauliche rein auseinander zu halten", daſs er „für seine wissenschaftlichen Leistungen zugleich ein besonderes sittlich-religiöses Interesse in Anspruch nahm", das konnte ihm von dieser Seite her natürlich nicht verziehen werden. Als er nun vollends wagte, gegen das Leben Jesu von Strauß wenige Wochen, nachdem der erste Band desselben erschienen war, mit einer kleinen Gegenschrift (Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu", 1835) aufzutreten, und der Zuversichtlichkeit, mit welcher Strauß dem Supranaturalismus das Todesurteil gesprochen hatte, „aus dem Bewuſstsein eines Gläubigen nicht one Beimischung von Ironie ein eben so zuversichtliches Zeugnis für die Lebenskräftigkeit der supranaturalistischen Auffassung des Christentums entgegenstellte, traf ihn der volle Zorn des gereizten Kritikers in der bekannten Streitschrift: „Herr Dr. Steudel oder die Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage", — einer Schrift, welcher unter anderem auch die Anerkennung, in herabwürdigender Polemik das Mögliche geleistet zu haben, nicht versagt werden darf. Steudel antwortete in ruhigem, würdigem Tone in einem „kurzen Bescheid" (in der Tübing. Zeitschr. 1837, II, 119 ff.). Es war sein letztes öffentliches Wort. Der von ihm längst gehegte Wunsch, sich aus dem theologischen Hader in eine stille Wirksamkeit zurückziehen zu dürfen, sollte nicht in Erfüllung gehen. Nachdem er noch am 22. Sonntage nach Trinitatis unter großen körperlichen Schmerzen gepredigt und von der Gnade Gottes gegenüber der Härte der Menschen sein letztes Zeugnis vor der Gemeinde abgelegt hatte, muſste er sich einer widerholten schmerzhaften Operation unterwerfen, die er mit bewundernswürdiger Standhaftigkeit ertrug, und entschlief bald darauf (am 24. Oktober 1837) in der Glaubensfreudigkeit, die er sein ganzes Leben hindurch bewärt hatte. — Über ihn vergl. besonders die Gedächtnisrede von Dorner und den von Oettinger verfaſsten Lebensabriß, beide im ersten Hefte der Thüringer Zeitschrift 1838 abgedruckt. Im letzteren sind auch die übrigen, oben nicht aufgefürten Schriften Steudels verzeichnet.

Oehler †.

Stichometrie ist ein mehrdeutiger Ausdruck, der in verschiedener Anwendung in der Büchergeschichte des Altertums vorkommt und so denn auch in der neutestamentlichen Handschriftenkunde. Es hat damit folgende Bewandtnis. Das griechische Wort *στίχος* heißt ursprünglich so viel, als das deutsche „Zeile", und wurde wie dieses von jeder Reihe geordneter, gleichartiger Gegenstände gebraucht, z. B. von Bäumen, Soldaten, und zwar in letzterer Beziehung nicht von der Länge oder Breite der Aufstellung (der Front), sondern von der Tiefe (franz. file). Ganz natürlich diente sodann dasselbe Wort für die Schrift-, eigentlich Buchstabenzeile, also für die Reihe aller in eine und dieselbe Linie gestellten Buchstaben, one Rücksicht auf die Zal derselben oder die Länge der Zeile, dies um so weniger, als bei der Abwesenheit aller Wortabteilung die einzelnen Schriftzeichen sich eben leichter als eine Reihe gleichartiger Dinge darstellten und die sämtlichen Zeilen einander mehr glichen. Das entsprechende lateinische Wort war versus, wol daher, weil man, am Ende der Zeile angekommen, wie der Pflüger am Ende der Furche, umwandte, um die neue Zeile zu beginnen, vielleicht sogar, wie die älteste Schrift gewesen sein soll, die nächste Zeile in umgekehrter Richtung schreibend (s. Hesychius s. v. *βουστροφηδόν*. Isidori Origg. l. V). Ausdrücklich betonen wir, daſs das lateinische Wort uns nicht notwendig an die Poesie erinnern darf, da es ebensogut, das griechische sogar vorzugsweise, von der Prosa gebraucht wurde, wärend man hier für die Poesie noch das spezielle *ἔπη* hatte.

Nun geschah es in der Zeit, als Schriftstellerei und Bücherhandel anfingen, ein bedeutenderes Element im öffentlichen Leben zu werden, etwa gegen das augusteische Jarhundert hin, daſs man zur litterarischen oder geschäftlichen Verständigung über den Umfang eines Werkes die Zahl der darin enthaltenen Zeilen berechnete und beischrieb, auch wol die gesamte schriftstellerische Tätigkeit eines Einzelnen durch die Summe aller von ihm geschriebenen (edirten) Zeilen. Diese Methode erscheint uns auf den ersten Blick als eine höchst unsichere, da ja alles auf die Größe der Schriftzeichen und die Breite der Kolumnen ankommt und wir gewont sind, beides uns als willkürlich zu denken. Allein es scheint, wenigstens im Zeitalter des vorherrschenden Papyrus (unsere vorhandenen alten Handschriften gehören in sehr überwiegender Zal in die Zeit des vorherrschenden Pergaments), wirklich eine verhältnismäßig strengere Gleichförmigkeit in obiger Hinsicht von professionellen Bücherschreibern beobachtet worden zu sein, wärend gerade diejenigen Bestimmungselemente, welche wir jetzt als Basis annehmen, Blätterzal und Format, sich zur Bezeichnung des Umfangs eines Werks als unzureichend erwiesen. Wie dem sei, wir haben Zeugnisse in Menge aus dem Altertum für die Gewonheit, den Umfang einer Schrift nach der Zal der Zeilen zu bemessen, entweder so, daſs man diese mehr oder weniger genau in Ziffern angab oder doch im allgemeinen eine längere *πολύστιχος*, eine kürzere *ὀλιγόστιχος* nannte, und für die genauere Berechnung konnte ganz richtig der Ausdruck *στιχομετρία* als der gangbare, geschäftsmäßige in Gebrauch kommen. Ja, diese Berechnungsart war so sehr die einzige, daſs man selbst, in Ermangelung jeder weiteren Abteilung im Inhalt einer Buchrolle, einzelne Stellen eines Werkes gar nicht anders zu citiren wuſste, wenn dies mit etwas Genauigkeit geschehen sollte, als durch ungefäre Angabe der Zeilen, wo sie zu finden waren, je nach Bequemlichkeit vom Anfang oder am Ende an zälend (z. B. circa versum a primo CCLXX, a novissimo LXXXX, Asconius in Cicer. passim; *κατὰ τοὺς χιλίους στίχους*, d. h. ungefär in der tausendsten Zeile, Diogen. Laërt. VII, 188 bei Einfürung eines Citats aus Chrysippi l. III. *περὶ δικαίου*).

Allein mehr als diese Beziehung des Ausdrucks interessirt uns eine zweite, später hauptsächlich auf die Bibel angewendete. Wir wissen aus Hieronymus, daſs zu seiner Zeit Handschriften des Cicero und Demosthenes verfertigt wurden, in welchen der Text nicht in auslaufenden gleichförmigen Zeilen geschrieben war, sondern nach Satzgliedern (*κατὰ ῥήσεις*), offenbar zum Behuf des rhetorischen Studiums, um die Studirenden im rednerischen Vortrag zu üben, insofern bei der gewönlichen, absatzlosen Schrift sich eine fast unüberwindliche Schwierigkeit dem ungeübten Leser entgegenstellte. Der genannte Kirchenvater sagt nämlich in der Vorrede zu seiner neuen Übersetzung des Jesaias, in welcher er ein gleiches Verfaren beobachtete: nemo cum prophetas versibus viderit esse descriptos, metro eos existimet apud Hebraeos ligari et aliquid simile habere de psalmis et operibus Salomonis, sed quod in Demosthene et Tullio solet fieri ut per cola scribantur et commata, qui utique prosa et non versibus conscripserunt, nos quoque utilitati legentium providentes interpretationem novam novo scribendi genere distinximus. Hier ist übrigens das Wort versus in dem bestimmteren Sinne von abgesetzten Zeilen gebraucht, wie sie eigentlich nur der Poesie zugehören, im Übrigen die Sache und ihr Zweck deutlich genug bezeichnet. Nur darin nimmt Hieronymus nach Gewonheit den Mund etwas zu voll, daſs er für sich dabei einen gewissen Ruhm der Priorität in Anspruch nimmt. Denn wenn wir auch dahingestellt sein lassen wollen, ob die in einigen poetischen Stücken des Alten Testaments noch jetzt in allen Drucken übliche Abteilung nach Satzgliedern (5 Mos. 32, oder auch in gekünstelter Weise 2 Mos. 15; Richt. 5) so hoch hinaufreicht, so ist es doch Tatsache, daſs die von Origenes edirte griechische Bibel, die sogen. poetischen Schriften des Alten Testaments, d. h. hier Psalter, Hiob, Sprüche, Prediger und Hohes Lied eben nach dieser Methode (*στιχηρῶς*, *στιχηδὸν*, *κατὰ στίχους*) geschrieben enthielt, was nachher Sitte blieb, so daſs spätere Kirchenlehrer, z. B. Gregorius von Nazianz (Carm. 33) und Amphilochius (Jambi ad Sel.) in ihren Verzeichnissen der biblischen Bücher fünf *βίβλους στιχηρὰς* aufzä-

len, zu denen man später noch das Buch der Weisheit und den Sirach fügte, seis wegen der formalen, seis wegen der sachlichen Analogie. So sind diese Bücher alle in den ältesten griechischen Handschriften geschrieben, z. B. im Alexandrinus und Vaticanus, in mehreren griechischen Psaltern, ja selbst in Handschriften und älteren Ausgaben der Vulgata. Auch die schöneren Ausgaben der griechischen Bibel, z. B. die von Grabe und Breitinger, haben diese Methode beibehalten.

Bald nach der Mitte des 5. Jarhunderts unternahm Euthalius, ein Diakonus der alexandrinischen Kirche, später Bischof einer geographisch nicht näher zu bestimmenden Stadt Sulca, die Arbeit, die paulinischen Briefe, sodann auch die katholischen nebst der Apostelgeschichte nicht nur in zweckmäßige Leseabschnitte zu teilen mit Inhaltsanzeigen und entsprechender Bezifferung, sondern auch das Lesen selbst zu erleichtern, und zwar sowol durch Beisetzung von Accenten (*κατὰ προςῳδίαν*), als auch durch Absetzung der Zeilen (*στιχηδόν*). Über alles dieses verbreitet er sich in den Vorreden zu den einzelnen Teilen seines Bibelwerks, welche der Bibliothekar der Vaticana, Lor. Alex. Zacagni, in seinen Collectaneis vett. monumentorum etc., Rom. 1698, 4°, abdrucken ließ. Gerade aber über das, was uns hier zumeist interessirte, geht er außerordentlich leicht hinaus. Er sagt nur: *πρῶτον ἔγωγε τὴν ἀποστολικὴν βίβλον στιχηδὸν ἀναγνοὺς καὶ γράψας* . . . (l. c. p. 404) und weiter: *στιχηδὸν συνθεὶς τούτων τὸ ὕφος κατὰ τὴν ἐμαυτοῦ συμμετρίαν πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν* (ib. p. 409). Dies könnte nun zwar auch dahin gedeutet werden, daſs Euthalius eine Interpunktion einfürte; allein es ist doch, auch nach Ansicht mehrerer aus den nächsten Jarhunderten stammenden Handschriften warscheinlicher, und auch von jeher so verstanden worden, daſs er die Zeilen nach der logischen Satzgliederung absetzte, dabei aber die zusammengehörigen Wörter ungetrennt ließ. Diese Einrichtung war nun für den Leser allerdings ein Vorteil, sie wurde aber später durch die allmähliche Einfürung der Interpunktion entbehrlich gemacht und auch wegen der damit verbundenen größeren Raumverschwendung wider aufgegeben. Auf die Evangelien wurde dieselbe ebenfalls übertragen, von unbekannter Hand; aber auf die Profanlitteratur wurde sie unseres Wissens nicht angewendet, denn Codices von der Art, wie sie Hieronymus von den Rednern erwänt, sind keine auf uns gekommen. Wol aber zälte Euthalius in seiner Ausgabe die Stichen nicht nur der ganzen Bücher, Episteln u. s. w., sondern auch seiner einzelnen Leseabschnitte. Die Ziffer der Stichen schrieb er von 50 zu 50 Zeilen an den Rand (*ἐστίχισα πᾶσαν τὴν βίβλον κατὰ πεντήκοντα στίχους*, ibid. p. 541). Ja er trieb die Genauigkeit so weit, daſs er auch die Stichen seiner eigenen kurzen Vorreden und Inhaltsanzeigen zälte und summirte. Um unsern Lesern einen Begriff von einer solchen Stichometrie zu geben, setzen wir zunächst den Schluſs der euthalischen Ausgabe der Apostelgeschichte und katholischen Briefe her: „Die Summe der Stichen dieses Buches ist 3833, nämlich: Vorwort zur Apostelgeschichte 167 (unter diesem Vorwort selbst stand 150), Apostelgeschichte 2556. Vorwort zu den katholischen Briefen 37, katholische Briefe 1046, von mir selbst 27. Summa 3833.“ Hier fehlt aber die Summe der Stichen seiner Inhaltsanzeigen, welche er vorher sorgfältig an Ort und Stelle angegeben hatte. Über das Verhältnis der Stichenzal nach Euthalius zu unserer gemeinen Versabteilung mag man sich aus folgender Zusammenstellung orientiren: Apostelgeschichte. Erste Lektion (Apg. 1, 1—14. Es werden immer die Anfangsworte des Textes beigeschrieben) 40 Stichen. Zweite Lektion (1, 15—26) 30 Stichen. Dritte Lektion (Kap. 2) 109 Stichen. Vierte Lektion (Kap. 3, 1 bis 4, 31) 136 Stichen u. s. w. — Jakobus. Erste Lektion (Kap. 1. 2) 121 Stichen. — Erster Brief Petri. Erste Lektion (Kap. 1—2, 12) 58 Stichen. Zweite Lektion (Rest) 149 Stichen. — Zweite Ep. Johannis. Eine Lektion 30 Stichen. — Dritte Ep. Johannis. Eine Lektion 31 Stichen. — Ep. Judä. Eine Lektion 68 Stichen u. s. w. An Schreib- oder Additionsfehlern mangelt es nicht.

Es versteht sich von selbst, daſs bei einem solchen Schreibsysteme, auf welches die persönliche, verständige oder unverständige Beteiligung des Kopisten einen be-

deutenden Einfluſs üben konnte, eine Gleichförmigkeit in der Stichenzal noch weniger zu erzielen oder festzuhalten war, als bei der älteren Methode, kein Wunder also, daſs die Zalen in den einzelnen auf uns gekommenen Stichometrieen, d. h. also biblischen Bücherverzeichnissen mit angegebener Stichenzal, nicht mit einander übereinstimmen. Nur Ein Beispiel. Wir haben eben gesehen, daſs die euthalische Apostelgeschichte 2556 Stichen enthielt. Dasselbe Buch in dem Codex Laudianus (E. Act.), welcher gewönlich auch in diese Klasse von Handschriften gesetzt wird, weil seine Zeilen sehr ungleiche Längen haben, beträgt die Zal der (am Schlusse nicht gezälten) Stichen zwischen 11- und 12,000, weil hier die Sätze noch viel mehr in ihre Elemente aufgelöst sind. Übrigens ist der Ausdruck stichometrische Handschriften ein ungenauer. Stichometrie ist ja nicht die Schrift selbst, sondern die Berechnung der Zeilen: und eine solche findet sich auch in Handschriften, welche gar nicht nach euthalischer Methode geschrieben sind, und zwar in sehr zalreichen. Es fehlt aber bis jetzt an genauerer Untersuchung, ob und wo diese Berechnungen auf die ältere oder neuere Methode sich beziehen. Bei diesen Berechnungen kommt neben *στίχοι* auch der Name *ῥήματα* vor, oder verdrängt jenen, und wo beide zugleich genannt werden, stimmen die Zalen nicht mit einander überein. Doch findet sich letzterer Ausdruck nur in Evangelienhandschriften, und da beide Ausdrücke unzweifelhaft synonym sind, so kommt man leicht auf die Vermutung, daſs ein anderer als Euthalius den neueren gewält hat, um die Natur der jüngeren Schreibart in ihrem Unterschiede von der älteren genauer zu bezeichnen; denn *στίχοι* sind alle Buchstabenzeilen, *ῥήματα* sind logische Sätze.

Die bekanntesten „stichometrisch“, will sagen nach der Satzgliederung geschriebenen Codices des Neuen Testaments sind der Cantabrigiensis (D. Evangg. et Act.), der Claromontanus (D. paul.), der Sangermanensis (E. paul.), der schon genannte Laudianus und einige nur fragmentarisch auf uns gekommene. Der Codex Cyprius (K. Evv.) gehört insofern hierher, als er die Stichen oder *ῥήματα* nicht absetzt, sondern sich begnügt, dieselben, der Raumersparnis wegen, mit Punkten zu bezeichnen.

Von dieser Materie handeln sämtliche sogenannten Einleitungen ins Neue Testament in dem Kapitel von der Textgeschichte, besonders vergleiche man Mills Prolegomena § 940 ff.; Hug, Eichhorn; ferner Rosenmüller, Hist. interpr. T. IV, 3 sq.; Wetstein, Prolegg. ed. Semler, pag. 195; Suiceri Thes. eccles. s. v. *στίχος*; Ritschl, Alexandrinische Bibliotheken S. 91—136; Salmasii Prolegg. in Solinum; Croii, Obss. in N. T., Gen. 1644, 4°. Die letzteren drei besonders auch für den klassischen Begriff sehr lehrreich, Suicer ausfürlich, aber vielfach verwirrend und sich selbst unklar. **Ed. Reuß.**

Stiefel (Styfel), Michael, einer der ältesten und treuesten Anhänger Luthers und dabei eine der originellsten Persönlichkeiten der Reformationszeit. 1486 (1487?) in Eßlingen geboren — seinen Vater fürt Flacius unter den testes veritatis und Vorherverkündigern einer Kirchenverbesserung auf — trat er frühzeitig in das Augustinereremitenkloster seiner Vaterstadt ein, dessen Konvent dem Verbande der „deutschen Kongregation“ angehörte. Luthers erste Reformationsschriften wirkten mächtig auf ihn; er fing an, im Mönchsstande einen „Greuel vor Gott“ zu erblicken, doch verschloſs er eine zeitlang solche Gedanken in sich, fülte sich dabei je länger je mehr im Gewissen bedrückt nicht nur wegen der Gebundenheit ans Mönchsleben, sondern besonders wegen seiner Verpflichtung zu täglichem Messelesen. Seine Unruhe mehrte sich, als ihm 1520 die Worte Offenb. 21, 8 aufs Gewissen fielen. Da liest er eines Tages Offenb. 13 von dem aus dem Meere aufsteigenden Tiere und seinem geheimnisvoll in der Zal 666 angedeuteten Namen. Er findet in Leo DeCIMVs X. die Lösung des apokalyptischen Rätsels; das überzählige M erklärt er als Mysterium. „Von der Zeit an hab ich allweg die Offenbarung Johannis lieb gehabt.“ Im Frühjare 1522 tritt er in den die Zeit bewegenden Kampf öffentlich ein mit seiner Schrift: „Von der

Christfermigen rechtgegründten leer Doctoris Martini Luthers, ain überauß schön kunstlich Lied, sampt seyner neben außlegung. In bruder Veyten Thon." (Verschiedene Ausgaben der später erweiterten Schrift s. bei Wackernagel, Bibliographie des deutschen Kirchenliedes CXIII—CXVI.) Diese Schrift enthält das Lied „Joannes tut uns schreiben von einem Engel klar", in welchem der Engel mit dem ewigen Evangelium Off. 14, 6 zuerst auf Luther gedeutet ist — bekanntlich ist dieser Text später Perikope des Reformationsfestes geworden —; vollständig abgedruckt findet man das Lied bei Wackernagel, Kirchenlied III, 74—79. Die einzelnen Liederstrophen umgibt eine prosaische Auslegung, in welcher u. a. der Bekennermut Luthers gerühmt wird, der schon dreimal, in Augsburg, Leipzig und Worms, seinen Gegnern entgegengetreten, one überwunden zu werden. Die Sage von Kaiser Friedrich, der das hl. Grab gewinnen werde, sieht er in Friedrich dem Weisen herrlich erfüllt: denn diesem hat ja die deutsche Nation die Kaiserkrone angetragen, und er hat das hl. Grab gewonnen, d. h. die Schriftwarheit ist aus dem Grabe, in welchem sie so lange von den Aristotelischen Lehrern gehütet worden, siegreich wider auferstanden. Dabei klagt St. aber auch schon über viele, welche sich der Worte Luthers bedienen zu weltlicher Freiheit und fleischlicher Unreinigkeit. Überall sucht er Zeichen des nahenden jüngsten Tages; er lebt in den Gedanken und der Bilderrede der Offenb. Joh. Der bekannte Franziskaner Thomas Murner antwortete auf diesen reformatorischen Sang mit dem Liede: „Ain new Lied von dem vndergang des Christlichen Glaubens", reizte aber den Augustiner dadurch nur zu um so kräftigerer Gegenrede: „Wider Doctor Murnars falsch erdycht Lyed", einer Schrift, in welcher St. seines Gegners Lied abdruckt und mit ausfürlichen Glossen versieht. Wir heben nur folgenden Satz heraus: „Die Laien rufen jetzt erfreut aus: bei dem Luther will ich meinen Leib und Leben lassen, denn er lehrt die göttliche Warheit!" Kräftig fürt er Luthers Verteidigung gegen den Vorwurf, dass er ein Aufrürer sei: „du sollst wissen, dass Christus und Paulus dergleichen Aufruhr viel haben gemacht". Er klagt, dass die Gegner mit lügenhaften Mitteln den Kampf füren; so habe der Eßlinger Pfarrer gepredigt, die Evangelischen hielten nichts von Mariä Jungfrauschaft nach Christi Geburt: „aber das sind Schalksstücke!" Über das Lob, das diese seine Schriften in weiten Kreisen fanden, vergl. das Zeugnis bei Kolde, Analecta Luth. S. 39. Ehe noch Murner wider antworten konnte, hatte St. vor dem über seinem Haupte sich zusammenziehenden Ungewitter die Flucht ergreifen müssen. Er hatte ein Beichtkind one Dispens des Costnitzer Weihbischofs absolvirt; hierüber erzürnt, ließ dieser ihn zugleich darüber verhören, ob er der Verf. jenes Liedes vom Engel Luther sei. Als St. sich dazu bekannte, rief jener die weltliche Obrigkeit (Herzog Ferdinand, der damals in Stuttgart residirte) gegen ihn an. Rechtzeitig gewarnt, floh St. (Sommer 1522) zu Hartmut von Cronberg, dem Schwiegervater Sickingens. Murner verfolgte den Entwichenen mit Spottversen: „er hat sein kütlein vßgeschwenckt und an einen baum gehenckt, und lauft jetzunder rumpliren und mit der welt furt triumphiren, u. s. w." An St.'s Aufenthalt auf dem Schlosse des evangelischen Edelmanns erinnert seine Schrift „Euangelium von den zehen pfunden Matthei am xxv", eine vor Hartm. v. Cr. gehaltene und diesem am 8. September 1522 gewidmete Predigt. Aus einem Briefe Luthers, de Wette II, 152, ersehen wir, dass St. sich weiter nach Sachsen gewendet hatte und vom Grafen Albrecht von Mansfeld als Prediger begehrt wurde. Der Brief ist datirt 17. März 1522; aber dieses Datum ist unmöglich, und der Versuch Giesings, von demselben als sicherem Ausgangspunkte aus alle Nachrichten über Stiefels früheres Leben zurückzuschieben, scheitert an den Datirungen seiner Schriften. Man wird Luthers Brief ins Jar 1523 setzen müssen, dann fügt sich alles ordentlich ein. Von Wittenberg aus, wo er einige Zeit weilte, datirte er 1523 seine letzte Streitschrift gegen Murner: „Antwort vff Doctor Th. M.'s murnarrische phantasey" und ebenso eine mehrfach gedruckte Predigt über das Evangelium vom verlornen Sohn. Als Prediger des Mansfelder Grafen wendete er sich mit großem Eifer den schon früh liebgewonnenen mathematischen Studien zu. Man zeigt noch jetzt im Turm der St. Andreas-

kirche zu Eisleben einen alten Rechentisch als den Stiefels. Dabei geriet er hier auf ein seltsames System der Umrechnung von Buchstaben in Zalen, indem er die Trigonalzalen 1, 3, 6, 10, 15, 21 u. s. f. den Buchstaben a b c d e f u. s. f. gleich setzte. Aber Luther, dem er seine Entdeckung mitteilte, sagte ihm, das sei nichts gewisses; da gab er einstweilen seine kabbalistischen Träumereien auf. Mitteilungen, die er aus der Heimat erhielt und an Luther gab, veranlassten diesen zu seinem „Sendbrief" an die christliche Gemeinde zu Eßlingen, de Wette II, 416 f. Auch stammt aus dieser Zeit sein Lied „Dein armer Hause Herr thut klagen" (1524 im Wittenb. Chorgesangsbüchlein, Wackernagel III, 79. Bibliographie CC. Ein Lied von 1527 siehe III, 80).

Am 3. Juni 1525 sendete ihn Luther als evang. Prediger an den österreich. Edelmann Christof Jörger von Tollet und Kreusbach — offenbar ein Beweis großen Vertrauens, dessen ihn der Reformator würdigte. Dessen Briefe aus den nächsten Jaren bezeugen, wie vertraut sie mit einander zu verkehren gewönt waren (vgl. de Wette III, 9. 31. 59. 125. 130. 148. 182. 209. 213). Im Januar 1528 aus Österreich vertrieben, fand St. bei Luther gastliche Aufnahme und blieb sein Hausgenosse, bis sich im September eine Pfarre für ihn in Lochau fand (de Wette III, 149. 150. 371. 384; VI, 92). Luther selbst reiste am 25. Oktober 1528 dorthin, um den Freund in sein Amt einzufüren und ihn mit der Witwe seines Amtsvorgängers zu trauen (de Wette III, 394. In der Zwickauer Ratsschulbibliothek befindet sich handschriftlich: Summa Concionis D. M. Lutheri habitae in nuptiis M. Stieffels pastoris in Lochaw. Anno 1528. Vgl. Buchwald, Luthers Vorlesung über das Buch der Richter, Leipzig 1884, S. 4). Der freundschaftliche Verkehr mit Luther konnte nun auch in gegenseitigen Besuchen fortgesetzt werden; bekannt ist, wie sich Luther zur Kirschenzeit mit seinen Kindern bei dem Freunde anmeldet (de W. IV, S. 272). Seit 1532 wendete sich St. wider, wie er später selbst bekannt hat, „weil er ein müßiges Leben fürte", jener apokalyptischen Buchstabenrechnung zu; er rechnete „ungeschickt und ungereimt Ding so lange, bis er die Zalen Danielis missbrauchte, zu erforschen Tag und Stunde der letzten Zeit". Resultat dieser Studien war zunächst „Ein Rechen Büchlein Vom End Christ. APOCALYPSIS IN APOCALYPSIM. Wittenberg" (1532 bei Georg Rhaw in 8°). Hier entwickelt er seine Lehre von den Trigonalzalen, entdeckt mit ihnen die wunderbarsten Heimlichkeiten der Schrift und der Kirchen-, besonders der Papstgeschichte, bereitet auch schon die Ausrechnung des jüngsten Tages vor: zwar sollte die Ankündigung dieses Tages ein „verborgen Wort sein, aber nicht allwegen verborgen bleiben, sondern nur usque ad praefinitum tempus". Und diese Zeit sei jetzt gekommen. Er meinte, Mark. 13, 32 gelte nur für die Zeit der Erniedrigung Christi. So rechnete er denn den Tag der Widerkunft Christi aus und verkündete seiner Gemeinde den 19. Okt. 1533 früh 8 Uhr als den Zeitpunkt der Offenbarung des Herrn. Betreffs der näheren Umstände dieser Tragikomödie sei auf die Darstellung Köstlins, M. Luther II², S. 331—333 verwiesen; ebendaselbst S. 666 ist die Litteratur in großer Vollständigkeit angemerkt (nachzutragen: Sim. Lmenii Epigr. Bl. B5ᵇ. Kolde, Analecta Luth. S. 197 = Briefwechsel des J. Jonas I, 200). Kurfürstliche Beamte brachten den mit seiner Vorherverkündigung zu schanden gewordenen Propheten nach Wittenberg, wo er 4 Wochen lang „bestrickt" in Hausarrest bei einem Bürger der Stadt auf das Urteil des Kurfürsten zu warten hatte. Es fiel milde genug aus, zumal da Luther diese Schwärmerei seines Freundes nur als ein „Ansechtlein" betrachtete, von dem für die Kirche weitere Gefaren nicht zu befürchten seien — ein Standpunkt, der seitdem für die Beurteilung chiliastischer Velleitäten vorbildlich und maßgebend geworden zu sein scheint. Zwar verlor St. sein Pfarramt in Lochau und blieb mehr als ein Jar hindurch one Stellung — Luther und die österreichischen Freunde haben ihn wärend dieser Zeit treulich unterstützt —; aber zu Anfang des Jares 1535 durfte er wider in Holzdorf bei Wittenberg eine Pfarrstelle beziehen. Dem „Weissagungsrechnen" war er zu seinem Glück jetzt so feind geworden, dass er es 14 Jare lang beiseite warf. Um so ernstlicher trieb er dafür mathematische Studien im eigentlichen

Sinne des Wortes, deren Ergebnis das Erscheinen seiner „Arithmetica integra“ 1543 (mit Vorrede Melanchthons Corp. Ref. V, 6) war. Dieser ließ er 1545 seine „Deutsche Arithmetica“ nachfolgen, in welcher er den Schösser von Schweinitz, Michael am End, die Hausrechnung (die 4 Spezies), die Kunstrechnung (Regel de tri und dgl.) und — ein auch für den Theologen interessantes Kapitel — die Kirchenrechnung lehrt, d. h. die auf Kalender und Kirchenjar bezüglichen Rechnungen; darin u. a. ein von St. in deutschen Reimen verfaßter Cisio Janus. Aber als im schmalkaldischen Kriege die Nöte der Zeit ihn wider in die Offenb. Joh. trieben, da begann auch wider sein schwärmerisches Spiel mit den Zalen. So entdeckt er in den Tagen, als Herzog Moritz in Kursachsen eingefallen ist, plötzlich im Bade, daß sein Klageruf Vae tibi, Papa, vae tibi! in Trigonalzalen = 1260 (Off. 11, 3) ist. Weiter entdeckt er, daß die ersten 23 Trigonalzalen zusammen = 2300 (Dan. 8, 14) sind; die apokalyptische 666 ist = id bestia Leo u. dgl. (Näheres bei Giesing s. u. S. 20—27.) Von Holzdorf verjagten ihn samt seinen Pfarrkindern die spanischen Soldaten. Er flüchtete nach Frankfurt a. O. Von dort wandte er sich nach Preußen. Herzog Albrecht stellte ihn zunächst in Memel an*). Von hier wurde er 1550 nach Eichholz und bald darauf nach Haffstrom (Haberstro) bei Königsberg versetzt. An letzterem Orte wurde er in die Osiandrischen Streitigkeiten hineingezogen, in welchen er auf Seiten Mörlins stand. Vgl. Joh. Wigand de Osiandrismo 1586, pag. 109; Möller, Osiander S. 417; Hase, Herzog Albrecht und sein Hofprediger, 1879, S. 151. Daneben trieb er seine weltliche und geistliche Arithmetik weiter: Zeugnis von ersterer gibt seine Ausgabe der „Coß Christoph Rudolphs“, datirt 1552, gedruckt 1554; von letzterer seine „sehr wunderbarliche Wortrechnung sampt einer merklichen Erklerung etlicher zalen Danielis und der Offenbarung S. Johannis“, Sept. 1553. Von da an werden die Nachrichten über sein Leben sehr spärlich. Er verließ — wir wissen nicht wann — Preußen und taucht im Januar 1557 wider auf als Pfarrer in Brück bei Treuenbrietzen. Damals wurde er nämlich von Mörlin wärend der Coswiger Verhandlungen der Flacianer mit Melanchthon von Brück herbeigerufen, um als Unterhändler der Magdeburger Theologen nach Wittenberg zu gehen und Melanchthon zur Annahme ihrer Forderung zu bestimmen, Corp. Ref. IX, 42. Seine letzten Lebensjare brachte er in Jena zu, aber wol nicht in amtlicher Stellung an der Universität, sondern privatisirend, resp. als Privatlehrer der Mathematik. Er soll dort noch von Flacius und seiner Partei in den Verdacht des Antinomismus gebracht worden sein und bittere Tage verlebt haben. In hohem Alter starb er daselbst am 19. April 1567. — Sein neuester schwäbischer Biograph, Bossert, hat ihn treffend charakterisirt als „ein echtes Schwabenkind in seiner Begabung für Theologie, Poesie und Mathematik, in seinem Charakter („quantae fidei homo“ sagt Luther von ihm, de Wette V, 252) in seinen wissenschaftlichen Velleitäten (genauer: in seiner Vorliebe für Apokalyptik) wie in seinem Benehmen („scheuchsam“, de Wette VI, 92, aber dabei derbwitzig im vertrauten Freundeskreise, de Wette V, 4).“

Litteratur: Eine genügende Biographie existirt noch nicht, obgleich sehr häufig über ihn von Mathematikern wie von Reformationshistorikern geschrieben worden ist. Mathematiker: Montucla, Histoire des Mathématiques 1758, Tom. I, 501; Kästner, Geschichte der Mathematik, I, Göttingen 1796, S. 112 f. 163—184 (sehr reichhaltig). Arneth, Geschichte der reinen Mathematik, Stuttgart 1852, S. 232; Gerhard, Gesch. der Mathematik, München 1877, S. 10 f.;

*) Vgl. Osiander an Hieron. Besold 19. Febr. 1549: „Miser Stifelius, qui in arce Memel, 20 miliaribus abhinc ad septentrionem concionator est, satis tolerabili conditione, rediit ad vomitum cum sua supputatione. Tractat Danielem pro concione et commentus est novos alphabeti numeros, scil. triangulares, et delirat multo ineptius quam antea. Incipit librum ea de re scribere, cuius initium ad principem misit, tanta est hominis fiducia, et voluit ut et mihi ostendatur, asserens valiturum contra portenta inferorum. Non metuo ne ecclesiam turbet, sed ut Satanas eum sic decipiat, ut perdat.“ Hummel, Epistolarum Semicenturia altera. Halae 1780, pag. 70. 71.

Giesing, Stiefels Arithmetica integra, Döbeln 1879; Cantor in Zeitschr. für Mathemat. II, 353 f.; Treutlein ebendaselbst Supplement zu XXIV, 10 f. Auf diese muss betreffs seiner Leistungen als Mathematiker verwiesen werden.

Reformationshistoriker: Strobel, Neue Beiträge, I, 1, 1790, S. 5 f. Keim, Reformationsblätter der Stadt Eßlingen S. 7 f.; Krumhaar, Grafschaft Mansfeld, 1855, S. 76 f.; Kolde, Deutsche Augustinerkongregation, S. 380 f.; Bossert, Luther und Württemberg, Ludwigsburg 1883, S. 7—15; A. Rogge, Luthers Beziehungen zu Altpreußen, Darkehmen 1883, S. 79 (daselbst ist auch verwiesen auf einen Aufsatz von Cosack in Neue Preuß. Prov.-Blätter, VIII. F. III.). Auch Koch, Geschichte des Kirchenliedes, 3. Aufl. I, 399—405 (unzuverlässig) und die dort angegebene Litteratur. **G. Kawerau.**

Stieffel, Esaias, s. Meth, Bd. IX, S. 679.

Stier, Rudolf Ewald, geboren im Jare 1800 in Fraustadt, wo sein Vater damals Steuerinspektor war. Nach einer sehr mangelhaften Vorbildung auf dem damals sehr unvollkommenen Gymnasium Neustettin ging er nach Berlin, wo er, noch nicht 16 Jare alt, die Maturitätsprüfung bestand und die Universität bezog, um nach dem Wunsche seines Vaters Jura zu studiren. Das ideale, poetisch gärende Jünglingsgemüt vermochte jedoch diesen Studien keinen Geschmack abzugewinnen, und nach Überwindung des väterlichen Widerstandes ließ er sich im Wintersemester des Jares 1816 in der theologischen Fakultät inskribiren. Kein bewusstes religiöses Interesse, sondern nur der romantische Geist der Zeit fürte ihn diesem neuen Berufe zu, und so bildete auch nicht die Theologie, sondern die Poesie und das Deutschtum den Angelpunkt seines damaligen Strebens. Noch steht er vor meinen Augen, der weiblich-zarte aber kecke Jüngling, mit den scharf geschnittenen Gesichtszügen, in seinem altdeutschen Sammetrock und Barett, wie er Tage lang durch Feld und Wald schwärmte, weil es ja Undank gegen den Geber des Frühlingsodems und Sonnenscheins sei, solche Tage hinter dem Studiertisch zuzubringen; wie er triumphirend in mein Zimmer trat, als ihm zum ersten Male das Glück zu teil geworden war, mit dem Berliner Carcer Bekanntschaft zu machen. Durch den Verfasser des „Anekdotenalmanach“ Müchler an Jean Paul empfohlen, tritt er mit diesem in Briefwechsel und macht ihn zum Vorbild seiner eigenen Manier, zu dichten und zu schreiben; er ergeht sich in Aufsätzen und Broschüren, die ebenso einen kecken sprudelnden, als einen anungs- und sehnsuchtsvollen Geist erkennen lassen: seine „Krokodileier“, „Träume und Mährchen“ und mannigfache dichterische Versuche. Seit dem Jare 1818, wo er die Universität Halle bezieht, treten diesen ästhetischen Interessen die burschenschaftlichen zur Seite. Er war in die Hallesche Burschenschaft eingetreten, nachdem er schon im J. 1818 das „freie Wort trotz Hetzern und Fehmlern, sprachs Rudolf von Fraustadt“, hatte drucken lassen, und war am 27. Oktober, acht Tage nach dem großen Jenaer Burschenfeste, Vorsteher der Halleschen Burschenschaft geworden.

Nachdem im Februar 1819 die Hallesche Burschenschaft aufgelöst worden war, verließ auch Stier Halle und kam nach einem Zwischenaufenthalte im elterlichen Hause zu Stolpe nach Berlin zurück — doch als ein Anderer, als er es verlassen hatte. Was Mehrere in jener merkwürdigen Gärungsperiode erfaren, war auch bei Stier eingetreten. Manchen älteren und jüngeren unklar begeisterten Gemütern war damals, wo in einer christlichen Persönlichkeit oder in einem bedeutenden Lebensschicksale das Evangelium an sie herantrat, auf einmal, als wäre nur das Wort ausgesprochen, das schon längst auf ihren Lippen schwebte, in Christo das eigentliche Objekt ihrer Strebungen aufgegangen. So treten in der Periode einer durch große Ereignisse religiös geschwängerten Atmosphäre die plötzlichen Bekehrungen ein, und mit Vielen erlebte auch Stier eine solche. Ein von ihm heißgeliebtes Mädchen aus seiner Verwandtschaft war im August 1818 gestorben, und unter der inneren Erschütterung dieses Ereignisses ergießt sich der Strom seiner vaterländischen und ästhetischen Begeisterung auf einmal in das Bett der Religion.

Doch bei einer so spröden Natur, wie die Stiersche, gibt es keine geradlinige Entwickelung, sondern nur eine sprungweise. Nach Berlin zurückgekehrt, kommt er mit einem Kreise von Gichtelianern in Berürung, welche mit unerbittlichem Rigorismus eine noch viel gründlichere Weltverleugnung von ihm fordern. Da bricht er mit seiner ganzen litterarischen Vergangenheit, übergibt nicht nur seine schriftstellerischen Entwürfe, sondern auch seine deutschen Klassiker dem Feuer und zieht sich ganz auf sich selbst und seine theolog. Studien zurück. Erst jetzt begann er mit Fleiß Vorlesungen zu hören, doch gehörten in seinen Augen alle seine damaligen Professoren nur zu den „Halben". Im alten Übermute schreibt er an den Rand seines Neanderschen Vorlesungsheftes: „Armer Neander! Weißt Du es denn besser als der Apostel Paulus" u. s. w., in ein Heft von Lücke: „O du lückenhafter Lücke!" Um ihn zu einem anhaltenden Schriftstudium zu bewegen, machte Schreiber dieses ihm um Weihnachten mit Friedrich von Meyers erklärter heiliger Schrift ein Geschenk, und dieses brachte eine entscheidende Wendung in seiner Theologie hervor. Nun wurde die Bibel sein einziges Studium und Friedrich von Meyer sein einziger Fürer darin.

Nach Beendigung des Berliner Studiums erhielt Stier eine Stelle in dem Wittenberger Seminar, in welches er am 2. April 1821 eintrat. Hier diente die Einwirkung Heubners ebensosehr zur Abklärung seiner Theologie als zur Befestigung seines Glaubens. Unermüdlich wurden hier die Bibelstudien fortgesetzt, auch im November 1821 eine mehrbändige Quartbibel, und später, — als dieselbe nicht mehr ausreichte —, eine Foliobibel angelegt, in welche alles von ihm eingetragen wurde, was von irgend einer Seite her zur Auslegung oder zur Anwendung der Schrift dient, namentlich die schätzbare Sammlung gesichteter Parallellstellen. So war ihm ein horreum homileticum erwachsen, in welches er nur hineinzugreifen brauchte, um für jede Predigt ein reiches und fruchtbares Material zu gewinnen. — Die Berufsstellung, welche Stier nach Ablauf seiner zweijärigen Seminarzeit unter mehreren sich ihm darbietenden sich erwälte, war eine Lehrerstelle am Schullehrerseminar zu Karalene bei Gumbinnen. Schon im folgenden J. 1824 folgte er indes einem Antrage von Basel aus, welcher ihn in das dortige Missionsseminar als Lehrer berief. Mit herzlicher Freude widmete er sich der ihm hier gestellten Aufgabe, und aus den vorbereitenden Studien für dieselben erwuchsen als litterarische Frucht sein „Lehrgebäude der hebräischen Grammatik" und seine „Keryktik". Erschöpfung durch übermäßige Anstrengung nötigte ihn indes, aus diesem ihm sonst so lieben Amte zu scheiden (1828) und sich auf eine zeitlang nach Wittenberg zurückzuziehen, welches ihm durch seine Verehelichung mit der Tochter des Generalsuperintendenten Nitzsch zu einer anderen Heimat geworden war. Durch hohe Verwendung erhielt er im folgenden Jare die Berufung nach Frankleben, einem Dorfe in der Nähe von Merseburg, und die von ihm hier durchlebten zehn Jare waren die fruchtbarsten für seine theologischen Studien und die gesegnetsten für seine Amtstätigkeit. Zu seinen Predigten strömten die Zuhörer auch aus den nahe gelegenen Ortschaften, und der Seelsorge der Einzelnen widmete er sich im Vereine mit seiner ausgezeichneten Gattin mit der preiswürdigsten Liebe und Aufopferung. Obwol er ausdrücklich nicht sowol auf die Sammlung eines erweckten Häufleins ausging, sondern auf den Aufbau der Gemeinde im ganzen, erwies sich sein Wort dennoch zur Erweckung eines solchen kleinen Häufleins wirksam, wärend zugleich auch auf das Ganze der Gemeinde ein Segen ausging.

Aus dieser still gesegneten Tätigkeit wurde Stier im Jare 1838 von der Gemeinde Wichlinghausen in das Wuppertal berufen — für einen solchen Schrifttheologen wie er, dem Anscheine nach der geeignetste Ort der Tätigkeit. Aber die Ansprüche, welche die dortigen Gemeinden an die Arbeitskraft ihrer Geistlichen machen, zumal eine Gemeinde, wie die Wichlinghäuser, von 3500 Seelen, waren für die physische Kraft Stiers, der zugleich den Beruf zu litterarischer Tätigkeit so unwiderstehlich in sich fülte, zu groß, auch die presbyteriale Kontrole, wie sie die rheinischen Gemeinden über ihre Geistlichen ausüben, der unfügsamen Selbständigkeit seines Charakters zu drückend, als daß er sich in dieser neuen

Stellung hätte wol fülen können. Ein geringfügiger Umstand brachte im Herbst des Jares 1846 seinen lange verhaltenen Unmut zum Ausbruche; er erklärte der Gemeinde seinen Entschluſs, nach Vollzug der Konfirmation an der ihm anvertrauten Jugend seine Stelle niederzulegen. Bis zum Eintritte dieses Termins hatte sich zwar das Miſsverhältnis auf erfreuliche Weise ausgeglichen, sodaſs ihm sogar vor Erwälung eines Nachfolgers eine neue Berufung in Aussicht gestellt wurde. Zu stark fülte indes sein physischer wie sein geistiger Mensch das Bedürfnis nach Abspannung, und da sein litterarischer Erwerb es ihm gestattete, blieb er seinem ausgesprochenen Entschlusse getreu und zog sich abermals nach Wittenberg als litterarisches Asyl zurück. Vor seinem Ausscheiden aus den Rheinlanden wurde auf Anregen seines Schwagers Nitzsch sein theologisches Verdienst von der rheinländischen Universität Bonn durch Erteilung des theologischen Doktorgrades geehrt. — Drei Jare hatte er in dieser litterarischen Zurückgezogenheit zugebracht, als zu seiner Freude von dem Magdeburger Konsistorium der Ruf zu der Superintendentur in Schkeudiz an ihn erging. Erfolgreich erwies sich in dieser neuen Stellung seine ephorale Einwirkung auf seine Diözesanen, wärend die auf die Gemeinde den gehegten Hoffnungen nicht entsprach. Seine Gottesdienste fanden nur spärliche Teilnahme, sodaſs zuweilen selbst an Festtagen in dem geräumigen Gotteshause kaum 15—20 Zuhörer zu finden waren. Man beschwerte sich über Trockenheit der Predigten und über Schroffheit und Unfreundlichkeit des Predigers im Umgange und in der Seelsorge. Dieselbe Teilnahmslosigkeit seiner Gemeinde widerholte sich auch, nachdem er ihm Jare 1859 in die ansehnlichere Superintendentur von Eisleben versetzt worden war, und nur einem kleinen Kreise erweckter Freunde des Evangeliums gaben an beiden Orten seine Bibelstunden eine woltuende Narung.

Hat irgend ein Theologe durch viele und schmerzliche Körperleiden die theologia crucis zu erlernen gehabt, so war es Stier. In den letzten Jaren war es ein chronisches Halsleiden, welches ernste Besorgnisse erregte. Dennoch trat sein Tod am 16. Dezember 1862 für Alle unerwartet durch einen Schlagfluſs ein.

Und bei diesen mannigfaltigen und oft mehrjärigen Leiden unter anstrengendster Berufstätigkeit eine litterarische Fruchtbarkeit zum teil in müsamen gelehrten Werken, wie sie kaum bei einem anderen praktischen Geistlichen aus neuerer Zeit wird nachgewiesen werden können!

Ein theologus biblicus war Stier vor allem, und so sind auch seine Hauptwerke biblisch-exegetische. Wie einst ein Bengel seines griechischen Textes nicht froh werden konnte, so lange die Richtigkeit des Textes nicht konstatirt war, so konnte Stier seiner lutherischen Bibel nicht froh werden, so lange er sich sagen muſste, daſs sie ihm, namentlich im Alten Testament, an vielen Stellen etwas anderes gebe als der Grundtext. Auf das Bedürfnis einer Verbesserung der lutherischen Übersetzung war er schon durch seinen theologischen Fürer Friedrich von Meyer hingewiesen worden: dieses Bedürfnis zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, war sein widerholtes Bemühen, namentlich in den zwei Schriften: „Altes und Neues in deutscher Bibel", Basel 1828, und: „Darf Luthers Bibel unberichtigt bleiben?", Halle 1836. — Schon bei der letzten Ausgabe der Meyerschen Bibel vom J. 1842 war Stier von dem Verfasser als Mitarbeiter herangezogen worden; nach dem Tode von Meyer erhielt er freie Hand, und in der Ausgabe Bielefeld 1856 traten die Änderungen in viel bedeutenderem Umfange ein, immer jedoch mit möglichster Schonung des Textes des großen Meisters und mit möglichster Anbequemung an die Originalität der Sprache Luthers. Einem von den Fesseln der kirchlichen Tradition so unabhängigen Geiste wie der Stiers konnte auch die Beschränkung dieser Verbesserungen auf das geringste Maß, wie dies namentlich von Mönkeberg gefordert worden, ebensowenig genügen, als einem Lachmann die schüchternen Textemendationen von Griesbach. Dafür, daſs die durchgängige Übereinstimmung von Übersetzung und Grundtext das Ziel einer Revision des lutherischen Textes sein müßte, nahm er in seiner Schrift: „Der deutschen Bibel Berichtigung gegen die von Mönkeberg herausgegebenen Vor-

schläge zur Revision derselben", 1861, noch einmal das Wort. Einen besonderen Wert verleihen seiner Übersetzung die beigegebenen Parallelstellen. Kaum ist seit Heinrich Michaelis die Vergleichung der biblischen Parallelstellen in ihrer Wichtigkeit für die Exegese so gewürdigt worden, als von Stier.

Ein Zeugnis seines gründlichen alttestamentlichen Sprachstudiums, auf eigentümlichen, teilweise hyperorthodoxen Anschauungen beruhend, ist seine „Formenlehre der hebräischen Sprache, systematisch und sprachphilosophisch, mit durchgängiger Beispielsammlung als Grundlage einer vorbehaltenen Satzlehre geornet", 1833, neu ausgegeben Berlin 1849. Vorläufer seiner exegetischen Werke sind die „Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis im ganzen und einzelnen"; vier Sammlungen 1824—1829, dilettantische Aufsätze, voll von geistreichen Winken.

Was die exegetischen Leistungen Stiers selbst betrifft, so tragen sie überwiegend den erbaulich-praktischen Charakter an sich, der hie und da selbst in paränetische Anrede an die Leser übergeht — nur einige in höherem Maße den gelehrt-exegetischen, wie im Alten Testamente namentlich seine „Auslegung von 70 ausgewälten Psalmen", 1834, 2 Theile, im Neuen Testament die Auslegung des Briefes an die Epheser, 1846, 2 Bände, nebst einem Auszuge daraus für Laien: „Der Brief an die Epheser als Lehre von der Gemeinde für die Gemeinde ausgelegt", 1859. Die frischeste Lebendigkeit, gewürzt durch pikante Polemik, machen Stiers exegetische Schriften zu einer höchst anregenden, — die Erfarungs- und Herzenstheologie des Verfassers und die Früchte seiner reichen Belesenheit in der asketischen Litteratur zu einer sehr erbaulichen Lektüre. Für den Prediger sind sie eine Fundgrube und haben daher auch unter Predigern eine weite Verbreitung gefunden, am meisten seine „Reden des Herrn", 1. Auflage 1843, 6 Bände. — Was der Stierschen Exegese ein von anderen neueren Exegeten unterschiedenes Gepräge gibt, ist der Inspirationsglaube, auf welchem seine Auslegung ruht. Bei kaum einem anderen neueren Exegeten wird in dem Maße wie bei Stier die Auslegung von dem „auctor primarius est spiritus sanctus" beherrscht. „Es ist nicht" — spricht er in der Einleitung zum Jesajas mit Hamann — „Mose, nicht Jesaja, die ihre Gedanken und die Begebenheiten ihrer Zeit in der Absicht irdischer Bücherschreiber der Nachwelt hinterlassen haben, es ist der Geist Gottes". Die Persönlichkeit des menschlichen Autors tritt meistens dem Ausleger bis zum Verschwinden zurück. Daher bei ihm wie bei seinem Meister Friedrich von Meyer die Annahme eines Mehr- und Untersinnes (ὑπόνοια) der heil. Schrift, wonach der heil. Geist an jeder einzelnen Stelle des von ihm an anderen Stellen Eingegebenen sich bewusst, auf diese hinweist, die Annahme tiefsinniger Ordnungspläne — nicht sowol der Apostel und Propheten, als des hl. Geistes, welcher seine Organe regiert, — daher sollte man meinen, auch die ältere Annahme schlechthiniger Unfehlbarkeit des Schrifttextes in den Worten, wie in den Sachen, doch bis zu dieser Konsequenz der alten Dogmatik läßt Stier sich nicht drängen. Davon hält ihn einerseits sein bon sens ab, andererseits sein Mangel an systematischem Geiste. Sein Glaube an die Inspiration der Schrift ruht auf dem unmittelbaren Zeugnisse, welches sie auf das Innere der Leser ausübt. Wie er jedoch überhaupt nicht der Mann des Systems ist, so unternimmt er es nicht, diese Inspirationslehre mit Konsequenz durchzufüren. Seinem religiösen Bedürfnis genügt die Warheit der Schrift „im wesentlichen". Daher jene Inspiration nicht den Wörtern gelten soll, sondern dem Worte: „Ja wir haben, was Er geredet hat! freilich nicht im Buchstaben der „verba ipsissima, sondern durch das Zeugnis der Evangelisten vermittelt, in „den Geist erhoben, dennoch aber warhaftig und wesentlich ipsissima als seine „Reden an die Welt und Gemeinde. Du wirst sie vernehmen, wenn derselbe „Geist, in welchem die Evangelien geschrieben sind, ihren Buchstaben Dir deutet „und verklärt." — Von diesem Standpunkte aus wehrt er auch jede historische Unrichtigkeit im Großen ab und nimmt dennoch keinen Anstand, dieselben im Kleinen und Unwesentlichen zuzugestehen. Feierlich protestirt er gegen die Annahme, „daß der Geist der Warheit irgend eine wesentliche „Unwarheit in den evange-

lischen Relationen zugelassen". — „Matthäus" — spricht er (Reden Jesu I, 70) — „hat durchaus nirgends Aussprüche des Herrn von verschiedenen Seiten „her in Ein Ganzes, als sei es zusammengesprochen, verarbeitet, denn . . . . . „der Geist des Herrn konnte ihn nicht leiten und lehren, der Gemeinde des „Herrn Unwahres zu berichten". Dennoch wird von Lukas zugestanden: „Nur „Einmal, V. 45, hat sich Lukas durch Herübernahme von anderen Orten her „vergriffen." — — Je gewisser der christliche Bibelleser des heil. Geistes als auctor primarius der heil. Schrift geworden, desto gleichgültiger könnte ihm die Kanonizität der menschlichen Autoren werden; so gänzlich mit der Geschichte zu brechen, war indes nur die Sache eines unhistorischen Mystizismus. Die kirchliche Frömmigkeit hat stets die Zusammenstimmung des inneren Zeugnisses des Geistes mit dem äußeren der Geschichte verlangt. Auch ein Ausleger wie Stier konnte sich daher den Untersuchungen über die Kanonizität nicht entziehen. Hier jedoch überwog bei ihm die Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition, verbunden mit dem religiösen Bedürfnisse, in dem gesamten Bibelwort ein richtig bezeugtes Gotteswort zu besitzen, das historisch-kritische in dem Maße, dass Stier im Alten und im Neuen Testament bei den Annahmen der älteren Isagogik beharrt und ihm im Alten Testament die Echtheit des ganzen Jesaja, wie im Neuen die des zweiten Briefs Petri feststeht. Das Gewicht der inneren Gründe, wie der durch beide Teile des Propheten durchgehende Ordnungsplan wiegt dabei das der historischen, sprachlichen und anderen Gründe auf. Auch in einer anderen Hinsicht macht sich seine Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition auf dem kritischen Gebiete geltend: seine Verteidigung der Apokryphen in der lutherischen Bibel. („Die Apokryphen, Verteidigung ihres althergebrachten Auschlusses u. s. w. 1853").

Mit einem Worte: sein exegetischer Standpunkt war nicht der historisch-kritische, sondern der dogmatisch-mystische. Schon frühe trat in dieser Hinsicht zwischen dem Schreiber dieses und dem verewigten Freunde ein Gegensatz ein. — „Du bist ein christlicher Kabbalist" — so schrieb ersterer an Stier als Wittenberger Seminarist, und erhält von demselben das Prädikat „eines pietistischen Rationalisten" zurück. Ein anderer Mangel seiner exegetischen Schriften, die am meisten benützten „Reden Jesu" nicht ausgenommen, ist der an dogmatischer Konsequenz und an begrifflicher Schärfe, und dies vielfach aus dem Grunde, weil die Ausfürung, wie dies namentlich bei dem Hebräerbriefe sichtbar ist, sich in Bildern und Vorstellungen bewegt, one dieselben auf den zugrunde liegenden Gedanken zurückzufüren.

Nächst der Exegese gehören die Stierschen Arbeiten der praktischen Theologie an. Zu seiner Zeit war sein „Grundriß einer biblischen Keryktik", 1830, ein höchst schätzbares Büchlein. Abgesehen davon, dass zum ersten Male das Verhältnis von Gemeinde und Missionspredigt zu einander zum Bewusstsein gebracht wurde, trat die kleine Schrift mehreren damals noch herrschenden homiletischen Irrtümern — obwol freilich nicht immer one Vermeidung des entgegengesetzten Extrems — nachdrücklich entgegen: der Überschätzung der Rhetorik, des Gebrauchs der Perikopen, des Kanzelpedantismus in Form und Ausdruck. Besonders zum Vorlesen in Landgemeinden haben seine „Evangelienpredigten" und seine „Epistelpredigten für das christliche Volk" vielfache Anerkennung gefunden, obwol diesen Predigten die gemütliche Naivetät und die konkrete Veranschaulichung fehlen, um echt volksmäßig zu sein; nur die sorgfältige Textbenützung bildet ihren Vorzug. — Ein höchst schätzbares und — wie auch die mehrfachen Auflagen zeigen, in seinem Werte anerkanntes liturgisches Werk ist seine „Privatagende, d. i.: Altar, Formular und Vorrath für das geistliche Amt". — In die neuen Gesangbuchsreformen hat mit Sachkenntnis, gesundem Takt und einschneidender Schärfe seine „Gesangbuchsnoth, Kritik unserer modernen Gesangbücher", 1838 — eingegriffen. Auch der Katechismusreform hat er sich mit praktischer Einsicht unterzogen. Vergl. von ihm: „Luthers Katechismus als Grundlage des Confirmandenunterrichts", 1832, mit dem „Hülfsbüchlein", 1837; ferner „Luthers Katechismus in zeitgemäßer Veränderung", 1846.

Was Stier war, war er ganz one Schweben und Schwanken. Den scharfen Zuschnitt seiner Gesichtszüge (in seinen jüngeren Jaren) trugen auch seine Stimme, seine Bewegungen, seine Handschrift. An einem liebreichen Herzen hat es ihm nicht gefehlt; aus eigener schwerer Familienerfarung und Körperleiden hatte er — obwol es ihm nicht leicht wurde — von dem Weinen mit den Weinenden und dem Tragen der Schwachen doch etwas gelernt. Im Streit jedoch, in literarischen Kämpfen wie im praktischen Streite mit Gemeindegliedern war er unbeugsam und schroff, in seinen letzten Lebenszeiten selbst leidenschaftlich. Diese Schroffheit hat wesentlich dazu beigetragen, den Anstoß, welchen onehin schon sein theologischer Standpunkt gab, zu erhöhen. Dieser sein Standpunkt ist durchaus aus seinem Entwickelungsgange zu erklären. One philosophische oder theologische Vorstudien, ja bei der Vernachlässigung seiner Gymnasialbildung selbst one philologische — merkwürdigerweise ist Stier, one ein theologisches Examen gemacht zu machen, zu seiner Stelle in Frankleben berufen worden! — hat er sich plötzlich in das Schriftstudium hineingeworfen, sein sonstiges theologisches Wissen hat er sich nur rhapsodisch auf Veranlassung seiner Exegese angeeignet. Bei einem scharfen und schroffen Geiste, wie der seinige, muſste das Resultat ein spröder Biblizismus sein, und zwar überwiegend mit der erbaulichen Tendenz des Halleschen Pietismus, nur anstreifend, nach dem Vorgange seines Meisters von Meyer an theosophische Neigungen, wie sie sich namentlich in einigen schönen Aufsätzen aus seiner jugendlichen Zeit in den „Andeutungen“ u. s. w. aussprechen. Bei dieser theologischen Stellung und diesem persönlichen Charakter konnte er bei den tonangebenden Theologen seiner Zeit auf Gunst nicht rechnen. In der Periode seiner Blüte war die Vermittelungstheologie die herrschende, und diese konnte ihn nicht zu den Ihrigen rechnen, aber auch bei den Kirchlichen gab er schon frühe durch mehrfachen Widerspruch gegen kirchliches Herkommen Anstoß: seine Polemik gegen das Beichtgeld, gegen den Perikopenzwang, seine Veränderungen in der Bibelübersetzung und im lutherischen Katechismus (vgl. den Aufsatz „Katechismus Luthers als Grundlage des Konfirmandenunterrichts nebst Vorschlägen zu seiner Berichtigung“ in der Evangel. K.-Ztg. 1833, Nr. 44), seine Änderungen in den Kirchenliedern. Zum Bruche kam es, je enger von den Konfessionellen die Schranken gezogen und die Anerkennung der lutherischen Kirche als „die Kirche“ verlangt wurde. In milder und schonender Weise trat gegen diese Extreme Stier nach dem Wittenberger Kirchentage in dem Schriftchen: „Auch ein Bekenntnis aus der unirten Kirche“, 1848, auf — in vollem Harnisch mit dem Motto „Hart wieder Hart“ in seinen „Unlutherischen Thesen, deutlich für Jedermann“, 1855, mit der Verteidigung derselben 1855 und der nicht unverdienten „Parodie des jüngsten Fünfundneunzigers“, Antwort auf die von F. Seiler wider die Union herausgegebenen Thesen, 1858. Mit frischestem Zeugnis wird hier vom Schriftstandpunkte aus gegen die Übertreibungen der kirchlichen Reaktion gestritten, doch auch mit der Einseitigkeit eines ungeschichtlichen Standpunktes, welcher die notwendige Entwickelung der Kirchenlehre über das Bibelwort hinaus nicht anerkennt.

Was Stier gedacht, geforscht und geglaubt, muſste in die Feder fließen. Schon als Kandidat zeigte er einem Freunde einen Katalog der von ihm noch zu schreibenden Schriften, welche auch wirklich zum größten Teile von ihm geschrieben worden sind. Auf einem vorgefundenen Zettel finden sich die Titel von elf noch zu schreibenden Büchern, worunter „Eine Christologie des Alten Testaments im Kern und in der Kürze“, „die Lehre von der Neutestamentlichen Schrift im Neuen Testament selbst“, ein „Surenhusius redivivus“, Auslegung sämmtlicher Citate des Alten Testaments im Neuen 2c.

Quellen: Die Lebensskizze von dem ältesten Sone, Direktor Stier in Colberg, in der Neuen Evang. K.-Zeitung, Jahrg. 1863, Nr. 11. — Die Charakteristik des seligen Verfassers von Nitzsch als Beigabe zu der 3. Auflage der Reden Jesu.

Tholuck †.

Stiftshütte, genauer Hütte des Stifts, übersetzt Luther den Ausdruck ohel moëd, Ex. 30, 36. Er versteht unter Stift ein zu gottesdienstlichem Zweck gestiftetes Gebäude, das aber hier ein Zelt, eine Hütte ist. Der hebräische Ausdruck bedeutet Zelt der Zusammenkunft, nämlich Gottes mit seinem Volke, zum Zweck der Offenbarung seinerseits, der Anbetung von seiten des Volkes. Verwandt ist die Bezeichnung ohel edut, bei Luther Hütte des Zeugnisses, Num. 9, 15; Kern dieses Zeugnisses ist das in der Bundeslade deponirte Gesetz. Eine dritte Benennung des Zeltes ist mischkan, die Wonung, Ex. 25, 9; 27, 9; von der allgemeinen Anwendung dieses Namens auf das Ganze des Gebäudes unterscheidet sich die engere auf einen bestimmten Teil desselben in Ex. 26, 6. 7, der wir in der Betrachtung des Einzelnen begegnen werden.

I. Beschreibung. Welche Bedeutung der Stiftshütte beigelegt wird, ersehen wir schon aus der Ausfürlichkeit, mit der zuerst Ex. 25—27 u. 30 die Bauvorschrift gegeben, nachher Kap. 36—38 die Ausfürung und Kap. 40 die Aufrichtung des Baues erzält wird. Die Vorschrift geht von der Bundeslade und den übrigen heiligen Geräten aus, die Erzälung der Ausfürung beginnt mit der Hütte, die vor Allem da sein muss, damit die Geräte darin ihre Stelle finden. Wir werden die Reihenfolge inne halten, bei der am leichtesten eine klare Orientirung erzielt wird.

1) Der Vorhof (Ex. 27, 9 ff.; 38, 9 ff.). Ein längliches Viereck, dessen Süd- und Nordseite 100, die West- und Ostseite 50 Ellen maßen, bildete den Hofraum um das Gebäude her. Die hebräische Elle, ursprünglich dem natürlichen Maß entnommen, das der Mensch am Leibe trägt, die Länge nämlich vom Ellenbogen eines Mannes bis zur Spitze des Mittelfingers, wird von Thenius (Stud. und Krit. 1846, S. 113) auf 0,4839 Meter berechnet. Die Wand um den Hof wurde durch Vorhänge von Byssus, schesch, gebildet, das ist von feinster weißer Baumwolle oder Leinwand (vgl. Bähr, Symbolik des mos. Cult., 2. A., I, 290); das Beiwort gezwirnt deutet auf die Festigkeit des Fadens, nicht auf irgend welche Durchsichtigkeit des Gewebes. Diese Wand von Byssus sollte 5 Ellen hoch sein; das war gut 2 Fuß mehr als Manneshöhe, somit konnte Niemand darüber wegsehen. Auf der Süd-, der West- und der Nordseite war die Wand völlig geschlossen; der einzige Eingang fand sich auf der Ostseite. Da war zwischen zwei Flügeln weißer Wand von je 15 Ellen ein freihangender Vorhang von 20 Ellen Breite angebracht, der das Ein- und Ausgehen zuließ. Dieser war durch vier Farben ausgezeichnet. Auf dem weißen Grund hob sich Dunkelblau, Purpur und Scharlach ab. Die Zeichnung ist nicht angegeben. Wir werden bei der Stiftshütte selbst auf diesen Vorhang zurückgefürt werden.

Die sämtlichen Umhänge waren an Säulen aufgehängt; die weißen festgemacht; der bunte Eingangsvorhang so, dass er konnte gehoben werden. Die Säulen sind von Holz; es ist zwar nicht gesagt von welchem, aber nach der Analogie aller anderen Geräte warscheinlich von Schittimholz. Das ist das Holz der Acacia vera, eines mimosenartigen Baumes, des einzigen größeren der Sinaihalbinsel. Er hat weiße Dornen, schwärzliche Schoten, hartes Holz, das beinahe nicht fault (daher ξύλα ἄσηπτα, LXX), sehr leicht ist (also zum Transport geeignet) und schwarz wird fast wie Ebenholz. Ob die Säulen rund oder viereckig waren, ist nicht angegeben. Da nur von den Köpfen (Kapitellen) gesagt wird, sie seien mit Silber überzogen worden (Ex. 38, 17), so werden wir annehmen müssen, im übrigen seien sie von bloßem Holz gewesen (gegen Bähr, 2. A., I, 121). Von Silber waren auch ihre Nägel (Kloven), die wol in den Kapitellen befestigt waren, und ebenso von Silber die Querstangen, die auf die Kloven gelegt wurden, teils um die Säulen unter sich zu verbinden, theils um die Vorhänge daran zu hängen. Das ist wenigstens die herrschende Deutung des betreffenden Wortes (Riehm übersetzt: Bindestäbe), wärend Ewald und Dillmann darunter Ringe verstehen, die um jede Säule einen Kranz gebildet hätte. Aber der Beweis aus Ex. 27, 17; 38, 17 scheint mir nicht zwingend. Schwerlich haben die Kapitelle, wie Neumann will, über die Vorhänge hervorgeragt. Sie hätten ja so das Maß der 5 Ellen überschritten. Unten hatten die Säulen Untersätze von Erz oder

Kupfer, dicke Platten nämlich mit einem Loch in der Mitte. Die Säule lief unten in einen Zapfen aus, der durch jenes Loch im Untersatz hindurch und in den Boden gesteckt wurde. So denken wir es uns nach Analogie der Pfosten des Zeltes.

Die Befestigung der Säulen, damit sie dem Wind widerstehen könnten, wurde durch Seile vollendet, mit denen sie nach innen und außen festgespannt wurden. Darauf würde schon die Erwänung der ehernen Pflöcke füren (Ex. 27, 19); aber auch der Seile wird ausdrücklich gedacht (Ex. 35, 18; 39, 40; Num. 3, 37). Auch die weißen Vorhänge, wo Niemand eingehen sollte, werden an den Boden mit Pflöcken geheftet gewesen sein. Ob sie innerhalb der Säulen angebracht waren oder außen um sie herumgespannt, ist nicht gesagt. Praktischer war das letztere; die Gefar des Losreißens, besonders an den Ecken, geringer.

Was die Zal der Säulen betrifft, so werden der Süd- und der Nordseite je 20 zugeteilt, der Westseite 10 und ebensoviel der Ostseite, nämlich den zwei weißen Flügeln je 3, dem bunten Vorhang 4. Addirt man, so sind das 60 Säulen. Aber Winer R.W., Bähr 1. Aufl. u. a. zälten jedesmal die Ecksäule doppelt, nahmen also die 20. der Südseite für eins mit der ersten der Westwand, die 10. der letzteren für eins mit der ersten der Nordseite u. s. w., sodass es im ganzen der Säulen nur 56 gewesen wären. So kamen sie aber auf missliche und erst noch verschiedene Bruchzalen in der Abteilung der Byssuswände. Die 100 Ellen der Südwand nämlich mit ihren 20 Säulen wären in 19 Felder zerfallen, jedes $5^5/_{19}$ Ellen breit; die 50 Ellen der westlichen Rückwand dagegen mit 10 Säulen wären in 9 Felder abgeteilt worden, jedes mit einer Breite von $5^5/_9$ Ellen; und noch andere Brüche hätten sich bei der Ostwand ergeben. Das widerlegt sich selber. Von vornherein vermuten wir: den 300 Ellen des ganzen Umfangs entsprechen die 60 Säulen, die wir durch Addition gewinnen. So bekommen wir 60 Felder von je 5 Ellen Breite; dieselben müssen freilich auf der Süd- und Nordseite von 21, auf der West- und Ostseite von 11 Säulen getragen und eingefasst sein. Die gewinnen wir auch, sobald wir verstehen: der Südwand sind 20 Säulen zugeteilt, sie sollte 21 haben und hat sie auch; nur wird die letzte den Abschluss bildende Säule nicht als 21. der Südseite gezält, sondern bereits als erste der westlichen Wand. Diese hat 10 Säulen, dazu als 11. die erste Säule der Nordwand und so weiter bis ans Ende. Vgl. die Ausfürung in meiner Mos. Stiftshütte S. 6 f.; Bähr (2. Aufl.) ist mir beigetreten und ebenso alle folgenden.

2) Die Geräte des Vorhofs. In diesem Hofraum steht nun die Stiftshütte selber, der Breite nach gerechnet in der Mitte, der Länge nach mehr gegen Westen, etwa so, dass die vordere Front bis an die Mitte heranreicht; vor der Hütte zunächst das eherne Wasserbecken (Ex. 30, 18), nach der Analogie der Einrichtung im Tempel (1 Kön. 7, 39) warscheinlich etwas nach Süden zur Seite gerückt; weiter nach Osten der große Brandopferaltar.

a) Der Brandopferaltar (Ex. 38, 1), auch Altar schlechtweg genannt (Ex. 27, 1, wo noch kein Gegensatz gegen den Räucheraltar hervortritt), misst 5 Ellen ins Geviert, ist hohl, von Brettern aus Schittimholz, die mit Erz überzogen sind, ein tragbarer Rahmen, der, wo er zum Gebrauch aufgestellt wurde, mit Erde oder unbehauenen Steinen ausgefüllt ward (vgl. Ex. 20, 24. 25; 2 Kön. 5, 17). Auf dieser Ausfüllung wurden die großen Opfer angezündet. Die Höhe des Altars betrug 3 Ellen. Von den 4 Ecken ragten, ein Stück damit bildend, Hörner empor, Sinnbilder der Macht und Hilfe, die der Mensch durch die Verehrung Gottes zu ergreifen sucht. An diese wurden in bestimmten Fällen das sünende Opferblut gestrichen (Ex. 39, 12); Schutzflehende klammerten sich daran (vgl. Ex. 21, 14; 1 Kön. 2, 28). Ehern sind auch die Geräte dieses Altars: Aschentöpfe, Schaufeln, Schalen zum Blutsprengen, Gabeln zum Regieren des Fleisches, Kohlpfannen.

Um den Altar herum läuft ein ehernes Gitter von netzförmiger Arbeit bis zur Hälfte des Altars, d. h. bis zur halben Höhe von unten auf gerechnet. So reichte es bis unten an die Umfassung (karkob). Wie breit diese zu denken sei,

ist nicht gesagt. Wir gewinnen Klarheit, wenn wir den Zweck richtig erkennen, und als solchen verstehen wir, dass darauf die Priester rings um den Altar herumgehen konnten. So muste der Umgang ziemlich breit sein, wir denken gleichfalls von Schittimholz, mit Erz überzogen. Vom Außenrand dieses Umgangs reichte dann das Gitter herab. Die Notwendigkeit dieser Einrichtung leuchtet ein, sobald wir bedenken: der Altar, 3 Ellen oder 1,45 M. hoch, reichte bis an die Brust oder den Hals eines Mannes. So war es unmöglich, dass ein Mann von ebener Erde aus das Opfer und sein Feuer gehörig handhaben konnte. Und wenn wir auch an der einen Seite einen Erdaufwurf annähmen, so wäre es damit noch nicht ermöglicht, auf einer Fläche, die 5 Ellen oder 2,42 M. ins Gevierte misst, von allen Seiten das Feuer zu ordnen. Auf dem Umgang hingegen konnte der Opfernde um den ganzen Altar gelangen, und die Höhe des Altars betrug von dem Ort, wo er stund, angerechnet nur noch $1^1/_2$ Ellen oder 0,725 M., reichte somit dem Mann bis an den Oberschenkel. Eines Heruntersteigens wird Erwänung getan (Lev. 9, 22), das setzt ein vorangehendes Hinaufsteigen eben auf diesen Umgang voraus, und dieses wird, da Stufen nicht erlaubt waren (Ex. 20, 26), durch einen schräg aufsteigenden Erdaufwurf ermöglicht worden sein. Wo war derselbe angebracht? westlich nicht, da stand das eherne Becken und die Stiftshütte; östlich auch nicht, da wurde die Asche gesammelt (Lev. 1, 16); auf der Nordseite wurden die Opfer geschlachtet (Lev. 1, 11); so bleibt das warscheinlichste, was die Rabbinen annehmen, dass der Erdaufwurf an der Südseite aufgeschüttet war.

An den vier Ecken des Gitterwerks, wol hart unter dem Umgang, wurden 4 Ringe angebracht, je zwei auf zwei entgegengesetzten Seiten, als Gehäuse für 2 Tragstangen von Schittimholz, die mit Erz überzogen waren.

Warum vom Rand des Umgangs hinunter nicht eine Wand lief, sondern jenes Gitterwerk, das erklärt sich wol durch den Umstand, dass das Blut der Sündopfer sollte an den Grund oder Fuß des Altars geschüttet werden (Ex. 29, 12; Lev. 4, 7); zum Unterschied von den anderen Opfern, deren Blut auf den Altar ringsum gegossen wurde (Lev. 1, 5; 3, 2). Jenes erstere wird man durch das Gitter hindurch geschüttet haben. Vielleicht war hinter demselben ein Graben um den Altar gezogen.

b) Das eherne Becken. Warum dasselbe erst Ex. 30, 17 ff. nachgebracht wird, erörtert Dillmann (Komm. S. 320). Größe und Gestalt werden uns nicht beschrieben. Wir lesen einzig, dass es einen Fuss oder ein Gestell von Erz hatte, warscheinlich einen Untersatz, darein das Wasser durch Hahnen ablaufen konnte. Hier sollten die Priester vor dem Dienst ihre Hände und Füße waschen. Eine spätere Stelle (Ex. 38, 8) fügt hinzu, das Becken sei gemacht worden aus den Spiegeln der an der Tür der Hütte dienenden Weiber; ב wie Ex. 38, 30; 1 Kön. 7, 14. Dieser Auffassung ist auch Bähr, der sie früher verwarf, in der 2. Aufl. beigetreten (I, 586). Von welchem Dienst ist die Rede? Mirjam und andere Frauen hatten schon früher den heiligen Gesang gepflegt; sodann werden sie zum Verfertigen der Teppiche mit Nähen und Weben geholfen haben. Wenn ein bleibender Dienst daraus wurde, werden wir wol an besonders eifrige Andachtübungen, Aufzüge mit Gesang und Reigen zu denken haben. Vgl. 1 Sam. 2, 22; Luc. 2, 36. Die Hingebung der ehernen Spiegel hat den schönen Sinn, dass diese Frauen auf das Mittel, der Welt zu gefallen, verzichten.

3) Das Zelt. Dasselbe besteht aus einem Gestell von Brettern oder Balken, die nebeneinander stehend zwei parallele Langwände und eine kürzere Hinterwand bilden. Über dieses feste Gerüste werden vier Decken gespannt. Vorne (nach Osten) ist die Hütte durch einen Vorhang geschlossen; inwendig durch einen zweiten in zwei ungleiche Hälften geteilt.

a) Das Holzwerk (Ex. 26, 15 ff.; 36, 20 ff.). Die Wände bestanden aus keraschim, was Luther und Viele mit „Bretter“ übersetzen; wogegen schon die Bemerkung von Bähr nicht one Gewicht ist: da würden sie eher luchot heißen. Sehen wir näher zu.

Die keraschim waren von Schittimholz, mit Goldblech um und um überzogen; denn dass solches nur nach innen der Fall gewesen sei, wie Ewald und Diestel annehmen, ist unerwiesen. Sie standen aufrecht und waren 10 Ellen hoch, $1^1/_2$ Ellen breit. Ihre Dicke ist nicht angegeben; das ist der einzige Punkt von Erheblichkeit, der in der Bauvorschrift fehlt. Es wird sich fragen, ob wir durch eine Kombination auf eine Ergänzung dieser Lücke geleitet werden. Jeder keresch hat unter sich zwei Zapfen (wörtlich Hände, was vielleicht auf eine mehr flache Gestaltung deutet). Dieselben waren meschullaboth, welches nur hier vorkommende Wort am ansprechendsten durch Kamphausen dahin gedeutet wird, dass sie durch eine Leiste mit einander verbunden waren. Wenn das Oberstück dieser „Hände" und eine sie auseinandersperrende Leiste in die Grundfläche des keresch eingelassen waren, so konnten sie, so oft Abnützung eintrat, leicht herausgenommen und durch neue ersetzt werden. Riehm (Handwb. 1557) bezieht jenes Aneinanderfügen mittelst einer Leiste auf die ganze Länge des keresch, der nicht wol aus Einem Stück habe bestehen können, weil das wahre Baumriesen voraussetzen würde. Aber von solcher Zusammensetzung ist nichts gesagt und wenn sie auch stattfand, so wurde sie durch das Goldblech bedeckt. Die Verbindung aber durch Leisten wird nur von jenen „Händen" ausgesagt (Ex. 26, 17), durchaus nicht von den ganzen keraschim. Als Zweck jener handförmigen Zapfen haben wir zu erkennen, dass durch Hineinstecken derselben in den Boden die keraschim einen festen Stand bekamen. Aber nicht unmittelbar in die Erde wurden sie gesteckt, sondern in silberne Untersätze oder durch solche hindurch. Jeder Zapfen hat seinen besonderen Untersatz, also jeder keresch ihrer zwei. Es ist dasselbe Wort, das für die kupfernen Untersätze der Vorhofssäulen gebraucht ist. Das edlere Metall entspricht dem Grundsatz, der uns noch ferner begegnen wird, dass je mehr nach innen, desto kostbarer Stoff und Arbeit werden; recht im Gegensatz zu einem Prunk nach außen bei innerer Armseligkeit. Jeder dieser silbernen Untersätze wog ein Talent (kikkar); das wird auf 43,66 Kgr. berechnet (s. Bd. IX, S. 385). Wenn also Luther das Wort mit Centner übersetzt, so weckt er eine annähernd richtige Vorstellung. Welche Gestalt diese silbernen Untersätze hatten, darauf können wir erst zurückkommen, wenn wir eine Anschauung von der Dicke der keraschim gewonnen haben.

Nun lesen wir, dass 20 keraschim neben einander die mittägliche Wand bildeten und ebenso viel die Wand nach Norden. Jede dieser Langwände ist sonach 10 Ellen hoch und 30 Ellen lang. Für die westliche Rückwand aber sind zunächst (Ex. 26, 22) 6 keraschim vorgeschrieben, zusammen 9 Ellen breit, und sodann (V. 23) rechts und links noch ein keresch, um die Ecken der Wonung zu bilden; V. 25 werden sie zusammengezält: 8 keraschim mit 16 silbernen Untersätzen bilden zusammen die Rückwand. Nehmen wir dazu, dass Ex. 26, 16. 17 bei der ersten Angabe des Maßes sagt: so sollst du alle keraschim der Wonung machen, so werden wir darauf gefürt: auch diejenigen, welche die beiden Ecken bildeten, waren gleich breit wie die anderen alle. Somit maß die Rückwand von außen 12 Ellen.

Eine Schwierigkeit macht dabei allerdings die Angabe der vielgedeuteten Stelle Ex. 26, 24; vgl. 36, 29. Ich habe eine große Zal von Auslegungen derselben in meiner Mos. Stiftsh. S. 22 ff. erörtert. Kamphausen und Diestel versuchten eine Textänderung, doch one Gewinn. Nehmen wir die Worte, wie sie überliefert sind, so lauten sie: und sie sollen gedoppelt (Zwillinge) sein von unten an (oder unten) und gleichermaßen (vgl. Deut. 12, 22) sollen sie ganz sein (ein jeder) an seinem Haupt, bis zum ersten Ring; so soll es sein in Betreff der beiden; zu den beiden Ecken sollen sie dienen. Da haben nun manche das Wort gedoppelt, eigentlich „Zwillinge" im Sinn von zweischenkelig, einen Winkel bildend genommen. Aber dann hätte dieser keresch beiden Seiten angehört, wärend er doch nur zur Rückwand gerechnet wird, und hätte inwendig die Langwand verlängert, was, wie wir sehen werden, nicht angeht. Oder wenn das Winkelbrett, wie Knobel wollte, über die Langseite übergriff und sie umschloss, so bildete die Südwand und ebenso die Nordwand keine Fläche mehr, an der die Riegel,

von denen bald wird die Rede sein, ungehindert konnten durchgestoßen werden. Tillmann sagt: Das Wort, das wir mit Zwillinge übersetzt, könne auch bedeuten: für beide Seiten geltend, doppelte Funktion habend, sofern diese keraschim nicht bloß die Hinterwand, sondern auch die Langseiten abschließen. Das würden wir willkommen heißen, wenn nicht der Beisatz „von unten“ auf etwas anderes deutete, das am Kopfstück eintrat. So scheint mir immer noch am sinnreichsten die Deutung von Riehm, dass der Ausdruck „Zwillinge von unten“ auf eine Hohlkehle deute, welche diesen die Ecke bildenden keraschim das Aussehen einer doppelten Ecke gaben, wärend am Kopfstück der keresch ganz war, d. h. one solche Einkerbung. Im Handwörterbuch (S. 1556) verlegt Riehm diese Hohlkehle in die Hälfte der Breite, statt an die Ecke. Aber die Begründung ist nicht überzeugend. So viel hingegen können wir als Ergebnis festhalten: wenn die Deutung „zweischenkelige Winkelbretter oder Winkelbohlen“ als unhaltbar aufgegeben wird, so kann die Aussage von V. 24, auch bei dem Dunkel, das darauf bleiben mag, nicht hinreichen, die Annahme zu erschüttern, dass die 2 Keraschim, welche die Ecke bildeten, mit unerheblicher Modifikation den anderen gleich waren, gleich breit und wie die anderen mit zwei „Händen“ und zwei gleich schweren silbernen Untersätzen versehen.

Die Ostseite der Hütte war durch keine Wand geschlossen, sondern durch einen *Vorhang*, der an *fünf Säulen* von Schittimholz aufgehängt war. Dieselben hatten wie die Vorhofsäulen eherne Untersätze. Sie selber waren (Ex. 26, 37) mit Gold überzogen; nach der genaueren Bestimmung von Ex. 36, 38 nur ihre Kapitelle und Verbindungsstäbe; diese somit hier nicht ganz von Gold, sondern von Holz und mit Gold überzogen. Von diesem Metall waren auch ihre Klopen. Der *innere Vorhang*, der das Heilige vom Allerheiligsten schied, war durch *vier Säulen* von Schittimholz getragen (Ex. 26, 32; 36, 36); diese waren ganz mit Gold überzogen und ihre Klopen von Gold; Verbindungsstäbe werden hier nicht erwänt; hingegen vier Untersätze nicht von Erz, sondern von Silber, entsprechend der Stellung im inneren Heiligtum.

Ziehen wir nun das Resultat in Betreff der keraschim. Wenn sie alle mit Ausnahme der geringen Modifikation bei den beiden, welche hinten die Ecken bildeten, einander gleich waren, so hatten die südliche und die nördliche Wand eine Länge von 30 Ellen. Davon fielen, wie uns später das Maß der Decken zeigen wird, 20 auf den vorderen Teil, das Heilige, und 10 auf den hinteren, das Allerheiligste. Dieses war somit 10 Ellen lang, 10 Ellen hoch, und dem entsprechend erwarten wir, dass auch die Breite inwendig 10 Ellen wird betragen haben. Dieselbe Kubusform hat später, nur in größerer Dimension, das Allerheiligste des Tempels. Das ist auch der Grund, warum eine Deutung jenes Ausdrucks „Zwillinge“, wodurch die Langseiten verlängert würden, nicht zulässig ist. Wenn aber die innere Seite des Allerheiligsten 10 Ellen betrug, dagegen die äußere Breite der 8 keraschim der Westwand 12 Ellen, die Südwand aber und die Nordwand in gerader Flucht bis an die Ecke fortlaufen mussten, so bleibt nichts anderes übrig, als dass der Unterschied von 2 Ellen zwischen der äußeren Breite und der inneren Weite durch die Dicke der Wände eingebracht wurde. So dick war also jede der beiden Langwände und natürlich auch die Hinterwand. Die keraschim waren demnach keine Bretter, sondern Balken oder Bohlen von 10 Ellen Höhe, $1\frac{1}{2}$ Ellen Breite und 1 Elle Dicke. Die LXX übersetzen somit den Ausdruck richtig mit στῦλοι, Philo mit κίονες, und so nehmen es, Jarchi folgend, eine Reihe der gewichtigsten Ausleger bis auf Riehm und Diestel. Die Einwendung, dass ein Gebäude mit solchen Balken kein Zelt mehr könnte genannt werden, ist unerheblich. Ob das Gerüst aus Brettern oder aus Balken bestund, ein gewönliches Zelt war es jedenfalls nicht, sondern eine Konstruktion, welche die Mitte hielt zwischen Tempel und Zelt, immerhin zerlegbar und transportfähig.

Von hier aus blicken wir auf die silbernen Untersätze zurück. Jede Bohle hatte derselben zwei. Die Grundfläche der Bohle betrug $1\frac{1}{2}$ Ellen auf eine, somit die Hälfte davon $\frac{3}{4}$ auf 1 Elle, oder 0,36 auf 0,48 Meter. Rechnen wir

auch ein Loch ab zum Durchstecken eines der Zapfen (Hände), so war doch die Oberfläche der Silbermasse groß genug, um ihr, wenn wir die spezifische Schwere des Silbers und das Gewicht eines hebräischen kikkar in Betracht ziehen, keine große Dicke und noch weniger eine Gestalt, die tief in den Boden hinabreichte, zu gestatten. Wir haben berechnet, daſs eine Platte von der gegebenen Ausdehnung höchstens 0,043 M., kaum 3 Finger dick sein konnte (Mos. Stiftshütte S. 20). Für die angenommene Dicke der Bohlen spricht auch noch der Umstand, daſs das gleiche Gewicht eines hebräischen Zentners, welches für jeden der beiden Untersätze eines keresch angegeben wird, ebenso jedem Untersatz einer der Säulen des inneren Vorhangs zukam (Ex. 38, 27).

Wir haben nun noch der Vorrichtung zu gedenken, durch welche die Bohlen der Wände zusammengehalten wurden. Dies geschah durch goldene Ringe, die an der Außenwand der Bohlen angebracht wurden, zum Durchstecken von Riegeln oder Stangen aus Schittimholz, die mit Goldblech überzogen waren (Ex. 26, 26 ff.; 36, 31 ff.). Mittelst derselben konnte auch die Rückwand an die Seitenwände angezogen werden, wenn man die Riegel von hinten nach vorn durchsteckte. Das könnte der erste Ring sein, von dem in Ex. 26, 24 die Rede ist: der erste der ganzen Reihe von Ringen, wo das Durchstecken des Riegels begann; wenn wir nicht hier doch besser verstehen: der erste vom Kopfstück an. Jeder der drei Wände werden fünf Riegel zugeteilt. Vom mittleren heißt es, daſs er betokh hakkeraschim hindurchgesteckt wurde von einem Ende zum andern (26, 28; 36, 33). Der nächste Sinn: durch die keraschim selbst, also durch ein Loch in der Mitte derselben, muſs natürlich von denen abgelehnt werden, die unter diesen nur Bretter verstehen. Aber auch die Mehrzal der Ausleger, die sie als Bohlen fassen, sind doch dieser Deutung abgeneigt. Sie verstehen vielmehr „an der Mitte", in halber Höhe, obwol die Stellen, die z. B. Dillmann anführt: Ez. 15, 4; Deut. 3, 16, diese Auslegung nicht erhärten, und nach Analogie von Ex. 27, 5 bachazi unmiſsverständlicher gewesen wäre. Ich kann für das Durchstoßen durch die Balken, wie es Jarchi, Lightfoot, Lundius annehmen, eine konstruktive Bedeutung nicht nachweisen, man müſste eher einen symbolischen Sinn vermuten. Wer die Übersetzung „an der Mitte" vorzieht, muſs dann weiter folgern: weil nur von diesem mittleren Riegel ein solches Durchgehen der ganzen Länge nach ausgesagt wird, so wird man von den vier anderen anzunehmen haben, daſs sie nicht so lang waren, und ihrer etwa je zwei gegeneinander liefen. Für die Rückwand ergibt sich dann freilich das Ungeschickte, daſs die zwei obern und die zwei untern Riegel sehr kurz ausfielen. Wie dem sei, diese Wände von goldüberzogenen Balken, durch ebensolche Riegel zusammengehalten, denen die goldenen Ringe zum Gehäuse dienten, waren ein majestätischer, und wenn einmal aufgerichtet, fester Bau. Wie er bedeckt wurde, das ist nun weiter zu sehen.

b) Die Teppiche und Decken (Ex. 26, 1 ff.; 36, 8 ff.). Vier Decken wurden über das goldüberzogene Holzgerüste gebreitet. Die unterste, innerste war widerum die feinste und kostbarste und fürte im engeren Sinn den Namen mischkan, Wonung. Sie besteht aus zehn Teppichen von Byssus mit den drei Farben dunkelblau, purpur und scharlachrot. Hier ist die Hauptsache der Zeichnung angegeben, nämlich Cherubimgestalten. In den Cherubim bei Ezechiel (cap. 1 u. 10) ist das höchste der Lebensfülle aus den verschiedenen Gebieten der Schöpfung, Mensch, Löwe, Stier und Adler, zusammengefaſst. Was aber dort in der Vision geschaut werden konnte, und zwar als in voller Bewegung begriffen, das läſst sich in der bildenden Kunst nicht völlig entsprechend fixiren. Ziehen wir außerdem die Analogie des Tempels bei, wo uns nebeneinander Cherubim, Löwen und Stiere vorgefürt werden (1 Kön. 7, 29. 36), so wird es wenig warscheinlich, daſs vom Löwen und Stier zugleich Bestandteile des Cherubbildes entlehnt wurden. Wir werden sie vielmehr als geflügelte Menschengestalten zu denken haben. Ihre Bedeutung ist, Träger der Gegenwart Gottes zu sein, sie anzukündigen und zugleich zu verhüllen (vgl. E. Riehm, De natura et notione symbolica cheruborum, 1864; Derselbe: Die Cherubim in der Stiftshütte und

im Tempel, Stud. u. Krit. 1871, S. 399 ff.). Bei diesen Teppichen sowie bei dem Vorhang vor dem Allerheiligsten (Ex. 26, 31), der gleichfalls mit Cherubim geziert ist, heißt die Arbeit Kunstweberei, eigentlich Werk des Denkers oder Erfinders. Dagegen fehlen beim Vorhang vor dem Heiligen, sowie bei demjenigen am Eingang des Vorhofs die Cherubim, und die Arbeit, als Buntwirkerei bezeichnet, ist offenbar als minder feine Kunst zu denken. Im Tempel waren die Cherubim mit Palmen und Blumen eingefaßt (1 Kön. 6, 29. 35). Nehmen wir dies auch für die Stiftshütte an, so ist es denkbar, daſs die weniger kunstvolle Weberei der zwei Vorhänge, wo die Cherubim fehlten, wenigstens Palmen und Blumen darstellten.

Von den zehn Teppichen der „Wonung“ ist das Maß angegeben. Jeder ist 28 Ellen lang, 4 Ellen breit. Je fünf derselben nebeneinander werden zusammengenäht, sodaſs daraus zwei Stücke werden, jedes von 20 Ellen Breite auf 28 Ellen Länge. Diese beiden Stücke erhalten an den gegeneinander gekehrten Säumen jedes 50 blaue Schleiflein, und die gegeneinander stehenden Pare derselben werden durch goldene Häftlein zusammengeheftet. So bilden diese zwei Hälften wider ein Ganzes, die „Wonung“, und diese wird über die Wände der Hütte so gebreitet, daſs die Länge der Teppiche sich über die Breite des vergoldeten Holzgestelles erstreckt. Zehn von den 28 Ellen der Teppichlänge bilden die Decke der Hütte; die Cherubim blicken gleichsam als Zuschauer aus einer höheren Welt von der Decke herunter. Es ist leicht möglich, daſs sie nur so weit auf den Teppichen angebracht waren, als von denselben für die Decke zur Verwendung kam. Eine Elle rechts und eine links kommen auf die Dicke der Bohlen, und je acht Ellen hangen außen über die Goldwand herab. An der Hinterwand bleiben, nachdem 30 Ellen das Heilige und das Allerheiligste bedeckt und eine Elle auf die Dicke der Rückwand kam, noch 9 Ellen zum Herunterhangen. Die bauschigen Ecken wurden wol hinten übereinander geschlagen. Das gilt auch von der zweiten Decke.

Unserer Annahme, daſs die bunten Teppiche an der Außenwand der Bohlen herunterhingen, widersprechen Bähr (noch 2. Aufl.), Neumann, Keil u. a. Nach ihnen bildeten sie inwendig die Tapezirung des Zeltes. Sonst würde ja der Name mischkan nicht passen. Aber von Haken und Ringen, die zum Aufhängen der Teppiche unentbehrlich gewesen wären, findet sich keine Spur. Sie wären auch im Allerheiligsten ungleich tief und in den Winkeln unschön bauschig herunter gehangen. Den Ausschlag gibt vollends, was uns von der zweiten Decke gesagt wird. Bevor wir davon reden, gedenken wir nur noch der Angabe (Ex. 26, 33), daſs der innere Vorhang mit den Cherubim „unter die Häftlein“ sollte gehängt werden; das sind jene goldenen Häftlein, welche die beiden Hälften der Wonung zusammenheften; und das trifft richtig zu. Denn die Breite von fünf Teppichen nebeneinander betrug 20 Ellen; das war gerade vom Eingang gemessen die Länge des Heiligen, und „unter den Häftlein“ schied es der Vorhang vom Allerheiligsten.

Nun aber die zweite Decke, ohel, das Zelt genannt, aus Ziegenharen gewoben. Bähr macht warscheinlich, daſs es feine weiße waren. Auch hier ist noch Zal und Maß bestimmt. Es sollten ihrer 11 sein, von denen 6 neben einander zusammengenäht den Vorderteil, fünf zu einem Stück verbunden den Hinterteil bildeten. Jeder Teppich ist 30 Ellen lang, 4 Ellen breit. Die beiden etwas ungleichen Stücke sind wider an den gegeneinander stehenden Säumen mit zweimal 50 Schleifen und den 50 dazugehörigen Häftlein zusammengeheftet. Die Schleifen sind nicht dunkelblau, sondern von geringerer Beschaffenheit; die Häftlein nicht von Gold, sondern von Erz; beides weil dieser Teppich vom Inwendigen des Heiligtums weiter entfernt ist.

Der erste der sechs zusammengenähten Teppiche ist auf der Vorderseite der Hütte verdoppelt, das verstehen wir am einfachsten: es wird die Hälfte desselben wie ein breiter Saum, eine Art Stirnband, zurückgeschlagen. So reicht der sechste Teppich nur zur Hälfte, das ist um 2 Ellen über den fünften Teppich der bunten Decke nach hinten. Die ehernen Häftlein kommen also nicht über die gol-

denen, sondern um $^1/_2$ Teppichbreite weiter nach hinten zu liegen. So rückt auch die zweite Hälfte der Ziegenhardecke, die gleich breit ist, wie die Hälfte der kostbaren Decke, um zwei Ellen oder $^1/_2$ Teppichbreite nach hinten. Das ist auch in Ex. 26, 12 ausdrücklich vorgeschrieben: das Überschießende, was überhängt von Teppichen des Zeltes (der Ziegenhardecke), die überhangende Hälfte des Teppichs, soll überschießen an der Hinterseite der Wonung (der bunten Decke). Das konnte nur stattfinden, wenn auch die „Wonung" über die Hinterwand hinunterhing. Bestätigt wird dies durch den folgenden Vers (13): und die Elle auf dieser Seite, und die Elle auf jener Seite, was überhängt an der Länge der Teppiche des „Zeltes", soll überhangen auf beiden Seiten der „Wonung", sie zu bedecken. Da die Teppiche des Zeltes 30 Ellen lang waren, die Teppiche der Wonung dagegen 28 Ellen, so hingen jene richtig auf jeder Seite um eine Elle tiefer herab und bedeckten die Teppiche der Wonung, aber nur, wenn auch diese auswendig über die Holzwand herunterhingen. So verstanden, aber auch nur so gibt die Stelle einen völlig klaren Sinn. Da die 11 Teppiche der Ziegenhardecke, jeder 4 Ellen breit, zusammen 44 Ellen maßen, oder wenn wir die Verdoppelung des vordersten Teppichs in Rechnung bringen, 42 Ellen, von denen 30 das Heilige und das Allerheiligste decken, einer auf die Dicke der Hinterwand kommt, so bleiben für das Herunterhangen nach hinten noch 11 Ellen übrig, eine Elle mehr als die Höhe der Bohlen betrug. Das braucht uns aber nicht zu irren. Es fürt uns einfach auf die auch sonst warscheinliche Annahme, daß besonders dieses hintere Ende nicht senkrecht herunterfiel, sondern zeltartig schräg von der Wand weg ausgespannt wurde.

Das gleiche nehmen wir an bei der dritten Decke von geröteten Widderfellen, einer Art Saffian oder Corduan, in dessen Bereitung die Orientalen schon lange Meister waren; ebenso bei der vierten von Tachaschfellen. Luther übersetzt Dachsfelle; neuere haben auf verschiedenartige Tiere geraten; die meisten entscheiden sich heute für eine mit dem Delphin verwandte Seekuh, deren Bauchfell nur zwei Linien dick, aber sehr zähe sei. Böttcher (neue exeg. krit. Ährenlese zum A. T. S. 32 ff.) will in tachasch nur eine härtere Nebenform von tajisch, der Ziegenbock, finden. Aber selbst wenn das sprachlich richtig wäre, so könnte damit ein Seetier bezeichnet sein. Bei den beiden Lederdecken ist weder Größe noch Zusammensetzung angegeben. Eherne Pflöcke und ebenso Seile des Zeltes zum Ausspannen werden ausdrücklich erwänt (Ex. 27, 19; 35, 18; 38, 20). Denken wir uns die Saffiandecke nicht nur hinten, sondern auch seitlich schräg abgespannt, so ergeben sich eine Art Seitengänge, worin Geräte konnten aufbewart werden, wo auch vielleicht die Hüter des Heiligtums nächtlich weilten (vgl. 1 Sam. 3, 3). Selbst die auffallenden Türflügel des Heiligtums (ebendas. V. 15), können dreieckige Flügel der Widderfelldecke gewesen sein. Der Name delathoth weist wol ursprünglich auf einen dreieckigen Zelteingang, δέλτα. Wenn LXX die Tachaschdecke als δέρματα ὑακίνθινα bezeichnen, so haben sie auf Benennung des Tiers verzichtet, aber vielleicht die richtige Überlieferung einer dunkelblauen Färbung bewart. Jedenfalls werden wir die oberste Decke als die wasserdichteste anzusehen haben.

Die bunte und die Ziegenhardecke dachten wir uns also wagrecht über das Holzgerüste gespannt und nach außen darüber hinunter hangend. Wenn wir nun auch die beiden Lederdecken als änlich gestaltet annehmen, so protestirt u. a. Neumann gegen den sargänlichen Kasten. Das hat wenig Gewicht. Die Israeliten waren an flache Dächer der Häuser und auch der Tempel in Ägypten zu gewont, als daß wir ihnen einen ästhetischen Anstoß daran zuschreiben dürften, wie ihn etwa Moderne daran nehmen. Eine andere Frage ist, ob nicht die Lederdecken, wenn sie sich allmählich in der Mitte ein wenig senkten, eine nachteilige Sammlung des Regenwassers bewirkt hätten. Darum versuchten schon Ältere, z. B. Lamy, irgendwie ein Gibeldach zu konstruiren. Das könnte etwa durch Einnähen von Stangen in die Tachaschdecke bewirkt worden sein, von deren Gestalt ja gar nichts gesagt ist. Fergusson freilich (History of architecture I, 194 und Dictionary of the Bible by Will. Smith, s. v. temple) will viel radikaler helfen. Wir

sollen uns die Stiftshütte nach der Analogie des Zeltes eines Beduinenscheichs denken, und das meint er zu erreichen, indem er den mittleren Riegel, der betokh hakkeraschim durchgeht (Ex. 26, 28), zu einer Firststange macht, die hoch über der Mitte des Gerüstes von vorn bis hinten sich erstreckt habe. Ist es aber schon eine Willkür, unter diesem einen Riegel etwas so ganz anderes zu verstehen als unter allen übrigen, so müssen dann vollends, damit er nicht eigentlich in der Luft schwebe, noch eine Menge von Dachsparren und Stangen vorn und hinten und zu beiden Seiten dazu gedacht werden, wovon im Text keine Spur ist. Nun kann man ja freilich nicht sagen, daſs die Bauvorschrift ganz vollständig sei. Wir fanden z. B. nicht angegeben, ob der Byssus des Vorhofs innerhalb oder außerhalb der Säulen aufzuhängen sei u. dgl. mehr. Nicht umsonst wird Mose wiederholt auf eine Vision verwiesen, die ihm das Bild gezeigt habe (Ex. 25, 9. 40; 26, 30). Aber das bleibt doch wahr, daſs diejenige Deutung die beste Bürgschaft in sich trägt, die möglichst sparsam mit Hypothesen umgeht, die es vielmehr vermag, mit den wenigsten Ergänzungen aus den einfachen Angaben des Textes ein lichtvolles Ganzes herzustellen. Das gilt warlich nicht von Forgussons Hypothese.

4) Die Geräte der Hütte. Von denselben ist meist in besonderen Artikeln gehandelt. Darum hier nur wenige Worte. Im Allerheiligsten stand die Bundeslade (s. d. Art. Bd. II, S. 794). Die Cherubim, die auf dem goldenen Deckel angebracht waren, gegeneinander gekehrt und das Angesicht gegen den Gnadenstul gesenkt, hätten, auch wenn sie den Blicken des Volkes wären ausgestellt gewesen, keine abgöttische Verehrung auf sich gezogen. Schon ihre Haltung lenkt von ihnen ab auf den Unsichtbaren, vor dem sie sich beugen, entsprechend jenem Wort des Engels: Bete mich nicht an, ich bin dein Mitknecht (Apok. 19, 10; 22, 9).

Vor der Mitte des inneren Vorhangs steht der Räucheraltar (s. d. Art. Bd. XII, S. 485). Auffallend ist, daſs in der Beschreibung des Tempels von ihm gesagt wird, er gehöre dem Allerheiligsten an (1 Kön. 6, 22). Das ist nicht örtlich zu nehmen, sondern hebt nur die enge Beziehung hervor zwischen dem Räuchern, diesem Sinnbild der Anbetung, und der Bundeslade mit ihrem Gnadenthron. Der dazwischenhangende Vorhang kann diese Beziehung nicht aufheben. Von da aus fällt Licht auf Hebr. 9, 4, wo vom Allerheiligsten gesagt wird: *χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον*.

Weiter nach vorn und gegen die Nordwand hin war der Schaubrottisch aufgestellt, von welchem Neumann ein ansprechendes Bild gibt (s. d. Art. Bd. XIII, S. 455). Gegenüber nach der Südwand zu hatte der siebenarmige Leuchter seine Stelle (Ex. 25, 31 ff.) Er war von reinem Gold, aus Einem Stück, getriebene Arbeit. Zusammen mit den Geräten, die dazu gehörten, goldenen Zangen oder Lichtschnäuzen und goldenen Löschnäpfen, worein wol der verbrannte Docht getan wurde, wog er einen hebräischen Centner. Seine Größe ist nicht angegeben. Seine Gestalt zeigt edelsten Geschmack. Von einem Fuſs, der notwendig schwer war, stieg ein Stamm auf, und von diesem gingen nach zwei entgegengesetzten Seiten je drei nach oben gebogene Arme aus. Zu diesen 6 Armen bildete der Hauptstamm den siebenten mittleren, alle wol gleiche Höhe erreichend. Die Verzierungen der Arme hatten die Form von aufbrechenden Blüten, die jede aus einem runden Kelch und einer sich öffnenden Blumenkrone bestanden. Zu dem Wort, das die ganze Blüte bezeichnet, bilden die zwei anderen, welche Kelch und Blumenkrone unterscheiden, die Apposition (V. 33. 34). Der Ausdruck meschukkadim wird, abgesehen von der seltsamen Deutung Böttchers, der eine Kugelform herausbringen will (Ährenlese S. 34), entweder mit mandelblütenförmig (so z. B. Dillmann), oder mit aufgebrochen, erschlossen (Preiswerk, Morgenland 1839, S. 362 ff.) übersetzt. Was Dillmann gegen das letztere sagt, ist nicht überzeugend. An jedem der Seitenarme waren solcher Blumen drei, am Hauptstamm vier, nämlich eine unter jeder Verzweigung der Arme und eine zu oberst unter der Lampe. Alle Lampen waren nach Einer Seite, gegen das Innere der Hütte, also gegen Norden gerichtet (Ex. 25, 37; Num. 8, 2. 3). Nicht

die Bibel, aber Josephus (Ant. 3, 8, 3) gibt an, am Abend haben die Priester alle 7 Lampen angezündet, am Morgen nur drei derselben brennen lassen. Aus Ex. 27, 21; 30, 7. 8 würde man das nicht folgern. Eher könnte man sich auf die immerwärende Leuchte Lev. 24, 2 berufen. Ich bemerke schließlich, dass die Abbildung des Leuchters, sowie des Schaubrottisches auf dem Relief des Titusbogens in Rom nicht als unzweifelhaft maßgebend zu nehmen ist. Die Beute stammte aus dem herodianischen Tempel, und wie genau der römische Bildhauer die einzelnen Verzierungen kopirte, können wir nicht ermessen.

II. Geschichtlichkeit des Berichts. Die Hütte, wie sie uns beschrieben wird, stand mitten im Lager von Zelten wie ein Palast, den Tempeln Ägyptens änlich; und dennoch war sie ein zerlegbares und transportables Zelt, nicht über das Maß des Notwendigen groß und schwerfällig. Der innere Raum, 10 Ellen oder etwa 16 Fuſs hoch, glich einem stattlichen Saal. Mit edlen Metallen und kostbaren Stoffen war sie aufs würdigste ausgeschmückt, gleich fern von Ärmlichkeit wie von falschem Luxus, ein einfach edles Heiligtum, dem Dienste des Gottes Israels gewidmet. Mit den beweglichen heiligen Zelten anderer Völker ist sie kaum zu vergleichen. Am nächsten kommt ihr etwa das Zelt, das die Karthager bei einem Feldzug im Lager hatten, mit einem großen Altar davor, von welchem ausgehend Feuer die Hütte und weiter das Lager ergriff (Diod. Sic. 26, 65). Aber das Einzelne der Maße, Stoffe und Farben ist dort nicht angegeben.

Es gab eine Zeit, wo man gegen die Verfertigung der prachtvollen Stiftshütte in der Wüste eine Reihe von Gründen geltend machte, denen jetzt auch Kritiker wie Diestel und Dillmann kein großes Gewicht mehr einräumen. Eine solche Menge kostbarer Stoffe, woher sollten sie kommen? Woher so viel Kunstfertigkeit, wärend noch David und Salomo phönizische Künstler berufen mussten? Und für so viel Arbeit wäre nur die kurze Zeit bis zum Anfang des zweiten Jares gegeben gewesen (Ex. 40, 17)? Aber Israel war nicht leer aus Ägypten gezogen, und alles Volk steuerte reichlich, um seine Buße für das goldene Kalb zu bezeugen. Mannigfache Kunstfertigkeit aber war eher zu erwarten, da sie frisch aus der Schule Ägyptens kamen, als später in der Verwilderung der Richterzeit. Auch in kurzer Frist konnte viel geleistet werden, wenn geistbegabte Meister die Gehilfen zu leiten und die Arbeit zu organisiren verstanden. Akazienholz und Tachaschfelle weisen uns speziell auf die Sinaihalbinsel. Setzen die Bohlen riesenhafte Bäume voraus (übrigens auch Bretter kaum kleinere), so dürfen wir die Erinnerung hinzufügen, dass möglicherweise eine Bohle aus mehreren Stücken konnte zusammengefügt sein. Das verbarg sich unter dem Goldüberzug. Änliches gilt von den Riegeln; es ist wol möglich, dass Josephus (Ant. 3, 6, 3) richtig überliefert, es seien kürzere Stücke aneinander geschraubt worden.

Nun hat Kamphausen das Gewicht einer Bohle auf wenigstens 12 Zollzentner berechnet. Wie konnten solche Massen transportirt werden? Einige Andeutungen weisen uns auf die Spur. Nur die heiligen Geräte sollten auf den Achseln getragen werden (Num. 3, 31). Das fiel dem Levitengeschlecht der Kahathiten zu (Num. 7, 9). Dagegen die Bestandteile des Baues selbst waren auf gedeckten Wagen zu transportiren. Sechs derselben mit 12 Rindern schenkten zusammen die Fürsten der 12 Stämme (Num. 7, 3). Davon bekamen die Gersoniten zwei Wagen mit vier Rindern für den Transport der Teppiche und Decken (Num. 3, 25. 26; 7, 7). Die reichten völlig aus (vgl. meine Berechnung in m. Mos. Stiftshütte S. 44, wo nur das Verhältnis von 1 zu 15 in 1 zu 16 zu ändern ist). Anders stand es mit den Sönen Merari, denen vier Wagen mit acht Rindern zugeteilt wurden, um die Bohlen, Riegel, Säulen und Untersätze zu verladen (Num. 3, 36. 37; 7, 8). Für diese Last reichten vier Wagen bei weitem nicht; auch dann nicht, wenn die keraschim Bretter gewesen wären. Nach meiner Berechnung bedurften die Söne Merari der Wagen wenigstens 28, indem von den Bohlen nicht mehr als zwei einem Gespann von Rindern konnten zugemutet werden. Es mussten somit über die von den Fürsten geschenkten hinaus noch weitere Wagen angeschafft werden. Was aber die ungebauten Wege betrifft,

so haben wir uns zu erinnern, daſs die Israeliten aus einem Lande kamen, wo sie hatten lernen können, wie man die ungeheuersten Lasten, kolossale Monolithen verschiedener Art beförderte; und wie man dafür die Wege baute (vgl. z. B. Herod. 2, 124). So läßt sich die Konstruktion der Hütte beim Sinai und auch der Transport verständlich machen. Dazu kommt, daſs es viel weniger Warscheinlichkeit hat, man habe nach der gewonnenen festen Niederlassung in Canaan ein transportables Zelt konstruirt; wogegen es wol erklärlich ist, daſs man von der Zeit der Wanderungen her das alte Heiligtum viel später noch beibehielt.

Gleichwol werden verschiedene Einwendungen gegen die Geschichtlichkeit mit neuem Nachdruck geltend gemacht. Schon in Ex. 33, 7 ff. soll aus einer anderen Quelle die Andeutung vorliegen von einer Stiftshütte, die viel einfacher war; dieselbe begegne uns auch weiterhin Num. 11, 24 ff.; 12, 4; Deut. 31, 14. Das ist jedoch keineswegs zwingend. Nur so viel ist richtig, daſs etwas unvorbereitet in Ex. 33 der Bericht eintritt: Mose nahm das Zelt und schlug es draußen auf ferne vom Lager und nannte es ohel moed. Was für ein Zelt? Die Verfertigung der prachtvollen Stiftshütte folgt erst später; von einer einfachen war bisher nichts erzält; an das Zelt, worin Mose wonte, ist auch nicht zu denken; eher an das Zelt, worein er sich setzte, wenn man Recht bei ihm suchte, Ex. 18, 13 ff., wie denn auch Ex. 33 nur von den Offenbarungen, die Mose dort empfing, die Rede ist, nicht aber vom Opfern vor jenem Zelte; und daſs ers aus dem Lager entfernte, war aus Veranlassung des goldenen Kalbes ein Strafakt, der dem Volk sollte eindrücklich machen, daſs der Herr nicht wolle unter ihm wonen. Nachdem dann die Begnadigung eingetreten und der prachtvolle Bau errichtet ist, geht der Name ohel moed auf denselben über. Auch wenn es Num. 11, 26 von Eldad und Medad heißt: sie waren im Lager geblieben und nicht zu der Hütte hinausgegangen, nötigt uns dies keineswegs, die Hütte noch wie Ex. 33 draußen ferne vom Lager zu suchen. Der Aussage wird völlig ihr Recht angetan, wenn wir verstehen: sie blieben im Lager, nämlich in ihren Zelten, und gingen nicht aus, um sich zur Stiftshütte zu begeben.

Riehm (Handwörterb. 1565) meint aus zwei Spuren zeigen zu können, daſs wir uns den ersten Bau einfacher zu denken haben, als er im Buch Exodus geschildert wird. Ex. 38, 25 lasse das Silber der Untersätze u. s. w. durch die Ex. 30, 11 ff. befohlene Kopfsteuer aufgebracht werden, und doch die Volkszälung (Num. 1, 1. 18. 46; 2, 32) erst einen Monat nach Aufrichtung des Prachtbaues eintreten. Sodann werde der eherne Überzug des Altars auf die zu Blech geschlagenen Rauchpfannen der Korachiter zurückgefürt, Num. 17, 3 ff. Aber was das erste betrifft: kann nicht die Zalung vor der offiziellen Zälung stattgefunden haben? Und in Bezug auf das zweite: ist es denn möglich, sich einen Altar zu denken, dessen Rahmen ursprünglich von Holz one Metallüberzug gewesen sei? Viel eher diente das Erz von jenen Pfannen zu einer Verdoppelung des Überzuges.

Was nun aber die weitere Geschichte der Stiftshütte betrifft, so ist einzuräumen, daſs auf den fragmentarischen Angaben ein gewisses Dunkel bleibt. Zwar gegen den Bericht Jos. 18, 1, daſs sie in Silo sei aufgeschlagen worden, ist keine triftige Einwendung zu erheben. Silo konnte dazu sehr geeignet erscheinen, da es so ziemlich in der Mitte des Westjordanlandes liegt. Seltsam, daſs man sich an der Tür der Stiftshütte, Jos. 19, 51, stößt; das ist ja genau der Ausdruck, dem wir Ex. 26, 36; Lev. 1, 3 u. a. begegnen. In 1 Sam. 1, 7. 9 heißt freilich das Heiligtum in Silo Haus Gottes, Palast oder Tempel Gottes, und ist von Pfosten und Türflügeln desselben die Rede (1 Sam. 1, 9; 3, 15) und vom Schlafen Samuels im Tempel des Herrn (1 Sam. 3, 3). Darauf stützt sich Graf, de templo Silonensi 1855, und manche, die ihm in der Annahme folgen: in Silo haben wir es nicht mehr mit der Stiftshütte, sondern mit einem feststehenden Tempel zu tun. Aber neben den Ausdrücken Haus und Tempel kommt 1 Sam. 2, 22 auch noch die Bezeichnung ohel moed vor, welche als Interpolation zu streichen (Wellhausen) bare Willkür ist. Daſs die anderen großartigeren Bezeichnungen damit wechseln, darf uns bei der Beschaffenheit dieses Gebäudes nicht be-

fremden; haben doch viele Neuere gefragt, ob eine Konstruktion mit solchem golduberzogenen Holzgerüste noch ein Zelt heißen könne. Die vordersten jener Bohlen konnten gar wol als Pfosten bezeichnet werden; und wie wir uns die Türflügel und den Schlafraum Samuels denken, haben wir in der Beschreibung gesagt. Also das Heiligtum in Silo war die Stiftshütte. Auch Jeremia (7, 12—14) heißt die Söne Jerusalems nicht, wie Wellhausen will, nach Silo gehen. um dort die Ruinen des Tempels zu schauen; sondern: sehet, wie ichs meiner Stätte gemacht habe; die Wonung ist nicht mehr da, die Stadt zerstört. Erzält wird uns freilich nicht eingehend, wie es Silo erging. Aber wir begreifen, dass nach Verlust der Bundeslade (1 Sam. 4) die Zerrüttung einriss, der Verband der Stämme sich löste, die Einheit des Kultus Schaden litt. Dennoch finden wir in Nob (1 Sam. 21) ein Heiligtum mit Schaubroten (V. 7) und mit dem hohepriesterlichen Gewand (V. 10; 23, 6. 9). Wir vermuten, die Stiftshütte sei dorthin verpflanzt worden. Dass sie dort nicht blieb, ist nach der Bluttat Sauls 1 Sam. 22 begreiflich. Nach 2 Chron. 1, 3—6 fand sie ihre Stätte in Gibeon; besonders wird hervorgehoben, dass dort auf dem Brandopferaltar Bezaleels geopfert wurde. Dagegen in 1 Kön. 3, 4 wird die Opferstätte in Gibeon nur als die große Höhe (der große Hochaltar) bezeichnet. Dennoch erzält auch 1 Kön. 8, 4 (nach Wellhausen freilich wider eine Interpolation!), dass in den vollendeten Tempel nicht nur die Bundeslade, sondern auch die Stiftshütte sei gebracht worden. Darunter ist schwerlich das provisorische Zelt zu verstehen, welches David über die Bundeslade ausspannte (2 Sam. 6, 17). Ebensowenig beweist dieses Verfaren Davids, wie Dillmann meint, dass nicht nur die Hütte nicht mehr existirte, sondern auch die Bauvorschrift Ex. 25 ff. nicht vorlag, sonst hätte man diese befolgt. Aber David ging offenbar von Anfang an mit dem Plane um, einen festen Tempel zu bauen (2 Sam. 7, 2). Widerum zeugt das Wort des Herrn 2 Sam. 7, 6: Ich habe bisher in keinem Haus gewont, sondern wandelte in der Hütte und Wonung, gegen die Hypothese eines festen Tempels in Silo. Ja es sind hier geradezu die Worte ohel und mischkan gebraucht, mit denen die Ziegenhardecke und die bunten Teppiche bezeichnet werden. So steht es also: Die Verpflanzung der Stiftshütte von Silo nach Nob, von Nob nach Gibeon wird uns nicht erzält; aber Spuren von ihr finden sich doch bis zum Bau des Tempels.

Das wird nun freilich durch die neue Schule völlig auf den Kopf gestellt. Schon früher behandelten Vater, de Wette, George, Vatke, Reuß u. a. die Stiftshütte nach jenem Plan Ex. 25 ff. als Fiktion. Man sprach etwa von Ausschmückung durch die verschönernde Sage. Wenn man dem entgegenhielt, das sei nicht die Art der dichtenden Sage, so trocken und ungenießbar für jeden, der nur obenhin liest, eine Beschreibung zu geben, die sich doch so völlig als realisirbar, als Entwurf eines höchst würdigen Gebäudes erweise, so lautet jetzt die Antwort: wir reden nicht von dichtender Sage, sondern von bewusster Berechnung, von einem durchdachten Plan, gleich dem Tempel, den Ezechiel entwarf. Erst nach dem Exil sei diese Erdichtung aufgetaucht. So Graf, der Holländer Kuenen, der Engländer Colenso, in Deutschland besonders Wellhausen, Geschichte Israels, 1878, I, 38 ff. Die Beschreibung der Stiftshütte wird zum „Priestercodex“ gerechnet und als ihr Zweck bezeichnet: die Kultuseinheit in die Ursprünge zurückzuverlegen und dadurch zu legitimiren. „Der Tempel gilt auch für die unruhige Zeit der Wanderung als so unentbehrlich, dass er tragbar gemacht und als Stiftshütte in die Urzeit versetzt wird. Diese ist nicht das Urbild, sondern die Kopie des Tempels“. Wenn dafür als erster Grund die Orientirung nach Osten geltend gemacht wird, so kann man nur staunen. Konnte man denn nicht auch bei einem tragbaren Heiligtum, wo man es neu aufstellte, sich nach der Himmelsgegend richten?

Was nun die Einheit des Kultus betrifft, so hat Bredenkamp, Gesetz und Propheten, S. 129 ff. gut nachgewiesen, dass sie viel weiter hinaufreicht als man heute zulassen will. Jedenfalls aber begreift man nach dem Exil, wo Niemand mehr an Höhenkultus dachte, am allerwenigsten, welches Bedürfnis zu einer so rein litterarischen Fiktion hätte können den Antrieb geben. Ezechiel, der Priester

konnte einen sinnvollen Plan für Wideraufbau des Tempels entwerfen. Etwas ganz anderes wäre aber die einläſsliche Erdichtung eines angeblich uralten Heiligtums gewesen, das doch nie existirt hätte; und dazu bei aller Unansehnlichkeit eine so geschickte Erdichtung. Wellhausen mag sie gering anschlagen: „Was gehörte denn groß dazu, um den Tempel in ein tragbares Zelt zu verwandeln? Was ist das für eine Schöpferkraft, die lauter Zalen und Namen hervorbringt?" (S. 363). Sie solltens versuchen, diese Herren! Eine solche Bauvorschrift, dazu mit den vielen ganz beiläufigen und zerstreuten Notizen über Seile, Pflöcke, Transportmittel, und das alles, so trocken es lautet, zu einem harmonischen, realisirbaren Ganzen zusammenstimmend, das ist nicht das Produkt eines Menschen, der sich auf die müßige Erfindung eines Gebäudes der Urzeit verlegt, das nie existirt hat. H. Schultz spürt offenbar das Haltlose dieser Annahme und sucht sie durch die Hypothese zu verbessern, der Verfasser habe etwa gleichzeitig mit Ezechiel auf Grund der Beschreibung des salomonischen Tempels ein Ideal des Heiligtums entworfen, „wie es sich nach seinem Wunsch in Israel gestalten sollte"; „ein Vorbild, welches er wol in der neuen Gemeinde zu verwirklichen hoffte" (A.T. Theol. 2. Aufl., S. 375). Also eine zweite Lösung der Preisaufgabe neben Ezechiels Tempel. Aber warum dann in die Fiktion der geschichtlichen Vergangenheit eingekleidet? Und wie sollen wir die Rückkehr vom Tempel zum Zelt verstehen? Nein, das Natürliche bleibt, daſs Plan und Ausfürung in den Anfang der israelitischen Volksgeschichte fallen; mag man zeitweilig über den „Priestercodex" aufstellen was man will.

III. Bedeutung der Stiftshütte. An der Spitze der Bauvorschrift steht das leitende Wort Ex. 25, 8: Sie sollen mir ein Heiligtum machen, daſs ich unter ihnen wone. Der allgegenwärtige Gott will doch auf besondere Art inmitten seines Volkes gegenwärtig sein, Offenbarung erteilend, Opfer annehmend. Aber wenn auch unter ihm wonend, ist er doch von ihm geschieden; ein naher Gott und doch unnahbar, ein verborgener Gott. Das Volk durfte nicht weiter als bis in den Vorhof eintreten, zu den Opfern mitwirken und des Priesters Segen empfangen. Die Priester selber muſsten durch Waschen der Hände und Füße vor jeder Handlung das Bedürfnis widerkehrender Reinigung öffentlich bekennen. Den mittlerischen Dienst im Heiligen durften nur die Priester ausrichten; das Räuchwerk als Sinnbild des Gebets vor das Allerheiligste bringen; auf den Schaubrottisch nach der Zal der 12 Stämme jeden Sabbath die Schaubrote legen, den Dank für das Gewächs der Erde, den der Herr nicht für sein Bedürfnis verlangt, sondern den Priestern zuweist; endlich haben sie dem Tisch gegenüber den Leuchter zu pflegen, dessen reines Öl die Flamme närt, ein Bild des Geistes, der die heilige Erkenntnis erzeugt. Aber auch die Priester dürfen nicht ins Allerheiligste eingehen, sondern nur einmal im Jar der Hohepriester. Dort im hintersten Raum, wo in heidnischen Tempeln ein Götterbild thront, steht im völligen Dunkel die Lade mit den Tafeln des Gesetzes. Dieselben stellen die Grundlage des Bundes dar. Über sie breitet sich der Deckel als Süngeråt, die Anklage des Gesetzes gegen die Sünde des Volkes bedeckend, aber nur unter der Bedingung immer widerholter Sünung. Einmal im Jar bringt der Hohepriester das sünende Bundesblut ins Allerheiligste hinein, unter Formen, die es ihm und allem Volk eindrücklich machen, wie er alles Schmuckes beraubt, als ein gedemütigter Sünder zuerst für sich selbst und dann erst für das Volk zu opfern hat, und im innersten Heiligtum nichts schauen und nicht weilen darf (Lev. 16).

Sind diese Gottesdienstformen überaus sprechend für die Stufe der Gottentfremdung, der erst eine unvollkommene Versönung gewärt ist, so fragt sich, ob auch in den Maßen, Zalen, Stoffen und Farben der Stiftshütte eine symbolische Bedeutung sich nachweisen lasse. Philo (de vita Mosis III, p. 145 sq. M.) sah im Gegensatz des offenen Vorhofs zu dem verhüllten Heiligtum den Unterschied der Sinnenwelt vom Übersinnlichen, fand in den Zalen des Baues Sinnbilder der 4 Elemente, der 7 Planeten, der 12 Zeichen des Tierkreises, kurz er unterwarf alles einer allegorischen Deutung, welche viel eher beim Tempel einer heidnischen Naturreligion zuläſsig wäre. Gleichwol beherrschte seine Deutungsart die

Kirchenväter, und änliches findet sich in rabbinischen Schriften. Eine Allegorisirung von anderer Art wurde in der protestantischen, besonders der holländischen Theologie ausgebildet. Die geistvolle Typik des Hebräerbriefs wurde nicht ebenso geistvoll zu einem System entwickelt, worin man versuchte, jedes einzelne Stück der Hütte nach seinen Eigenschaften als direktes Vorbild auf Christum zu deuten. Der Rückschlag dieser Geschmacklosigkeit war eine flache und nüchterne Auffassung, die alles nur aus den ordinärsten Gründen, sei es der Prunkliebe, sei es der praktischen Nützlichkeit, ableitete, die z. B. das weiße Gewand für die Priester nur gewält sein ließ, weil es am leichtesten zu waschen war.

Ein kräftiger Anstoß zu einer sinnigeren Auffassung ist besonders von Bähr ausgegangen. Er hat reichlich nachgewiesen, wie allgemein bei den Völkern des Altertums die Symbolik der Zalen und Maße, der Farben, der Metalle u. dgl. verbreitet war. Er unterscheidet auch besonnen zwischen den Symbolen der Naturreligionen und denjenigen der Offenbarungsreligion. Nach ihm ist Drei die göttliche Zal; die Vierzal gemäß den vier Himmelsgegenden ist die Zal der Welt, worin Gott sich offenbart; Sieben als die Verbindung von 3 und 4 ist die Zal des Bundes, die heilige Zal (in der Stiftshütte nur beim Leuchter vorkommend). Zehn ist als Abschluss der ersten Zalenreihe die Zal der Vollständigkeit; dem entsprechend bezeichnet Fünf die erst halb erreichte Vollendung; sie herrscht darum in den Maßen des Hofraums vor, dagegen zehn in den Maßen der Hütte. Zwölf endlich oder 4 mal 3 ist die Zal des Bundesvolkes. Ebenso nahe liegt es, dass auch die Farben des Heiligtums außer der Schönheit noch ihre Bedeutsamkeit haben: Blau soll an den himmlischen Ursprung erinnern, Purpur an die königliche Majestät, Scharlach an die Frische des Lebens, weiß an die Reinheit und Heiligkeit. Ebenso erkennen wir im Gold das Sinnbild der königlichen Herrlichkeit, wogegen Silber die Reinheit bedeutet, Erz dagegen sozusagen verdunkeltes Gold ist, also das Gleichnis der unvollkommenen Herrlichkeit. Das sind gewiss richtige Blicke. In ihrer Anwendung aber empfiehlt sich das Maßhalten besonders auf Grund der einen Erwägung, dass es im Wesen des Symbols liegt, mächtige Eindrücke auf die sinnliche Warnehmung zu machen, die sich doch nicht one weiteres lassen in eigentliche Lehrsätze übertragen, so wenig als musikalische Gedanken. Wir begnügen uns darum mit kurzen Hindeutungen.

Die Wand des Vorhofs, 5 Ellen hoch, 3 mal 100 Ellen lang, war von 5 mal 12 Säulen getragen; das sind die Zalen des Bundesvolkes und der halben Vollendung. So ist auch die Breite des Raums nur halb so groß als die Länge. Im Vorhof wird die Bestimmung des Heiligtums erst zur Hälfte erreicht. So tragen auch die Säulenfüße von Kupfer das Gepräge der unvollkommenen Herrlichkeit. Von demselben Metall sind die Geräte des Vorhofs, der Überzug des Altars samt den Werkzeugen und ebenso das Wasserbecken. Der Altar misst 5 Ellen ins Geviert; die Höhe von 3 Ellen ist durch den Umgang in die Hälfte geteilt. Die weiße Byssuswand deutet schon beim Vorhof auf die Forderung der Reinheit und Heiligkeit; dem entspricht auch das Silber der Kapitelle, der Klopen und Umhangstangen. Der Eingangsvorhang hingegen, der bereits die vier Farben des Heiligtums trägt, kündigt dem Eintretenden die Bestimmung des Ganzen an.

Bei der Hütte selbst liegt den Maßen Zehn, die Zal der Vollkommenheit zum Grunde. So hoch sind die Pfeiler, die das Gerüst bilden, so breit ist der Innenraum. Die Länge von dreimal zehn ist durch den inneren Vorhang in zwei ungleiche Hälften geteilt. Auch durch zwei der vier Decken ist die Teilung durchgefürt. Die Zal der Häftlein, welche die zwei Hälften zusammenheften, ist bei beiden 5 mal 10. Der vordere Raum, das Heilige, ist noch doppelt so lang als breit. Erst das Allerheiligste hat die vollkommene Würfelgestalt und zeigt die Zal der Vollendung nach allen Richtungen. Fünf nur an den Kapitellen mit Gold bedeckte Säulen (nach der Zal der halben Vollkommenheit) auf Untersätzen von Kupfer stehend (dem Metall der erst halb erreichten Herrlichkeit) lassen vier Eingänge vom Vorhof ins Heilige offen. Dagegen sind es vier Säulen (nach der Zal der Offenbarung), auf Silber stehend (dem Metall der reinen Heiligkeit),

welche durch einen dreifachen Eingang den Zutritt ins Allerheiligste gewären. Die gleichen Metalle kehren bei den Bohlen und ihren Untersätzen wider. Von den Decken blicken, in den prachtvollen Farben gestickt, die Cherubim nieder. Dieselben zieren den inneren Vorhang. Je mehr nach innen, desto herrlicher werden Stoff und Arbeit. So tritt uns das Allerheilgste durch seine völlige Kubusform und durch den höchsten Reichtum der Stoffe als das innerste und höchste des alttestamentlichen Heiligtums entgegen. Aber in seiner Unnahbarkeit trägt es auch am stärksten das Gepräge der Offenbarungsstufe, auf welcher dem Volk der Zugang zur vollen Lebensgemeinschaft mit seinem Gott noch verschlossen ist. So weist das Alte Testament über sich selbst hinaus. Die Stiftshütte ist nicht nur ein bedeutsames Sinnbild für ihre Zeit, sondern auch der Anfang einer Entwicklungsreihe, ein weissagendes Vorbild für die Zeit der Vollendung.

Nicht im Tempel ist die wirklich höhere Stufe erreicht. Er zeigt noch wesentlich die gleiche Anlage, nur in doppellter Größe. Der Fortschritt ist nur derjenige von den Verhältnissen des Wandervolkes zur schließlich errungenen Sesshaftigkeit. Das warhaft Neue tritt erst ein, wo es von dem fleischgewordenen Worte heißt: er wonete unter uns (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, Joh. 1, 14); die Gottheit im Zelte seines heiligen Leibes. Durch ihn wird der Bund gebracht, dessen Gesetz nicht mehr in die steinernen Tafeln, sondern in die fleischernen Tafeln des Herzens gegraben wird, wo es eben darum keiner Bundeslade mehr bedarf (Jerem. 31, 33; 3, 16). Daſs Jesus leibhaftig die Hütte Gottes unter den Menschen war, diese Warheit anerkennen, ist etwas anderes als das Unternehmen von Friederich (Symbolik der mosaischen Stiftshütte, 1841), die Maße der Hütte und des Vorhofes auf die Analogie des menschlichen Körperbaues zurückzufüren. Nicht anatomisch, sondern geistlich muſs die Vergleichung durchgefürt werden.

So meint es auch der Hebräerbrief (8, 4), wenn er jene Worte, da Mose auf die empfangene Vision verwiesen wird, in einem noch höheren Sinne fasst: jenes Bild einer irdischen Wirklichkeit war selber nur das Schattenbild einer höheren, himmlischen Warheit. Dieses Urbild aber ist nicht architektonisch, sondern durch den Geist zu verwirklichen. Nachdem der Tempel des Leibes Christi abgebrochen war (Joh. 2, 19), baute er ihn wider, zunächst durch seine Auferstehung. Das war aber sofort der Ansatz zu einer ungehemmten Ausbreitung. Alle, die durch lebendigen Glauben ein Geist mit ihm werden (1 Kor. 6, 17), alle diese sind auch auf ihm, dem gelegten Grunde, lebendige Steine am Tempel Gottes (1 Petr. 2, 5) und bilden zusammen eine Behausung Gottes im Geist (Eph. 2, 22). Sie haben im Glauben einen offenen Eingang ins Allerheiligste (Hebr. 10, 19). Doch stehen sie noch im Glauben, nicht im Schauen. Der Anker ihrer Seele geht wol in das Inwendige des Vorhangs (Hebr. 6, 19), und wenn die Wellen der Trübsal daran reißen, spüren sie, dass er fest hält. Aber das Ziel ist erst erreicht, wenn das Wort erfüllt ist (Apok. 21, 3): Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wonen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein.

Litteratur: Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer, Hamb. 1711; Lamy, De tabernaculo foederis, Par. 1720; Reland, Antiq. sacrae, ed. Buddeus, Lips. 1724; Schultens, Myster. tab. Mos. Franecker 1729; van Til, in Ugolini thesaurus VIII, Venet. 1747; Carpzov, Critica sacra, Lips. 1748. — Von Meyer, Bibeldeutungen, 1812; Bähr, Symbolik des mos. Cultus I, 1837, 2. A. 1874; Friederich, Symbolik der mos. Stiftsh., 1841; Winer, Realwb., 3. A., II, 1848; Ewald, Alterthümer des Volkes Israel, 2. Aufl., 1854; Keil, Handbuch der bibl. Archäologie, I, 1858, 2. A. 1875; außerdem die Kommentatoren des 2. B. Mosis, Vater, Rosenmüller, Knobel (1858; überarbeitet von Dillmann 1880), Keil (1861). Aufsätze von Kamphausen, Stud. und Krit., 1858, von W. Fries und widerum Kamphausen, ebendas. 1859. In der ersten Auflage der Realencykl. XV, der Art. Stifshütte von Leyrer. Ferner Neumann, Die Stiftshütte in Bild und Wort, 1861; mein Programm: Die Mos. Stiftshütte, 1862; zum zweitenmal mit einem Anhang 1867; Diestel in Schenkels Bibellexikon, V, 1874; Riehm im Darmst. theol. Litteraturblatt 1864, Nr. 21, und in seinem Handwörterb. des

bibl. Alterthums, 1882. Die Bedeutung wird schön erörtert von H. Schultz, Alttestam. Theologie, 2. A. 1878, S. 375 ff., und von Oehler, Theol. des A. T., 2. A., 1882, S. 386 ff. **C. J. Riggenbach.**

Stigelius, Johannes. Unter Melanchthons Anregung und Pflege bestand in Wittenberg neben einer zalreichen Theologenschar auch ein nicht unansehnlicher Kreis von Humanisten, die namentlich die Übung neulateinischer Dichtung mit Eifer und Geschick betrieben. Neben Melanchthon selbst und Camerarius war besonders der Erfurter Dichterkönig Eoban Hessus ihnen Vorbild. In diesem Wittenberger Kreise verdient neben Georg Sabinus, dem berüchtigten Simon Lemnius, Johann Maior, Joh. Ferinarius u. a. Joh. Stigel eine besondere Beachtung ebenso wegen seiner treuen Anhänglichkeit an seinen Lehrer Melanchthon, wie wegen seiner für die Wittenberger Reformatorengeschichte mancherlei Ausbeute gewärenden Dichtungen. Geboren in Gotha (nicht Frimar) am 13. Mai 1515 genoss er daselbst den Unterricht des ersten Rektors des dortigen Gymnasiums, des Basilius Monner; seinem berühmten Landsmann Konrad Mutian, den er als Knabe noch kennen gelernt hatte, widmete er später einen poetischen Nachruf. Am 15. Okt. 1531 wurde er in Wittenberg immatrikulirt, wo er zunächst bei Franz Burkhard, dem nachmaligen Vizekanzler, alte Sprachen studirte und auf Melanchthons Rat das anfangs geplante Studium der Rechte bald mit dem der Medizin, Physik und Astronomie vertauschte. Bei einer Reise mit Melanchthon nach Weimar lernte er im Herbst 1534 Eoban Heß in Erfurt kennen [sein Bericht darüber in einem Briefe an Myconius Cod. Goth. 1048 fol. 10b]. Bald wurde er durch seine eigenen dichterischen Versuche bekannt; alle wichtigeren Ereignisse der nächsten Jare spiegeln sich in seinen Gedichten wider, Johann Friedrichs Reise nach Wien, der Konvent in Schmalkalden, die sächsische Gesandtschaft zu Heinrich VIII., an der er als Begleiter Burkhards teilnahm u. s. w. 1541 finden wir ihn im Gefolge desselben Statsmannes in Regensburg; er dichtet auf die glückliche Heimkehr Kaiser Karls nach Deutschland einen schwungvollen Panegyricus [Ad invictissimum ac potentiss. imperatorem Carolum quintum . . Germaniae Epistola gratulatoria, 1541, 4°] und empfängt dafür als kaiserlichen Dank den Titel eines poeta laureatus [vgl. Corp. Ref. IV, 751; der Bericht des Barthol. Sastrow, Herkommen, Geburt u. s. w. I, 246 beruht auf einer Verwechselung Stigels mit dem 1544 in gleicher Weise dekorirten Casp. Bruschius]. Nach Wittenberg zurückgekehrt bemühte er sich um die professura Terentiana an der Universität, fand zwar starken Widerstand bei dem alten Kanzler Gregor Brück, den Stigels ehemalige freundschaftliche Beziehungen zu Lemnius verstimmten und der da meinte, dass „solch Poetenvolk, als Stigel ist, leichtfertig Redens und Lebens, nit dazu dienet"; aber der Kurfürst entschied gegen seines Kanzlers Votum: „Weil uns denn vermeldet und angezeigt, dass genannter Stigel als ein Poet eines sonderlichen vortrefflichen ingenii und Verstandes sei", — so solle er die Professur erhalten. Er konnte nun auch an Begründung eines Hausstandes denken und lebte in Wittenberg in geachteter Stellung bis zum Ausbruch des schmalkaldischen Krieges. Er fehlte natürlich nicht unter denen, welche Luthers Tod in Versen betrauert haben [Corp. Ref. VI, 62]. Beim Ausbruch des Krieges siedelte er nach Weimar über; vielleicht ist er Verfasser eines munteren deutschen Landsknechtliedes, welches damals die gute Sache der Sachsen und Hessen rühmte [v. Liliencron, Historische Volkslieder der Deutschen, IV, Leipzig 1869, S. 332—334 und dazu Zeitschrift f. preuß. Gesch. u. Landeskunde, 1880, XVII, S. 402] *). Nach dem unglücklichen Ausgange des Krieges erhielt er im Herbst 1547 Berufung nach Jena, um zunächst dort ein Gymnasium einzurichten, welches Grundlage für eine neue Universitätsgründnng werden sollte. Bald sammelten sich andere Gelehrte in Jena, und am 19. Mai 1548 eröffnete man die neue Stu-

*) Ein deutsches geistliches Lied von ihm s. bei Mützell, Geistl. Lieder aus dem 16. Jahrh. I, 392 und bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, IV, 541. — Eine Auswal aus seinen lateinischen geistlichen Liedern gibt Wackernagel I, Nr. 481—490.

dienanstalt, wobei Stigel de utilitate studiorum eloquentiae redete. Er und Victorin Strigel wechselten in den ersten Jaren im Rektorate unter einander ab. Besondere Verdienste erwarb er sich dadurch, daſs er die Übersiedelung der Bibliothek Johann Friedrichs, die von Wittenberg nach Weimar geschafft worden war, an die neue Universität erreichte. Seine Poesie in diesen Jaren ist den Zeitläuften entsprechend voll Klagen, auch gelegentlich voll Zornes, so gegen den Interimsagenten Joh. Agricola, der im Sommer 1548 auf der Heimkehr von Augsburg Jena passirte und aller Orten für Annahme des Interims warb [Kawerau, Agricola, S. 294]. Ein Freudenlied aber stimmte er an, als Joh. Friedrich aus dem Gefängnis entlassen wurde und zu den Seinen heimkehrte, freilich mit so harmloser Betrachtung der Verhältnisse, daſs er diese Befreiung lediglich dem Siege zuschreibt, den des Kurfürsten Bekennermut über das Herz des Kaisers davongetragen habe [vgl. Stigels Brief an Erasmus von Minkwitz, 1. Okt. 1553 in der ersten Ausgabe des Hymnus in reditum inclyti herois, Nürnberg 1553]. Bald darauf hatte er des geliebten Fürsten Heimgang den Zeitgenossen zu melden; er tat es deutsch in schlichtem Bericht [Jena 1554] und in lateinischen Versen. Schwierig wurde für den dankbaren Melanchthonschüler die immer schärfer hervortretende Parteistellung der Jenenser Theologen. Seine Freunde waren Strigel und Schnepf, und dankbare Pietät verband ihn dem in Jena gescholtenen Wittenberger Lehrer, andererseits verknüpften ihn nahe verwandtschaftliche Beziehungen mit einigen Flacianern. Melanchthon hat ihm am 25. Juli 1557 seinen Dank dafür bezeugt, quod durissimis temporibus meis benevolentiam erga me tuam non mutasti [Corp. Ref. IX, 188]. Und daſs er dafür selbst von dem Rigorismus der herrschenden Partei zu leiden gehabt, geht aus seinem Briefe an Paul Eber hervor, in welchem er klagt: „Hic . . quanta in miseria putas nos vivere, quum maior pars ecclesiae ab usu sacramentorum et testificatione baptismi sit avulsa, conscientiis interim vel in securitatem vel in contemptum vel horrendam dubitationem incidentibus“ [bei Göttling S. 60]. War es doch bei der Taufe eines seiner Kinder geschehen, daſs der angesehene Jurist Wesenbeck als „Calvinist“ vom Patenamt zurückgewiesen worden war. Den Sturz der Flacianer überlebte er nicht lange. Am 17. Febr. 1562 meldet Eber einem Freunde: „Cum acerbo dolore et gemitu tibi significo, poëtam excellentem et virum optimum M. Joh. Stigelium vita defunctum esse die cinerum, h. e. die XI. Febr. cum paulo ante vidisset Flacium cum ignominia illinc dimissum ab aulicis ducis Saxoniae etc.“ [Cod. Goth. A. 123 fol. 431_b].

Von seinen Gedichten erschien Vieles nach seinem Tode gesammelt, 1. Band, Jena 1566; sie erfreuten sich einer solchen Verbreitung, daſs sie mehrere Auflagen erlebten. Der Herausgeber Hiob Fincelius bezeugt uns das außerordentliche Ansehen, das St. als Dichter genoſs: „Nihil detraho summis poëtis Eobano, Sabino, Micyllo, Lotichio et aliis: quin ipsi sine invidia adhuc vivi uni Stigelio palmam concesserunt, quam merito quoque et suo optimo iure obtinet“. Einzelausgaben seiner Gedichte sind zalreich; einzelne findet man auch aufgenommen in die Werke anderer Dichter, so in des Eoban Heß Psalterium Davidis und des Camerarius Hymni aliquot. Neben vielen geistlichen Dichtungen interessiren besonders die zeitgeschichtlichen; diese für die Reformatorengeschichte ausgenutzt zu haben ist ein Verdienst Seidemanns gewesen. Von prosaischen Arbeiten ist zu erwänen De anima, commentarii . . Melanchthonis explicatio, tradita a J. St. (Wittenb. 1575) [ein Exemplar dieser von Göttling vergebens gesuchten Schrift findet sich in der Schloſsbibliothek zu Erxleben].

Litteratur: Hiob Fincelius, Oratio de vita et obitu J. Stigelii, Jena 1563; Melchior Adam, Vitae Germanorum philosophorum, Heidelb. 1615. Vor allem: Karl Göttling, Vita Johannis Stigelii Thuringi, Festschrift der Universität Jena 1858.

G. Kawerau.

Stigmatisation. In Betreff der Stigmatisation, d. h. der Gestaltung von Wundmalen, welche — änlich denjenigen, wie sie beim Heiland infolge seiner Krönung mit Dornen, seiner Anheftung ans Kreuz, sowie des Lanzenstichs in seine

Seite stattgefunden — bei einzelnen frommen Christen sich ergeben hat, handelt sichs hauptsächlich um die Beantwortung von drei Fragen. Zuerst darum, ob solche Wundmale auch wirklich vorgekommen oder ob die Angaben hierüber in das Bereich der bloßen Sage zu stellen seien. Wenn aber ihre Realität, wie sich wol nachweisen läſst, mit Grund nicht bezweifelt werden kann, so wird dann weiter die Frage entstehen, woraus man sie abzuleiten habe oder wie sie sich erklären lassen. Eben hieran wird sich noch endlich die Untersuchung anknüpfen müssen, welcher Wert oder welche Würde ihnen beizumessen sei.

Vor dem 13. Jarhundert ist von Stigmatisation überhaupt nicht die Rede; erst von dieser Zeit an begegnen uns Nachrichten über derartige Vorkommnisse; aber auch dann reichen sie in der Regel nicht über die Grenzen der römisch-katholischen Kirche hinaus. Nur von einer Beghine, Gertrudis in Delft, wird erzält, daſs sie durch die Wundmale des Herrn, die sie an sich getragen, großes Aufsehen erregt habe. Auch von einer protestantischen frommen Jungfrau in Sachsen, die sich im magnetischen Zustande befand, wird berichtet, daſs sich dieselben bei ihr, doch nur vorübergehend und im Verlaufe einer schweren Krankheit gezeigt haben, in deren Folge sie am Charfreitag des Jares 1820 in Scheintod versank, aus welchem sie dann am Ostertage im Zustande der Genesung wider erwachte. Ein sehr merkwürdiger Fall, der aber doch vorzugsweise in das Gebiet des physischen, weniger des psychischen Lebens hineinfällt und sonach mit der eigentlichen Stigmatisation nicht in eine Kategorie zu stellen sein wird.

Derjenige, welcher derselben zuerst teilhaftig geworden, war der von einem sehr innigen Glaubensleben und von einer feurigen Liebe zu Gott und Christo erfüllte Stifter des Franziskanerordens, Franz von Assisi, und zwar soll er selbe 1224, zwei Jare vor seinem Tode, auf dem zur Apenninenkette gehörenden Berge Alverna erhalten haben. Sein Zeitgenosse, Thomas von Celano, welchem das herrliche Dies irae zugeschrieben wird und der etwas spätere Bonaventura erzälen, daſs dem Franziskus damals eine Gestalt gleich einem Seraph mit sechs glänzenden flammenden Flügeln erschienen, vom Himmel im schnellsten Fluge zu ihm herabgeschwebt sei. Als nun diese Gestalt in seine Nähe gekommen, habe er zwischen jenen Flügeln das Bild eines Gekreuzigten erschaut, worüber eine mit Schmerz gemischte Wonne sich seiner bemächtigt habe. Die seligste Freude habe er genossen über die Gegenwart Jesu Christi, der sich ihm in der Gestalt des Seraphs darstellte und ihn so wunderbar und liebevoll anblickte, zugleich aber habe das Anschauen der Kreuzigung seine Seele mit dem Schwerte des mitleidenden Schmerzes durchfaren. Als sich nun die Erscheinung wider verloren, lautet die Erzälung weiter, ließ sie einen wunderbaren Brand in seinem Herzen zurück; es waren aber auch jetzt seinem Leibe ebenso wunderbar die Zeichen eines Gekreuzigten eingedrückt. Es erschienen nämlich an seinen Händen und Füßen die Abbilder der Nägel, ganz so, wie er sie im Gesicht an jenem Gekreuzigten wargenommen. Beide Glieder waren in ihrer Mitte mit Nägeln durchbort, und zwar so, daſs deren Köpfe an der inneren Handfläche und an dem äußeren Teil der Füße rund und schwarz hervorstanden, wärend ihre langen Spitzen an der entgegengesetzten Seite gekrümmt und wie umgeschlagen aus dem andern Fleisch hervorragten. Dabei war auch die rechte Seite wie mit einer Lanze durchbort und mit einer roten Narbe umzogen, und das Blut drang öfters aus der Wunde und befleckte seine Kleidung.

Daſs jenem Gesichte, welches der Stigmatisation des Franziskus voranging, Objektivität nicht zuzugestehen sei, ist natürlich; daſs er aber auch jene Wundmale nicht gehabt habe, wird man nicht behaupten dürfen, wenngleich an der näheren Ausfürung über die Beschaffenheit derselben die Phantasie, die so leicht sehen läſst, was man zu sehen lebhaft wünscht, schon bei den ursprünglichen Berichterstattern einigen Anteil haben mochte. Der Dominikanerorden zeigte sich jedoch von vornherein nicht geneigt, jenes Faktum überhaupt anzuerkennen. In den Königreichen Castilien und Leon wurde Widerspruch gegen selbes erhoben, der Bischof von Olmütz erließ für seine Diözese ein Verbot, den Franziskus mit den Wundmalen darzustellen und ein Dominikaner, Evechard zu Oppau in Mäh-

ren, erklärte die Franziskaner desfalls für „eigennützig befangene Menschen und trügerische Prediger", doch freilich unter dem lügnerischen Beisatz, dass er päpstliche Vollmacht erhalten habe, dieselben mit dem Kirchenbann zu belegen. Alle diese Umstände bewogen nun die damaligen Päpste zu feierlichen, an alle Gläubigen, dann an einzelne Bischöfe, auch an die Prioren und Provincialen des Dominikanerordens gerichteten Erklärungen über die Wirklichkeit und Warhaftigkeit der Stigmatisation des Franziskus. Nach seinem Tode hatten sich mehr als fünfzig Brüder und außerdem noch gar viele Laien durch eigene Anschauung zum Teil auch handtastlich von deren Existenz überzeugt. Gestützt nun auf so vielfältige, mehrfach auch eidlich erhärtete Aussagen hatten denn freilich die auf dieses Faktum sich beziehenden päpstlichen Bullen die Folge, dass selbes in der römisch-kathol. Kirche zu allgemeiner Anerkennung gelangte.

Unstreitig reicht in Betreff einer wenn auch noch so auffallenden und seltsamen Erscheinung ein einziger Fall, wenn dieser gehörig beglaubigt ist, vollkommen zu, die Einwendungen gegen ihre Möglichkeit schlechthin niederzuschlagen. Doch ist die Stigmatisation keineswegs bloß bei Franz von Assisi vorgekommen, sondern es hat die katholische Kirche außer ihm noch eine ganze Reihe stigmatisirter Personen aufzuweisen. Die Zal derselben beläuft sich mit Einschluss derjenigen, bei welchen die Wundmale nur teilweise, nur die der Dornenkrone, nur die des Lanzenstiches u. s. w. stattfanden, oder dieselbe nur unsichtbar hatten, d. i. nur die entsprechenden Schmerzen fülten, auf nicht weniger als achtzig. Doch sind freilich diese Fälle nicht insgesamt so entschieden konstatirt wie bei Franziskus. Alle jene Berichte aber, nur weil man sich in dieselben nicht so leicht zu finden weiß, einfach als auf bloßem Priestertrug beruhend beiseite zu werfen, das dürfte denn doch nicht zulässig erscheinen. Gerade in dem Umstande, dass die Stigmatisation als nicht überall vollständig bezeichnet wird, liegt ein gewiss sehr beachtenswertes Moment für die Treue und Warhaftigkeit jener Angaben vor.

Dazu kommt nun noch endlich, dass einzelne Fälle der Bezeichnung mit den Wundmalen des Herrn noch in unsere Zeit hineinreichen und dieselben für schlechthin unleugbare Fakta nicht nur von den und jenen glaubwürdigen Männern erklärt worden sind, sondern auch von vielen Tausenden, zum Teil wol jetzt noch lebender Personen aus selbsteigener Anschauung bezeugt werden. Dazu gehört zunächst Anna Katharina Emmerich, geboren im Jare 1774 bei Coesfeld im Bistum Münster als die Tochter armer, aber frommer Bauersleute. Schon von Jugend auf war bei ihr ein tiefes religiöses Bedürfnis und neben einer sehr merkwürdigen magischen Begabung eine ganz seltene Anspruchslosigkeit und warhafteste Herzensdemut warzunehmen, die sie sich auch fort und fort zu erhalten wusste. Im Jare 1803 gelang es ihr, als Nonne in das Kloster Agnetenberg zu Dülmen aufgenommen zu werden, wo sie jedoch fast beständig krank darnieder lag. Bald nach der Aufhebung dieses Klosters, die im Jare 1811 erfolgte, ergab sich bei ihr die volle Stigmatisation und blieb ihr bis zum Jare 1819, wo ihre Wundmale, deren unaufhörliche gerichtliche Untersuchungen ihr sehr peinlich waren, auf ihr Gebet geschlossen wurden, so jedoch, dass dieselben immer an den Freitagen sich röteten und dann auch Blut von sich gaben. Ferner ist hieher zu rechnen Maria von Mörl zu Kaltern im südlichen Tyrol, die, freilich ebenfalls fast immer kränklich, von jeher aber auch sehr fromm, gegen Ende des Jares 1833 in ihrem 22. Lebensjare an den Händen, Füßen und an der Seite die Stigmata empfing, welche an allen Donnerstagen Abends, sowie an den Freitagen immer bluteten. Es erregte diese Erscheinung ein ganz außerordentliches Aufsehen, unzälig viele Scharen, im ganzen wol mehr als 40,000 Menschen, fanden sich ein, um sich von deren Realität zu überzeugen. Das neueste Beispiel bietet Louise Lateau, die Stigmatisirte von Bois d'Haine bei Charleroi in Belgien, gestorben 25. August 1883.

Stigmatisationen sind also ganz unbestreitbar wirklich vorgekommen. Woher aber stammen sie? Sind sie wol für eigentliche Wunder zu halten oder lassen sie sich aus den Kräften der Natur und des Menschen ableiten? Die katholische

Kirche nimmt offenbar ersteres an. Gregor IX., Alexander IV. und andere Päpste erklärten ja in ihren Bullen die Stigmatisation des Franziskus geradezu für „eine besondere und wunderbare Gunst, deren er von Jesu Christo gewürdigt worden"; sie sagen hier ausdrücklich, dass er selbe „mittelst göttlicher Kraft erlangt habe" und sie wird „neben einer großen Zal anderer nachgewiesener und echter Wunder für den hauptsächlichsten Beweggrund zu seiner Kanonisation" angegeben. Doch sprechen gegen diese Vorstellungsweise, wie sich später herausstellen wird, die gewichtigsten Gründe, und so sieht man sich denn freilich darauf angewiesen, eine Erklärung jener freilich sehr rätselhaften Tatsachen zu versuchen, wenigstens das Außerordentliche derselben durch Nachweisung von Analogieen dem uns bekannten Naturlauf näher zu bringen.

Da ist denn nun vor allen Dingen daran zu erinnern, dass der menschlichen Seele eine gar reiche Fülle teils willkürlich, teils unwillkürlich bildender und gestaltender Kräfte einwont. Schon im Gebiete der Kunst zeigt sich dies, indem ja deren Erzeugnisse nicht bloß aus freier Überlegung, sondern zugleich auch aus einer unbewussten, blind wirkenden Macht entspringen und one den von innen heraus wirkenden Bildungstrieb ein warhaftes lebendiges Kunstwerk sich nicht ergeben könnte. In lediglich notwendiger Weise macht sich diese gestaltende Kraft im Traumleben geltend, von ebenderselben muss aber auch behauptet werden, dass sie schon der Formation des menschlichen Organismus zugrunde liegt, dass also die ganze Eigentümlichkeit desselben von ihr aus bestimmt wird und auch alle, seine Ernärung, sein Wachstum u. s. w. betreffenden Funktionen unter ihrer Leitung stehen. So ist denn die Seele und die ihr inwonende Bildungskraft als das wahre Prototyp ihres Leibes anzusehen; es kann indessen die wirkende Macht eben dieses Prototyps in ihrer Wirksamkeit selbst gar mannigfache Modifikationen erleiden. In den Bildungen nämlich, welche sich aus ihr in der Tat ergeben, erschöpft sich keineswegs jene Bildungskraft selber; sie fasset vielmehr noch einen großen Reichtum bloß möglicher Bildungen in sich, die aber unter gewissen Umständen auch zur wirklichen Ausgestaltung gelangen können. Dies geschieht in Bezug auf das sich erst erzeugende Leben durch den Einfluss der Bildungskraft der Erzeuger, besonders jener der Mütter, wie die von gewissen Gemüts- und Phantasieaffektionen derselben abhängige eigentümliche Gestaltung der Kinder, ja hie und da ganz besondere Formationen an ihnen deutlich zu erkennen geben. Ebenso werden gewisse Stimmungen des Gemütes und der Phantasie an dem eigenen Leibe, und zwar nicht bloß vorübergehend, wie man dies täglich und stündlich zu beobachten Gelegenheit hat, sondern auch bleibend und dauernd sich abspiegeln, ja es werden sogar, wofern man lebhaft und beharrlich gewissen Umbildungen im eigenen Organismus entgegenstrebte, die eben hiezu erforderlichen Bildungskräfte aus ihrer bisherigen Verborgenheit hervortreten und also Gestaltungen in und an demselben sich ergeben, auf welche er von vornherein keineswegs angelegt war.

Dass sich auf diese Weise die Stigmatisationen erklären lassen, das ahnete man schon lange auch katholischerseits. Jacobus de Voragine, der bereits im 13. Jarhundert seine „goldene Legende" schrieb, ebenso Franz Petrarca, nicht minder Cornelius Agrippa und A. bezeichneten als die Haupturſache der Wundmale des Franz von Assisi dessen glühende Phantasie. Dazu kam nun aber noch bei ihm, wie bei den andern Stigmatisirten, das so innige Sehnen nach der Teilnahme am Leiden des Herrn, der beharrliche Wunsch und Wille, derselben gewürdigt, in reale körperliche Mitleidenschaft mit ihm gezogen zu werden. Schon gleich im Anfang seiner Bekehrung hatte der Anblick des Kruzifixes ein tiefes Mitleid in ihm entzündet, und nachdem er die Menschen geflohen und in die Einsamkeit sich zurückgezogen, da forderte er, die Felder durchwandernd, alle Geschöpfe zur Liebe des gekreuzigten Heilandes auf. Die Vögel, meinte er, sollten nicht mehr singen, sondern nur noch seufzen; die Bäume sollten ihre Zweige brechen und sich nur zu Kreuzen verwandeln; beim Anblick der kleinen Wasseradern, die von den Felswänden des Alverna Thränen gleich, wie ihm dünkte, herabrieselten, zerfloß er selbst in Thränen. Einem Ritter, der ihn in diesem

schmerzlichen Zustande beobachtete und ihn fragte, was er zu seinem Troste tun könne, erwiderte er: „Laß uns zu unserem einzigen Troste zusammen weinen über das allerschmerzlichste und liebreichste Leiden unseres Erlösers". In der durchaus elegischen Stimmung, von welcher wir hier Franziskus beherrscht finden, begegnet uns offenbar jener sentimentale Zug, der dem Mittelalter, neben dem frischesten Leben und dem mächtigsten Tatendrang, gerade auf seinem Höhepunkt so ganz entschieden eigen war.

Ein weiteres Moment, wodurch die Stigmatisation bei Franziskus, wie bei so vielen anderen Personen vermittelt wurde, wird uns klar ersichtlich an Margareta Ebnerin, die im J. 1294 in Nürnberg geboren und 1351 im Kloster Maria Medingen gestorben, doch nur der Schmerzen der Stigmatisation, nicht dieser selbst teilhaftig wurde. Sie mochte einen derberen Organismus haben, der sich einer solchen Umgestaltung nicht fügen wollte, die Empfindung aber des Leidens Christi, von dessen Vorstellung sie sehr lebhaft bewegt war, drang bei ihr aus der Seele bereits gar mächtig in ihren Leib und in ihre Glieder. Ein wahres Lechzen nach der Teilnahme an den Schmerzen des Heilandes begegnet uns überhaupt bei so vielen frommen Frauen, wie denn das weibliche Geschlecht schon von Natur aus so sehr zum Mitleiden tendirt. Ganz besonders aber konnte sich ein solches Sehnen bei Nonnen entwickeln. Von der Außenwelt abgeschlossen, versenkten sie sich in ihren stillen Zellen, unter dem Einflusse vielleicht noch von sehr eingreifenden bildlichen Darstellungen, in die Betrachtung der Passion und verfolgten so den Trauerakt durch alle seine Momente. In dem Maße nun, als die aus der liebevollen Hingabe an den Erlöser sich entwickelnde Schmerzempfindung wirklich in ihnen hervortrat, in eben dem Maße steigerte sich ihr Wunsch und ihr Verlangen, völlig in dieselbe einzugehen. Eine solche andauernde Richtung aber des Geistes, des Gemütes, der Phantasie kann zuletzt nicht one Folgen bleiben, muſs wol endlich auch gewisse organische Umänderungen im Leibe selbst herbeiführen. Es werden da, auf gewissermaßen willkürlichem Wege, bisher noch schlummernde Bildungskräfte wachgerufen, die sich nun im Organismus erheben und in demselben jetzt die so lebhaft ersehnten neuen Bildungen bewirken.

So werden wir denn keineswegs leugnen dürfen, daſs wirklich Stigmatisationen vorgekommen seien, doch glauben wir auch dargetan zu haben, daſs man nicht genötigt sei, dieselben als eigentliche Wunder anzusehen. Demzufolge werden wir ihnen wider auch nicht einen so hohen Wert, eine so hohe Würde beizumessen haben, wie die katholische Kirche tut. Daſs „die Stigmatisationen den Glauben befestigen und zur Verherrlichung Jesu Christi dienen", wie Bonaventura sagt, daſs „in ihnen ein Quell der Andacht liege", wie Papst Alexander IV. erklärt, daſs „Gott dem Franziskus die Wundmale als einen Ehrenschmuck und zu dessen Verherrlichung verliehen habe", wie Gregor IX. behauptet, das Alles können wir teils gar nicht, teils nicht geradezu und unmittelbar einräumen. Offenbar konnten indessen nur diejenigen der Stigmatisation teilhaftig werden, die mit großem Ernst und großer Entschiedenheit von der Welt und ihrer Lust sich abgewendet und mit lebendiger feuriger Liebe dem Heilande sich zugekehrt hatten. So hatte Katharina Emmerich schon von Jugend auf den Herrn angerufen, „er möge ihr sein heiliges Kreuz fest in die Brust eindrücken, damit sie doch keinen Augenblick seiner unendlichen Liebe vergesse", wobei sie noch nicht an ein äußeres Zeichen dachte. Nachmals aber war ihr, wie solches bei vielen anderen, mit der Zeit ebenfalls stigmatisirten Jungfrauen vorgekommen, die Gestalt eines leuchtenden Jünglings erschienen, mit der Linken einen Blumenkranz, mit der Rechten eine Dornenkrone zur Wal ihr anbietend, und sie hatte nach der Dornenkrone gegriffen; hatte sie sich aufgesetzt und sie mit beiden Händen sich auf den Kopf gedrückt. Eine großartige Entschlossenheit zu leiden und auf einem Wege, vor welchem die Natur zurückschaudert, in die Gemeinschaft mit dem Heilande einzugehen, und sich in ihr zu erhalten, läſst sich, wie bei der Emmerich, so bei den anderen Personen, welche jene Male an sich trugen, nicht verkennen; und sofern sich in eben diesen Malen die Richtung ihres Herzens und Willens spiegelt oder plastisch, körperlich in ihnen sich ausprägt, könnte man dieselben wol etwa einen

„Ehrenschmuck“ nennen. Man darf auch nicht geradezu leugnen, dass Stigmatisationen zur Belebung des religiösen Sinnes und insofern „zur Verherrlichung Jesu Christi“ beitragen können. So wird namentlich von der Domenica Lazzari erzält, und es erscheint das sehr glaubhaft, dass nur Wenige unter denen, die ihre Jammergestalt erblickten, aus welcher doch die innigste Liebe zum Herrn hervorleuchtete, ungerürt blieben, dass „selbst verhärtete Sünder dadurch erschüttert wurden, und Viele, Viele von jenem Schmerzenslager hinwegeilten, den Priestern ihre Sünden zu bekennen und ihr Gewissen zu reinigen“. Da war aber doch nicht die Stigmatisation der Lazzari der eigentliche „Quell jener Andacht“, da war es doch nicht diese an sich selber, woraus sich jene segensreichen Wirkungen ergaben, sondern es erfolgten dieselben aus ihr nur insofern, als sie dazu dienen konnte, das Bild des aus unendlicher Liebe zur sündhaften Menschheit leidenden Herrn, wie uns selbes aus den Evangelien entgegentritt, dem vielleicht noch roheren Sinne entgegen zu rücken.

So räumen wir denn wol ein, dass aus den Stigmatisationen Gutes hervorgehen könne; dass sie aber in der Tat „von Gott verliehen“ seien, kann und darf man nicht zugeben. Sie sind nicht geradezu von Gott beabsichtigte, sondern nur von ihm zugelassene Erscheinungen. Wir sind durch die in den heiligen Büchern klar und bestimmt ausgesprochene Lehre der Offenbarung auf eine ganz andere Heilsordnung angewiesen; auf einem ganz anderen Wege, als durch die Aufnahme seiner körperlichen Wundmale sollen wir zur Gemeinschaft mit dem Herrn gelangen. Wie Christus, ob er wol hätte mögen Freude haben, dennoch um unserer willen und weil es (Luk. 24, 46) nicht anders möglich war, uns das Heil zu erwerben, in die Schmerzen des leiblichen und des geistigen Todes eingegangen ist, so sollen auch wir der Welt und unserem Fleische absterben, ja selbst unser innerstes geistiges Leben nicht mehr für uns selbst behalten, sondern es aufgeben, dem Herrn es opfern und Ihn selbst (2 Kor. 5, 15; Gal. 2, 20; Röm. 6, 9—11) unser Leben werden lassen. Diese inneren Schmerzen der Auflösung unseres alten Menschen, die sich, auf dass der neue Mensch der vollen Ausgestaltung entgegengefürt werde, durch unser ganzes irdisches Dasein hindurchziehen werden, dürfen wir nicht scheuen. Aber auch äußeren Drangsalen, wenn wir ihnen nicht ausweichen können, one den Weg des Heils zu verlassen, sollten es auch die Qualen der Kreuzigung und der Krönung mit Dornen sein, müssen wir uns gern und willig unterziehen wollen. Doch weder das Wort des Herrn noch auch sein eigenes Beispiel (s. Matth. 26, 39) oder das seiner Apostel *) fordert uns auf oder gestattet uns auch nur, solche Leiden geradeswegs zu begehren, selbst uns ihnen entgegenzudrängen. Die eigentlich gesunde Frömmigkeit will zur Ehre Gottes zunächst nicht leiden, sondern vielmehr für sie wirken; unbillig aber wäre es, in den stigmatisirten Personen nichts weiter als nur Krankhaftes finden zu wollen. „Die Krankheit der Maria von Mörl, sagte der verstorbene Fürstbischof von Trient, ist zwar keine Heiligkeit, allein ihre bewärte Frömmigkeit ist auch keine Krankheit“.

Litteratur: Über das Tatsächliche der Stigmatisationen findet man Näheres im 14. und 15. Kapitel von Malan, Histoire de S. François d'Assise, Paris 1841, deutsch München 1844; dann in der Einleitung zu dem Buche: Das bitttere Leiden unseres Herrn Jesu Christi, nach den Betrachtungen der A. Kath. Emmerich, München 1852, 8. Aufl.; ferner in dem Buche: Der Magnetismus im Verhältnis zur Natur und zur Religion, von Dr. Jos. Ennemoser, Stuttg. u. Tüb. 1853, 2. Aufl. §§ 92—95, dann §§ 131—142; ingleichen in Jos. Görres' christl. Mystik, Bd. II, S. 410—456, auch S. 494—510. Diese letztgenannten zwei Werke liefern auch wichtige Beiträge zur Erklärung der Stigmatisation. Eben hieher gehören auch zwei Abhandlungen im 16. Bande der Evangel. Kir-

*) Wenn der Apostel Paulus Galat. 6, 17 von sich selbst sagt, dass er „die Malzeichen Jesu an seinem Leibe trage“, so hat dies auch die alte Kirche doch nur auf die vielfachen Leiden gedeutet, die er zu erdulden hatte und wodurch er Christo änlich gewesen sei.

chenzeitung von Hengstenberg, Berlin 1835, S. 180—201, dann S. 345—390, wovon die erstere dem Prof. Schmieder zugeschrieben wird, die letztere aber von einem Arzte verfaſst ist. Nicht minder ist hieher zu rechnen eine kleine sehr instruktive Abhandlung des Prof. A. Tholuck S. 97—133 des ersten Teils seiner vermischten Schriften, Hamb. 1839. Feine Bemerkungen über den Wert und die Bedeutung der Stigmatisation enthält ein Aufsatz von Joh. Friedr. v. Meyer, „Das Kreuz Christi“ betitelt, in der 7. Samml. seiner Blätter für höhere Wahrheit S. 211—227. D. J. Hamberger.

Stilling, d. h. Johann Heinrich Jung, geboren zu Grund im Fürstentum Nassau-Siegen den 12. September 1740, ist in verschiedenen Beziehungen einer der merkwürdigsten Männer seiner Zeit, und er ist unstreitig der erste geworden im Fache der populären Erbauung, sowie der zweite in demjenigen der theosophisch-mystischen Apokalyptik. Er hat selbst, im glücklichsten Einverständnis mit Goethe und kraft seiner eigenen empfindsamen, reichen, genialen Natur, einen solchen Zauber über sein Leben und seine Schriften gegossen, daſs es kein Leichtes ist, selbst mit neuen Dokomenten, wie deren vor uns liegen, die Warheit von der Dichtung in demselben überall zu sichten. Es ist dies um so schwerer, als man, one seiner durchaus poetischen Natur Rechnung zu tragen, ihn gar nicht fassen würde: sein liebendes und gläubiges Gemüt will mit Liebe gezeichnet sein und Glauben finden; es will entgegennehmen, was es selbst mit Feinheit und Zartheit so reichlich spendet.

Jungs erster Unterricht war der einer damaligen armen Dorfschule. Als seine reiche Begabung sich einem wackeren Geistlichen in etwas allzu sicherer und pedantischer Form im zehnten Lebensjare bei einem Hausbesuche bekundet hatte, lernte er Lateinisch beim Schullehrer von Florenburg, doch nur neben dem Handwerk des Vaters und vorerst nur nach der Möglichkeit seufzend, einmal Prediger zu werden. Im 15. Jare übertrug man ihm den Schuldienst in Zellberg bei Grund, der zweimal nur die Woche nach damaliger Sitte gehalten wurde, also daſs er fortfaren muſste, zu schneidern, bis er vom Handwerke beim Vater durch eine Hauslehrerstelle befreit wurde. Für den unerfarenen, empfindlichen Jüngling war dies „eine Hölle“, und bald eilte er zur Nadel zurück. Die Abwechselung zwischen der Elle und dem Lehrerstabe dauerte so fort bis in sein 21. Lebensjar, und sie war oft so schnell, von Umständen so eigener Art begleitet, daſs sie in der Aufzälung ans Komische anstreifen würde, wäre nicht die Armut so bitter und die Angst so groß gewesen, daſs der Jüngling selten aus dem Tragischen kam. Doch so verzagt sein Herz oft sein mochte, sein Geist strebte immer zum Höheren, sein Glaube stand fest, und wo es nur anging, setzte er seine Studien mit Eifer fort. Er lernte Geographie, Mathematik, Gnomonik, Griechisch und Hebräisch, in ein par Wochen auch Französisch. Endlich fand er in seiner Stellung als Hauslehrer und Ökonom beim Kaufmann Spanier in Rade vor'm Walde seine „Universität, wo er Ökonomie, Landwirtschaft und Commmercienwesen von Grund aus studirte“, was wenigstens von großer Bedeutung für seine Zukunft wurde. Doch von größerer war vorderhand die Mitteilung eines geheimen Mittels für Heilung von Augenkrankheiten von Seiten eines katholischen Geistlichen der Nachbarschaft. Eine kün unternommene glückliche Kur fürte ihn ins Haus eines reichen Patienten, Heyder zu Ronsdorf, dessen Freundschaft er sich erwarb, mit dessen Tochter Christine er sich an ihrem Krankenbette verlobte und dessen Vorschüsse nebst denen anderer Freunde und sonstwoher zugeflossenen Geschenke ihm gestatteten, im Jare 1771 zu Straßburg das Doktordiplom der Medizin sich zu erwerben. So wie mit dem Aufenthalte von Saint-Martin und von Goethe zu Straßburg eine neue Epoche in ihrem inneren Leben beginnt, so ging es auch, und noch in höherem Grade, mit Jung. Bis dahin war er unter dem Einflusse der pietistischen Richtung von allen Farben und besonders der sogenannten Inspirirten geblieben, die an Marsay und die Herrnhuter sich mehr oder minder anschlossen. In dieser Befangenheit aufgewachsen, hatte er noch nie eine rein wissenschaftliche Atmosphäre geatmet. Und nun war er plötzlich mit den zwei

aufgeklärtesten Geistern des Tages, mit Goethe und Herder, in des Aktuarius Salzmann Gesellschaft in Verbindung gekommen; ja er hatte philosophische Kollegien besucht, wie dies schon aus dem Umstande hervorgeht, dass er, um sich einige Geldmittel zu sichern, philosophische Vorlesungen, wol Repetitorien hielt, was er sich wegen seiner früheren Unbekanntschaft mit Logik und Metaphysik sonst nicht erlaubt hätte. Zwar sagte er in dieser neuen Ära durchaus seiner früheren Erziehung, die ihm schon eine zweite Natur geworden, nicht ab; auch von seinen ersten Fürern, den „Frommen und Stillen im Lande“, die, wie ich aus seinem Briefwechsel mit Legationsrat Salzmann sehe, sehr häufig in seinem väterlichen Hause zusprachen, machte er sich nie los. Dies geht nicht nur bis auf einen gewissen Grad aus seinen Werken hervor, sondern ganz besonders aus seinen vertrauten Briefen. Noch in seinen späteren Jaren schreibt er an Salzmann (20. Juli 1810) als Entschuldigung für seine Anhänglichkeit an alte Freunde: „Es kann gute (verklärte) Geister geben, die noch irren und also auch etwas irriges einer (menschlichen) Seele, deren Anungsvermögen entwickelt ist (wie bei Marsay), mitteilen. So viel weiß ich aus Erfarung, dass es sehr fromme und erleuchtete Seelen gegeben hat, die dennoch sehr irregefürt worden sind (nämlich von Geistern). Das erinnere ich mich auch noch, dass Marsay köstliche und erhabene Warheiten sagt, die ein Unwidergeborener unmöglich sagen kann. Genug, er war ein vortrefflicher Mann.“ Es zeugt dies, abgerechnet von manchen Irrtümern und Unrichtigkeiten, die folgen und die Jung über Georges de Marsay auch in seinem „Theobald“ widerholt (vgl. Goebel, Geschichte der waren Inspirationsgemeinden, 3. Artikel; Zeitschrift für histor. Theologie, Jahrgang 1855, S. 349 f.), allerdings noch von jener unzerstörbaren Befangenheit, die überhaupt bei dem geistreichen Manne überall auch später hervortritt. Aber unstreitig entfaltet sich bald nach dem Verkehr mit jenen Leuchtgestirnen in Straßburg bei dem feinfülenden Jung ein ganz anderes, viel freieres Wesen. Dies geht sehr schön aus den ersten Stücken seiner Selbstbiographie hervor, seiner Jugendgeschichte, wo er recht objektiv seine kindliche und oft kindische Subjektivität zu schildern und auszumalen versteht, wie wenig Selbstkenntnis er auch darin, wie schon Heinroth bemerkt, an den Tag legt. Diese herrlichen Blätter wurden in Elberfeld geschrieben, wo er sich mit seiner am Krankenbette wärend einer Reise von Straßburg aus angetrauten Braut niedergelassen hatte und anfangs als Arzt sehr glücklich gewesen ist, aber bald in drückende Lage verfiel. Durch Göthe dem Drucke übergeben, befreiten sie den armen Verfasser durch ihren schönen Ertrag aus großer Noth. Sie entschieden über seine schriftstellerische Laufban und deckten auf glänzende Weise den ungünstigen Eindruck der zwei gleich ungeschickten polemischen Schriften: 1) „Die Schleuder eines Hirtenknaben gegen den hohnsprechenden Philister, den Verfasser des Sebaldus Nothanker“, und 2) „Die große Panacee gegen die Krankheit des Unglaubens“. Doch sein aufblühender Ruhm als Schriftsteller befreite Jung weder von seinen Schulden, noch von seinen Feinden, deren Zal seine allzu lebhafte Einbildungskraft und seine ans Krankhafte anstreifende Empfindlichkeit one Maß vergrößerte, sodass er 1778 mit Wonne einen Ruf als Professor der Finanz- und Kameralwissenschaften an der neugestifteten Akademie von Kaiserslautern annahm. Der Gehalt dieser Stelle betrug aber nur 600 Gulden, und obgleich er mit eisernem Fleiße manche Abhandlung und nützliche Lehrbücher über jedes der ihm übertragenen Fächer herausgab, so drang doch die Not, seine älteste und treueste Freundin, die ihn aber nie seinem Glauben untreu machte, die im Gegenteil ihn wunderbar kräftigte und belebte, immer tiefer in sein zerrüttetes, durch sparsame Bewachung eben nicht ausgezeichnetes Hauswesen ein. Durch seine zweite Gattin, Selma von Saint-Florentin (1782), kam allerdings mehr Ordnung in dasselbe, und durch die Versetzung der Akademie von Kaiserslautern nach Heidelberg ward Jungs Gehalt ums Doppelte erhöht; auch brachten die immer mehr gesuchten und reichlicher belonten Augenkuren Hilfe. Doch waren noch immer Schulden und Verlegenheiten bei dem trefflichen Manne wie zu Hause, und sehr erwünscht kam ihm, dem nicht ungern wechselnden, im Jare 1787 die Stelle als Professor der Ökonomie-, Finanz- und Ka-

meralwissenschaften in Marburg mit 1200 Taler Gehalt. Hier wurden Schulden bezalt, Ersparnisse angebant, angenehme Verbindungen mit bedeutenden Familien (Stollberg auf Wernigerode) geknüpft und glücklichere Tage als bisher verlebt: eine Freundin von Selma, Elise Coing, die Tochter des Marburger Theologen, trat als dritte Gattin an die Stelle der Verstorbenen, und Jungs schön gefaßte populäre Schriften im religiösen Gebiete fanden mit jedem Jare zunehmenden, ja in diesem Fache nie gesehenen Beifall. Seine Erbauungsschriften und seine Praxis nahmen ihn wirklich mehr in Anspruch, als sein akademischer Lehrstul. Aber so wie Jungs Wirkungskreis als Augenarzt über Deutschland, die Schweiz und Elsaß, und als Schriftsteller selbst jenseits der Meere sich ausdehnte, so schrumpfte sein Wirkungskreis an der Universität, die ihn besoldete, zusammen. Die Zal seiner Zuhörer fiel zuletzt bis auf drei herab, und deutlich war es für ihn wie für Jedermann, daſs er auch in Marburg nicht an seiner Stelle stehe. Auf einer Reise durch Karlsruhe nach der Schweiz zu dem ihn als Schriftsteller verehrenden damaligen Kurfürsten eingeladen, eröffnete er diesem seine Lage, seine Sehnsucht nach Änderung, und erhielt Aussicht auf schönere Tage. Bald nach Jungs Rückkehr von einer Reise nach Dresden und Herrnhut im Jare 1805 erfreute ihn auch der fromme Fürst durch eine Ernennung zum Geheimen Rat (Stilling war schon Hofrat) mit 1200 Talern Gehalt. Jung sollte in Heidelberg wonen, um sich in Zukunft ganz seiner religiösen Schriftstellerei und seinen Augenkuren zu widmen. Er zog auch mit seiner Familie im September jenes Jares dahin, da aber Karl Friedrich, mit dem er auch öfters nach Baden zog, ihn beständig um sich haben wollte, siedelte er schon 1806 nach Karlsruhe über und nahm da für seine Person im Schlosse seine Wonung, so daſs Jung, der am Hofe aß, bei seiner Familie nur wenige Stunden des Tages und die Nacht über verblieb. Dies war nun für ihn eine ersehnte Station. One Sorgen und Leiden mancher Art war sie nicht; auch nicht one Schulden und Verlegenheiten; aber diese beugten nie seinen Heldenmut, und seine Muße sowie seine ehrenvolle Stellung gebrauchte er nach besten Kräften im Dienste dessen, dem er frühe schon sich so feierlich geweiht und versprochen hatte. Er schrieb für ihn one Aufhören öffentlich und privatim, durch Druck und Korrespondenz. Wie aus seinen Briefen hervorgeht, wo er in Zalen die schwellende Woge der jeden Tag an ihn ergangenen Schreiben monatsweise angibt, nahmen seine Korrespondenzen immer zu. Dabei reiste er so oft er konnte, und operirte meist mit Glück bis gegen zweitausend an den Augen Leidende. Er ging nie aus dem großherzogl. Schlosse, so lange er da wonte, noch später aus der eigenen Wonung, selbst nicht zu Saltzmann, den er so oft mit seiner ganzen Familie, auch Fremde mit sich bringend, besucht, one seine „Instrumente“.

Doch dies alles, selbst seine Stellung am Hofe, wo er übrigens nie mit Statsgeschäften zu tun hatte, denn er war nur Gewissensrat oder geistlicher Freund des Fürsten, war nicht die Hauptaufgabe seines Lebens; diese fand er in seiner religiösen, allerdings evangelischen, doch zum teil noch mehr apokalyptischen Mission. Denn Enthüllungen nicht nur der letzten Zeiten, der Zukunft Christi, des tausendjärigen Reichs und der verschiedenen damit zusammenhängenden Geheimnisse, sondern auch der großen Probleme des künftigen Lebens, des Geisterreiches, seiner Erscheinungen nnter uns, unserer Verbindungen mit demselben, war seine große Angelegenheit. Alles das, was einst seinen verehrten Marsay, was die inspirirten Frauen (Guyon, Jane Leade und Bourignon) beschäftigt hatte, alles, was seinen Herzensfreund Saltzmann noch beschäftigte, in ein neues, erfreulicheres, fruchtbares Licht zu setzen, recht viel Schlafende zu wecken und die Wachenden als eine geweihte Familie auf den großen Tag des Herrn zu sammeln und zu einigen: dies war der eigentliche irdische Beruf des von Tausenden seiner Zeitgenossen in gleichem Grade geliebten und gefeierten Mannes. Das reine und erhebende Bewuſstsein desselben gab ihm jene ruhevolle und würdige, von himmlischem Frieden wie übergossene Haltung, die bei seiner einnehmenden Persönlichkeit, seinem schlichten und doch feinen Wesen, seiner gemütlichen und doch festen Sprache, ich weiß es aus eigener Anschauung, einen tiefen und woltuenden Ein-

druck nicht verfehlten. Wie eine seiner Töchter so trefflich es sagt, war zuletzt sein Haus von ausgezeichneten Freunden (Stourdtza, Schenkendorf, Graimburg u. s. w.) täglich besucht, von Briefen aus allen Gegenden begrüßt, eine Art von Heiligtum geworden. Alles Gemeine und Gewönliche legte man ab, ehe man eintrat.

Aber dies alles ermüdete, erschöpfte zuletzt. Der Tod seiner dritten Gattin Elise ging nur um ein Weniges dem seinen voran. Er starb den 2. April 1817, wie übergehend zu ruhigem Schlafe. In seinen letzten Wochen hatte er sehr gelitten. Viel Arbeit, Mühe, Sorgen, ein hoher Genius und ein fein Gemüt, alles hatte dazu beigetragen, seinen von Grund aus festen, aber oft erschütterten Organismus zur Auflösung zu füren. Er seufzte nach Ruhe: „Herr", sagte er, „schneide den Lebensfaden ab." Auch hatte ja er von allem, was das Leben gibt, das Schönste in reichstem Maße genossen: Bewunderung, Einfluss und Liebe. Selbst die zwei berühmtesten Freunde, Goethe und Lavater, waren so innig und so himmlisch nicht geliebt worden, wie er: seine Verehrer waren eine geweihte Gemeinde von Brüdern, bei denen er als ein Höherer galt. Auch von Andersdenkenden war er als der aufrichtigste, natürlichste und herrlichste christliche Romantiker eifrig gelesen, bewundert, gepriesen. Von Natur aus weder zum Denker noch zum Forscher bestimmt und durch gelehrte Studien nicht gehoben — denn die neun Monate auf der Universität von Straßburg reichten kaum aus für das Notwendigste in der Medizin — gewann er doch als Schriftsteller einen hohen Rang. Hier war seine Größe. Ein wissenschaftliches Werk hat er nicht geschaffen; dazu fehlten ihm Scharfsinn und Kritik; aber in seinem Lieblingskreise, auf dem theosophisch-mystischen Gebiete, war er wol zu Hause, nicht schöpferisch wie ein Oetinger, und nicht schauend wie J. Böhme, aber belesen und ausmalend mit Geist. Auch glaubte er sich berufen und erleuchtet in hohem Grade und in eigentlichem Wortsinne. Dies sagt er deutlich in seiner vor uns liegenden Korrespondenz. Seine Hauptschriften sind die bekannte Siegesgeschichte, d. h. die nach Bengels Chronologie erklärte und ausstaffirte Offenbarung Johannis und die auf Swedenborg hauptsächlich gestützte Theorie der Geisterkunde. Von diesen seinen beiden Werken spricht er sehr gern, und zwar als von seinem Herrn ihm aufgetragenen, ja aufgenötigten. So lese ich in einem Schreiben vom 27. September 1810: „Ich weiß mit der allervollständigsten Gewissheit, dass es Gottes Wille war, dass ich die Siegesgeschichte schreiben musste. Ich wurde 1798 im März plötzlich und auf eine herz- und geisterhebende Art aufgefordert, und der Segen, den der Herr in ganz Deutschland, vorzüglich in Rußland, Schweden, Dänemark, Holland und in Amerika darauf gelegt hat, wird mich an jenem großen Tage vor aller Welt legitimiren." Von der Geisterkunde sagt er: „Das Werk fließt". „Es wird großes Aufsehen erregen." — „Seit dreißig Jaren trage ich den Stoff dazu in meinem Innern." — „Ich glaube daher, dass mein Buch goldene Äpfel in silbernen Schalen enthalten wird." Am 5. Juli 1808 schreibt er: „Ich habe schon Zeugnisse von einsichtsvollen Männern, dass meine Theorie ꝛc. großen Beifall finden und viel Gutes wirken wird. Auch dafür sei der Herr gelobt." Man weiß nun, wie bald der Baseler Geistlichkeit gegenüber eine Apologie des Werkes folgen musste. Wie leicht es übrigens der Verfasser in dieser Schrift mit Theorieen und Tatsachen nimmt, obgleich mit Geist und Methode, ersieht man an diesen zwei Beispielen: erstens ist ihm Leibnitz geradezu der Erfinder des Fatalismus und des Determinismus oder der mechanischen Philosophie; zweitens nennt er die berühmte von La Harpe erdichtete Prophezeihung des Adepten Cazotte eine ware, gewiss warhafte Geschichte.

Seine schönsten Schriften sind seine jederzeit mystischen Erzälungen, die einen außerordentlichen Beifall bei allem Volke fanden. Es läßt sich auch für seine Lesewelt nicht leicht etwas Hinreißenderes denken, als seine schon durch ihren Titel (das Heimweh; Scenen aus dem Geisterreiche) die Gemüter fesselnde Blätter, mehr noch ergreifend durch den kernhaften Gehalt, die oft ans Majestätische streifende Scenerie, den kunstlos scheinenden, aber doch bilderreichen, geschmückten

und oft blühenden Stil, die Wärme des christlichen Gefüls, sowie die großartig unternommene Lösung lockender Geheimnisse, den Zauber seiner Romane („Geschichte des Herrn von Morgenthau", „Theodore von den Linden", Florentin von Fahlendorn", „Theobald oder die Schwärmer") kennt jedermann. Dieser Gattung kommen H. Stillings Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft, Lehrjahre (aber nicht häusliches Leben und Alter) so nahe, als man es von einem Freunde des Verfassers von „Warheit und Dichtung aus meinem Leben" nur erwarten kann. Eben so anziehend sind seine eigentlichen Volksblätter, besonders der „Graue Mann", ein eben so geschickter als gemütlicher Erzäler. Über seine Dogmatik ist weder zu berichten noch zu rechten; sie ist die seiner von uns schon genannten Lieblinge, one eigentümliche Ansichten, aber schön beleuchtet, gemäßigt, geschmückt, selbst mit einem freilich gar durchsichtigen und etwas durchlöcherten Gewand. Philosoph mochte Hofrat Jung sehr gerne sein und durchaus nicht Pietist; schreibt er doch gegen Pietisten unter dem Namen der Pharisäer; fürt er doch seinen alten Bruder ins Theater. Tolerant ist er bis zur reinsten Bruderliebe und eigentümlich heilig und zart ist ihm das Verhältnis zu den Seinigen sowie zu Freunden. Er ist ein echter Mann der schönen Humanitätsepoche. Wer sollte ihn nicht für einen Naturalisten oder Freidenker seiner Zeit hinnehmen, wenn er ausruft: „Studium der menschlichen Natur und daraus hergeleitete gründliche Kenntnis aller Mittel zu ihrer wahren Vervollkommnung, wozu eine zweckmäßige Untersuchung der Naturprodukte und ihrer Kräfte gehört und Einsicht in die beste Methode diese Mittel in jedem Falle und ununterbrochen anzuwenden, dies ist die wahre Wissenschaft" (s. Scenen aus dem Geisterreich, Bd. I, S. 24). Aber man hätte Unrecht, auf solche Äußerungen zu viel zu bauen. Jung war ebensowenig Philosoph als Moralist oder Theolog im strengen Sinne. Läßt er schon gleich hernach wie mit cartesianischer Musterung, und one von seinem Christentum auch nur ein Wort noch zu wissen, sich aus, so ist es doch im Grunde ganz anders gemeint. „Hier pflanz' ich mich hin", sagt er, „und ich will den ganzen Vorrath meiner Ideen, Kenntnisse und Begriffe von meiner Geburt an bis in den Tod, einzeln, eins nach dem anderen, vornehmen und jedes wie ein Unkraut auswurzeln und vor meinem Angesichte verdorren lassen, bis ich wieder so leer werde, als da ich auf die Welt kam . . . Das ist gewiss der beste Rat für uns Alle" (a. a. O. S. 27). Aber dies ist doch nur christliche Askese in philosophischem Ornat. Philosophisch werden von ihm auch die größten Geheimnisse der Offenbarung one allen Anstand erklärt, aber auch one alle Tiefe oder Schärfe, welche ihm besonders über moralische Fragen abgehen. So sagt er geradezu: „Tugend heißt zu etwas taugen, Vermögen und Kraft haben, etwas auszurichten. (Also unsere Anlagen, natürlichen Kräfte, mit welchen wir Tugenden üben und Tugend erringen, wären schon die Tugend). Alles, was uns zur waren Ausübung der waren Gottes- und Menschenliebe Kraft gibt und Fähigkeit verschafft, das ist Tugend. Darum ist jede wahre christliche Tugend nicht eigenthümlich, sondern Gabe Gottes, folglich nicht Tugend, sondern Gnade." Um diese Doktrin zu gewinnen, ist also die falsche Wortbestimmung geschaffen, und so öfters.

Doch wir können zum Schlusse wol sagen: Hofrat Jung ist, ungeachtet der eigenen und mancher fremden Biographieen, noch nicht gekannt. In seinem reinsten Lichte zeigt er sich erst in seinen Briefen an Salzmann, wo sein ganzes Gemüt, seine reizbare Empfindsamkeit und seine ganze Seele, seine reiche Einbildungskraft, seine zarte Darstellungskunst, sein alles Übrige überwältigendes Bewusstsein, im Dienste seines Meisters zu stehen, sein Eifer in diesem Dienste, aus allen Zeilen wie hervorbrechen und seine liebenswürdige, obgleich etwas eitle Persönlichkeit wie umstralen und verklären. Die Korrespondenz Jung Stillings, ist in den vor mir liegenden ungedruckten Briefen auf jeder Seite durchwoben von den humansten Ideeen, von den reinsten Theorieen über die Prüfung der Irrgeister und der kindlichsten Hingabe an ihre Lieblingsschwärmereien, sowie die eigenen, von den sorgfältigsten Aufforderungen, nichts one wissenschaftliche Gründe behaupten und der Zukunft nicht zu nahe treten zu wollen, eine Fund-

grube für die Kenntnis seines Charakters. — Über sein Leben s. Heinroth, Gesch. des Mysticismus, Leipz. 1830, S. 513 f.; Rudelbach, Christliche Biographie, I; Winkel, Bonner evangel. Monatsschrift, Jahrg. 1844, II, S. 233—262: Kurze Geschichte der Inspirationsgemeinden besonders in der Grafschaft Wittgenstein; Göbel, Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden, in Niedners Zeitschrift für historische Theologie, 1854, Heft 2, S. 270; Protestantische Monatsblätter, Jahrgang 1857, Juli-Heft: Jung Stilling als Volksschriftsteller und ebendaselbst 1860, Januarheft: Jung Stillings Jugendgeschichte. Beide Aufsätze sind der vom verstorbenen Dr. M. Göbel im Manuskript hinterlassenen Biographie Stillings entnommen. — Weniger Ansprüche machen: Bodemann, Züge aus dem Leben des J. H. Jung, genannt Stilling, Bielefeld 1844. Aus den Papieren einer Tochter Jung Stillings, Barmen 1860; Nessler, Etude théologique sur Jung Stilling, Strassbourg 1860; Encyclopédie des gens du monde: Jung; Gaab in den Studien und Kritiken 1865. — Vieles andere ist allzubekannt.

Matter †.

Stillingfleet, Edward, Bischof von Worcester, ein Sprößling der alten Familie der Stillingfleet's of Stillingfleet (in der Nähe von York), geboren in Cranbourne (Dorsetshire) den 17. April 1635, studirte vom J. 1648 an im St. John's College in Cambridge, wo er sich durch Fleiß und Talente früh hervortat und schon mit 17 Jaren den Baccalaureusgrad erhielt. Er schloss sich hier jener alten, von Plato beeinflussten Cambridgeschule an, die zwischen Puritanismus und Rationalismus zu vermitteln suchte, und aus der viele bedeutende Theologen, wie Chillingworth, John Smith, Cudworth, Jer. Taylor u. a. hervorgingen, s. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the XVII Century 1872. Im J. 1657 bekam er die Pfarre von Sutton (Bedfordshire) und veröffentlichte 1659 sein schon früher geschriebenes Erstlingswerk „Irenicum, eine Salbe für die Wunden der Kirche, oder Untersuchung über das göttliche Recht bestimmter Formen des Kirchenregiments", worin er den Versuch machte, die Nonconformisten zur Rückkehr zur Kirche zu bewegen. Indem er aber hierbei eine sehr gemäßigte Ansicht über das Episkopat aufstellt und sich (wie auch z. B. Hooker) gegen die apostolische Succession auf „das Schweigen oder die Neutralität des Neuen Testaments in dieser Frage" beruft und zu beweisen sucht, „dass die bürgerliche Regierung jedes Landes das Recht habe, durch ihre eigenen Verfügungen die Form und Disziplin der Kirche zu konstituiren", schien er den strengeren Episkopalisten zu bedeutende Konzessionen gegen die Nonconformisten zu machen, wärend letztere, sowol Presbyterianer als Independenten, diese Konzessionen immer noch zu gering fanden. So konnte er es keiner Partei recht machen, und erklärte auch selbst später viele in diesem Buche ausgesprochene Ansichten für jugendlich voreilig. Schon der zweiten Ausgabe von 1662 hängte er eine Abhandlung an über die der christlichen Kirche zustehende Macht, zu exkommuniziren, worin er nachzuweisen sucht, dass „die Kirche eine vom Stat verschiedene Gesellschaft mit eigentümlichen Rechten und Privilegien sei, und dass diese Rechte der Kirche nicht an den Stat veräußert werden können". Dagegen war man einstimmig in der Anerkennung der schon in diesem Werke niedergelegten Gelehrsamkeit, die Manche verleitete, in dem Verfasser, der solche Proben von weit umfassender Belesenheit gab, einen weit älteren Mann als den 24järigen Jüngling zu vermuten. — In Sutton fand Stillingfleet bei gewissenhafter Erfüllung seiner Pastoralpflichten noch Muße genug, das Werk zu vollenden, durch das sich der Ruf seines Scharfsinns und seiner Gelehrsamkeit schnell verbreitete, und durch das er als geschickter Vorkämpfer für die Grundwarheiten des Christentums einen heute noch in der englischen Theologie und Kirche spürbaren Einfluss gewann, ja sich einen ehrenvollen Namen in der protestantischen Kirche überhaupt und für alle Zeiten sicherte; es sind dies seine im Jare 1662 veröffentlichten „Origines sacrae, oder vernunftgemäße Darlegung der Gründe des christlichen Glaubens in Bezug auf die Wahrheit und göttliche Autorität der hl. Schrift und ihres Inhalts", eine Verteidigung der Offenbarungsreligion, welche in der englischen Apologetik Epoche machte. Im Jare 1702 erschien das auch ins Deutsche übersetzte („Ursprung der

h. Historie", Bremen 1695, 1200 S.) Werk bereits in der 7. Auflage; neuerdings wurde es in Oxford wider gedruckt in zwei Bänden (1837).

Im ersten Buche dieses Werkes legt Stillingfleet die Dunkelheit und Mangelhaftigkeit der ältesten Geschichte, besonders der phönizischen, ägyptischen, chaldäischen, griechischen, und sodann die allgemein herrschende Unsicherheit und Konfusion der heidnischen Chronologie unter steter Berücksichtigung der Forschungen eines Scaliger, Kircher, Voß (Gerhard und Isaak), Usher, Petavius und anderer auf eine für den damaligen Stand der Archäologie und Geschichtswissenschaft meisterhafte Weise dar. Gegenüber dem Resultat dieser Untersuchungen, dass „keiner der heidnischen Historien, welche einen Bericht über die ältesten Zeiten geben wollen, Glaubwürdigkeit beizumessen sei, da in allen sich so große Mannigfaltigkeit, Unsicherheit, Konfusion, Parteilichkeit finde und dieselben, mit einander verglichen, so gewaltige Differenzen zeigten", sucht er dann im zweiten Buche die Glaubwürdigkeit des in der hl. Schrift enthaltenen Berichts über die ältesten Zeiten zu erweisen. Dabei zeigt er zuerst, dass es an sich höchst warscheinlich sei, dass Gott so wichtige Nachrichten nicht der unsicheren mündlichen Tradition werde überlassen, sondern dafür gesorgt haben, dass sie durch schriftlichen Bericht aufbewart blieben; sodann, dass wir die größtmögliche Gewissheit von der Abfassung des Pentateuchs durch Moses haben und Fälschung bei den Berichten unter seinem Namen eine Unmöglichkeit sei; dass Moses durch seine Bildung und als Augenzeuge der meisten in seinen Büchern erwänten Ereignisse eine sichere Kenntnis von dem gehabt habe, was er schrieb, dass er sich in der Eigenschaft eines Historikers und Gesetzgebers als vollkommen zuverlässig und wahr und seine göttliche Sendung durch Wunder bewiesen habe, woran sich eine weitere Auseinandersetzung des Wunderbeweises (in welchen Fällen Wunder erwartet werden können, wann sie notwendig seien und wann ihnen kein Glaube beizumessen sei, Wunder der römischen Kirche und satanische Wunder, vergl. unten) anschließt. Weiterhin sucht Stillingfleet die Glaubwürdigkeit der Propheten nach Moses zu erweisen, die Kriterien des waren Prophetentums und das Verhältnis der Prophetie zum Gesetz festzustellen *). Dann wird nach Jer. 18, 7 ff. der Charakter der Weissagung untersucht und unterschieden zwischen den ein göttliches decretum eröffnenden und daher mit absoluter Notwendigkeit sich erfüllenden Vorhersagungen und solchen, die nur enthalten, „was nach den gegebenen Ursachen geschehen muss, wenn Gott nicht, je nach dem Verhalten der Menschen, es anders bestimmt" **). Nach einer Auseinandersetzung der Möglichkeit der Zurücknahme eines göttlichen Gesetzes und des mosaischen Ceremonialgesetzes insbesondere sucht sodann Stillingfleet die Vernunftgründe für die Warheit der Lehre Christi darzulegen.

---

*) Vergl. besonders S. 116—117 in der Folioausgabe von 1702: „An die Lehre der Propheten muss man nicht den Wortlaut des Gesetzes, sondern die Intention und den allgemeinen Sinn desselben als Maßstab anlegen." — „Das Prophetentum bildete für das mosaische Gesetz eine Art von Gerichtshof (a kind of Chancery), worin die Pandekten des Gesetzes ex aequo et bono interpretirt wurden." —

**) Bei dieser ganz besonders wertvollen und klar durchgefürten Untersuchung gibt Stillingfleet als Kennzeichen der Gottes inneren Vorsatz und Beschluss bezeichnenden und daher mit Notwendigkeit eintreffenden Weissagungen folgende an: 1) wenn die Weissagung durch ein augenblickliches Wunder bestätigt wird (z. B. 1 Kön. 13, 3 ff.); 2) wenn das Vorhergesagte ganz außerhalb des Bereiches der Warscheinlichkeit nach sekundären Ursachen ist (Jes. 44, 25 bis 28); 3) wenn Gott selbst durch einen Eid eine Weissagung bekräftigt; 4) wenn sie sich auf rein geistliche Segnungen bezieht; 5) wenn sie die einzelnen Umstände in Bezug auf Personen, Zeit und Ort der Erfüllung genau angibt; 6) wenn mehrere Propheten verschiedener Zeiten in derselben Weissagung zusammentreffen. — Nur bedingungsweise eintreffende Weissagungen dagegen sind: 1) die Gerichtsdrohungen, die nur erklären, was geschehen muss, wenn Gott nach seiner Gnade die Strafe nicht abwendet (1 Mos. 20, 3 ff.; 1 Kön. 21, 19. 29; Jes. 38, 1. 5; Jon. 3); 2) die zeitliche Segnungen betreffenden, „die nicht immer als notwendig sich erfüllend verkündigt werden, sondern nur zeigen, was Gott bereit ist zu tun, wenn die Menschen, für die jene bestimmt sind, Gott treu bleiben" (Jer. 18, 9. 10; Jes. 1, 19, 20; 5 Mos. 28, 15 ff.); s. Buch II, Kap. VI, S. 122—132. —

Davon ausgehend, dass, wo die Warheit einer Lehre nicht von Beweisen, sondern von Autorität abhänge, zum Beweise der Warheit das Zeugnis des Offenbarenden als infallibel erwiesen werden müsse, und dass es keinen größeren Beweis für die Infallibilität gebe, als wenn Gott selbst etwas bezeuge, macht Stillingfleet zunächst wider den Wunderbeweis geltend in eingehender Schilderung des Charakters der Wunder Christi, ihrer Notwendigkeit für den Sturz des Reichs der Finsternis und für die Verbreitung des Christentums, sowie der das apostolische Zeugnis begleitenden göttlichen Kraft und in genauer Darlegung des Unterschieds der waren von den falschen Wundern *). — Nach dem so „der Beweis von der Vernünftigkeit unseres Glaubens an die von Gott zu seiner Offenbarung in der Welt gebrauchten Personen gegeben ist", sucht Stillingfleet im dritten und letzten Buche zu zeigen, dass die hl. Schrift nichts, das Gottes unwürdig wäre, enthalte, um so vollends unsere Religion überhaupt „in Ansehung der Vernunftmäßigkeit als wahr, in Ansehung der Offenbarung als göttlich zu rechtfertigen". Zu diesem Behufe sucht er zuerst den Begriff eines göttlichen Wesens und den der Unsterblichkeit der Seele, in welchen zwei Begriffen die Prinzipien aller Religion liegen, und aus denen die Notwendigkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung sich auf vernünftige Weise ableite, als vollkommen vernunftgemäß, dagegen den Atheismus als die größte Unvernunft darzulegen, und untersucht dann die Natur der Beweise fürs Dasein Gottes**), wobei besonders hervorgehoben wird, dass in dem der Seele eingeprägten Begriff Gottes die Notwendigkeit seiner Existenz unmittelbar enthalten sei. Dann die sacrae origines weiter verfolgend, handelt Stillingfleet vom Ursprung des Universums unter Zurückweisung der verschiedenen Hypothesen von der Ewigkeit der Welt, der Präexistenz der Materie (letzteres, weil dies der Natur und den Attributen Gottes widerspräche), wobei besonders die Anschauungen der griechischen Philosophen (der Atomistiker und Epikurs), aber auch schon die Cartesianische Theorie vom Zustandekommen der Schöpfung durch die mechanischen Gesetze der Bewegung und Materie einer eingehenden Kritik unterzogen werden. Weiterhin wird der Ursprung des Bösen auseinandergesetzt, wobei Stillingfleet die Einwürfe gegen den Glauben an eine Vorsehung widerlegt, die Notwendigkeit der Erschaffung des Menschen mit freiem Willen, den Unterschied der Zulassung und Urheberschaft des Bösen darlegt, die philosophischen und manichäischen Ansichten vom Ursprung des Bösen zurückweist und dabei auf die auch in der heidnischen Überlieferung noch übrigen Reste von der Geschichte des Sündenfalles hindeutet. Bei der darauf folgenden Betrachtung des Ursprungs der Völker verteidigt er die Abstammung aller Menschen von Einem Par (ein Satz, dessen Leugnung zum Atheismus füre) und die Allgemeinheit der Sündflut mit exegetischen und physikalischen Gründen, sowie mit Zeugnissen aus der Profangeschichte, und weist dann besonders am Beispiel der Griechen (wobei namenlich der orientalische Charakter der Sprache der Pelasger hervorgehoben wird) den Anspruch mancher Völker, aborigines zu sein, zurück ***). In dem weiteren Abschnitt über den Ursprung

---

*) Kennzeichen der waren göttlichen Wunder sind: 1) sie geschehen zur Bekräftigung eines göttlichen Zeugnisses; 2) sie widersprechen nie der göttlichen Offenbarung; 3) sie hinterlassen göttliche Wirkungen und Einflüsse auf diejenigen, welche sie glauben; 4) sie sind darauf angelegt, die Macht des Teufels in der Welt zu zerstören; 5) sie geschehen one Pomp und Ceremonie, erstrecken sich auf weit mehr Personen und heilen viel tiefere Übel, als die Wunder in heidnischen Tempeln; 6) bei göttlichen Wundern macht es Gott jedem unparteiischen Urteil einleuchtend, dass diese Taten alle kreatürliche Macht übersteigen; Buch II, Kap. X, S. 234—241. —

**) Das Resultat hievon ist: „Wenn Gott dem menschlichen Geiste eine allgemeine Idee von sich selbst eingeprägt hat, wenn die Dinge in der Welt die offenbaren Wirkungen unendlicher Weisheit, Güte und Macht sind, und solche Dinge in der Welt sich finden, die one eine Gottheit unerklärbar sind, wie die spirituellen und immateriellen Substanzen, so mögen wir mit Sicherheit schließen, dass ein Gott ist." Buch III, Kap. 1, S. 258—283. —

***) Bei diesem Abschnitte, sowie auch im ersten Buche bei der Nachweisung der Unsicherheit der heidnischen Chronologie, hatte ihm sein großer Vorgänger in geschichtlichen und ar-

der heidnischen Mythologie sucht Stillingfleet die allmähliche Korruption der Tradition der Urgeschichte nachzuweisen, die nach der Zerstreuung der Völker durch die Abnahme der Erkenntnis überhaupt, durch das Überhandnehmen des Götzendienstes und die Unkenntnis der Sprachen eingetreten, und wodurch es gekommen sei, daſs Adam unter dem Namen des Saturn, Thubalkain und Jubal als Vulkan und Apollo, Naema (1 Mos. 4, 22) als Minerva, Noah als Saturn, Janus, Prometheus und Bacchus, seine drei Söne als Jupiter, Neptun und Pluto, Jakob als Apollo, Joseph als Apis, Moses als Bacchus, Josua und Simson als Herkules verehrt wurden. Diesen heidnischen Entstellungen der Warheit gegenüber sucht der Schluſs des Buches die Vorzüge der heiligen Schrift als der unverfälschten göttlichen Offenbarung nach Inhalt und Form darzulegen. —

So gewiſs in diesem mit großer Umsicht und Klarheit geschriebenen Werke gar viele Punkte disputabel bleiben und insbesondere die historischen und archäologischen Untersuchungen von der Gegenwart längst überholt sind, so gewiſs haben viele, namentlich die biblisch-theologischen Erörterungen in demselben, ihren bleibenden Wert. Darum hat es nicht nur in der damaligen kritischen Zeit, in der es für die englische Kirche galt, sich aufs neue zu befestigen, als ein Bollwerk des evangelischen Glaubens sowol gegen Rom als gegen den Atheismus und Deismus, ein Bollwerk, wie ihm diese Kirche damals nichts und heute noch nicht Vieles an die Seite zu setzen hat, ausgezeichnete Dienste geleistet und zur neuen Erstarkung der englischen Kirche nicht wenig beigetragen, sondern es ist auch in ihr bis heute in verdientem Ansehen geblieben.

Kurz vor seinem Tode (1697) begann Stillingfleet ein Werk zu schreiben, das in fünf Büchern denselben Gegenstand behandeln sollte mit besonderer Beziehung auf die „modernen Einwürfe der Atheisten und Deisten“, wovon jedoch nur ein Teil des ersten Buches vollendet worden zu sein scheint. Dr. Bentley, „der britische Aristarchus“, Kaplan Stillingfleets, veröffentlichte im Jare 1701 dieses Fragment, das seitdem eine Zugabe zu Orig. sac. bildet. —

Bald lenkten sich die Augen der Oberen in der Kirche auf den Verfasser dieses allgemeines Aufsehen erregenden Werkes (vgl. die Frage des Bischofs Sanderson bei einer Konferenz an den noch jugendlichen Stillingfleet: „ob er etwa ein Verwandter des großen Stillingfleet, des Verfassers der Orig sac. sei?“). Der damalige Bischof von London, Henchman, gewann eine so hohe Achtung für ihn, daſs er ihn beauftragte, eine Verteidigung der von Erzbischof Laud mit dem Jesuiten Fischer gehaltenen Unterredung und Widerlegung des Pamphlets: „Dr. Lauds Labyrinth“, zu schreiben, welche Aufgabe Stillingfleet mit Leichtigkeit und Gewandtheit (vgl. Tillotsons Urteil darüber) löste in der 1664 erschienenen Schrift: „A rational account of the grounds of the Protestant Religion, being a vindication of the Lord Archbishop of Canterburys relation of a conference“, 3 Theile, worin er den evangelischen Glauben mit schlagenden Gründen gegen römische Anklagen verteidigte; sie wurde 1844 in Oxford neu aufgelegt. — Kein Wunder, daſs man bald die bescheidene Landpfarre für ein ungeeignetes Tätigkeitsfeld für den so begabten Vorkämpfer der englischen Kirche hielt. Noch in demselben Jare wurde er als Prediger an die Rolls Chapel nach London berufen, das fortan der Schauplatz seiner Wirksamkeit blieb, und wo er bald mit dem ihm geistesverwandten Tillotson (später Erzbischof von Canterbury) in freundschaftliche Verbindung trat. Nun stieg er schnell zu höheren Würden in der Kirche empor. Im Jare 1665 wurde er Raktor der St. Andrew- (Holborn London) und Prediger an der Temple-Kirche, 1667 Prebendary der Paulskathedrale für Islington und ordentlicher Kaplan König Karls II., 1668 Doktor der Theologie, 1670 Kanonikus der Paulskirche. Im Jare 1672 vertauschte er die Präbende

---

chäologischen Untersuchungen, Jakob Usher, Erzbischof von Armagh (1580—1656), in seinen „Annales Vet. et Novi Testamenti“ und seiner „Chronologia sacra“ vorgearbeitet, doch nimmt Stillingfleet in den Orig. sacrae nur selten Bezug auf ihn. —

von Islington mit der von Newington, 1677 erhielt er das Archidiakonat von London und wurde 1678 Dekan der Paulskirche.

Zu diesen schnellen Beförderungen empfahl er sich durch eine Reihe siegreicher Kämpfe gegen verschiedene Gegner. Im Jare 1669 veröffentlichte er eine Predigt über das Versönungsleiden Christi, die ihn in eine Kontroverse mit den Socinianern verwickelte, infolge welcher er in mehreren Schriften (s. unten) die kirchliche Lehre von der Genugtuung Christi und von der Trinität gegen die Einwürfe jener mit entschiedenem Erfolg verteidigte. Gleich darauf kam er durch Veröffentlichung einer Abhandlung über den Götzendienst und Fanatismus der römischen Kirche in Streitigkeiten mit mehreren römisch-katholischen Schriftstellern, deren Angriffe*) er sich gleichfalls siegreich erwehrte in vielen Schriften und Schriftchen, in welchen er nach einander die Grundirrtümer der römischen Kirche beleuchtete. Im Jare 1680 veröffentlichte er eine in Guildhall Chapel über Philipper 3, 16 gehaltene Predigt „über das Unheil der Separation", die sogleich bei den Nonconformisten vielen Widerspruch fand, dagegen in der im folgenden Jare edirten Schrift: „The unreasonablenses of separation", von ihm weiter begründet und erfolgreich verteidigt wurde.

Um diese Zeit beschäftigte sich der gewandte, vielseitige Mann, dessen Verdienste auch darin eine Anerkennung fanden, dass er sowol unter Karl II. als Jakob II. viele Jare hindurch zum Sprecher der Convocation gewält wurde, auch mit kirchenrechtlichen Fragen, insbesondere mit der im Jare 1679 vielverhandelten Frage, ob die Bischöfe auch bei peinlichen Prozessen ein Stimmrecht im Parlamente hätten. In der hierüber verfassten Schrift „The grand question concerning the bishops'right to vote in parliament in cases capital", stellte er dieses Recht aus den Parlamentsakten als historisch den Bischöfen zukommend, so klar an den Tag, dass hiermit (nach Bischof Burnets Urteil) „in der Ansicht aller Unparteiischen der Kontroverse ein Ende gemacht ward". — Bald darauf treffen wir ihn auf dem Felde der Archäologie tätig, auf welchem er gleichfalls Bedeutendes leistete in seinen 1685 herausgegebenen „Origines Britannicae" oder „Antiquitäten der britischen Kirchen", welche auf dem hierin Epoche machenden Werk Ushers: „Britannicarum ecclesiarum antiquitates" fußend (vgl. damit auch die Forschungen Dr. Lloyds), dabei aber ein glänzender Beweis der tiefen, selbständigen Forschungen Stillingfleets in der ältesten Geschichte der britischen Kirchen sind, und eine solche Kenntnis sowol der kirchlichen als der Profanantiquitäten beurkunden, dass man vermuten darf, dass Stillingfleet diese Studien sein ganzes Leben hindurch betrieb. —

In der kritischen Zeit von 1689 vor die kirchliche Kommission König Jakobs II. berufen, hatte er den Mut, eine Abhandlung über die Illegalität dieser Kommission zu schreiben, welche noch in demselben Jare veröffentlicht wurde. Nach der Revolution wurde er auf den Bischofssitz von Worcester befördert und am 13. Oktober 1689 konsekrirt. Bald darauf wurde er auch zu einem Mitglied des Ausschusses zur Revision der Liturgie ernannt. In dieser Stellung, deren Pflichten er mit gewonter Treue und großem Eifer erfüllte, verblieb er fortan bis an sein Ende. Er starb den 27. März 1699 in Westminster (London) und wurde in der Kathedrale von Worcester begraben, wo ihm sein Son ein Denkmal errichtete. —

Wenn ihm irgend etwas den ihm von Lord Macaulay beigelegten Ehrentitel „eines vollendeten Meisters in der Fürung aller Waffen der Kontroverse" schmälern kann, so ist es sein Streit mit Locke, der die letzten Jare seines Lebens bewegte. In der Abhandlung, in welcher er die Trinitätslehre gegen die socinianischen Einwürfe verteidigte, nimmt Stillingfleet an einigen Stellen auf Lockes Essay on human understanding Bezug, und zwar in einer Weise, dass Locke 1697 in mehreren offenen Briefen sich hiegegen verteidigen zu müssen glaubte, denen

*) In Pamphleten wie: „Catholicks no idolaters". „a Papist misrepresented and represented" und andere, die von Cressy, Sargeant u. a. herrürten.

Stillingfleet seinerseits wider in einigen Schriftchen antwortete, worin er Lockes Begriff von den Ideeen (Vorstellungen) als eben so sich selbst wie dem christlichen Glauben widersprechend nachzuweisen sucht. Hiebei war er jedoch den Argumenten Lockes nicht gewachsen, wie allgemein anerkannt wird.

Obschon in so mancherlei Kontroversen verwickelt, liebte er doch den Streit nicht und ließ sich nur dann in ihn ein, wenn ihm das Schweigen als pflichtwidrig erschien. Im Umgang freundlich und wolwollend, im Urteil klar und bestimmt, nur in philosophischen Materien nicht tief genug, verband Stillingfleet mit einer schnellen Auffassung ein treffliches Gedächtnis, mit einem offenen Sinn für alles Wissenswerte den angestrengtesten Fleiß. Hervorragend durch den Umfang und die Mannigfaltigkeit seines Wissens, einer der universellsten Gelehrten, die je in England und vielleicht überhaupt lebten, wolbewandert in Philologie und Theologie, Geschichte und Archäologie, sogar in Jurisprudenz, hat er als einer der geschicktesten und tätigsten Verfechter der englischen Kirche, sowol was ihre Lehre als was ihre Verfassnng betrifft, derselben in einer ernsten Krisis unschätzbare Dienste geleistet. Seine sehr zalreichen Schriften schrieb er schnell und leicht, und er weiß die klare Darstellung mit staunenswerter Belesenheit durch eine Menge von Citaten aus allen griechischen und römischen Geschichtschreibern, Philosophen, Dichtern, Kirchenvätern, sowie auch aus der neueren Wissenschaft, die die ihm sämtlich mit augenscheinlich großer Leichtigkeit zu Gebote stehen, sehr zu beleben, wärend dagegen auf die Schriften der Reformatoren sehr wenig Bezug genommen wird. —

Eine Gesamtausgabe seiner Werke in sechs Foliobänden erschien in London im Jare 1710. — Dieselben lassen sich in drei Hauptgruppen einteilen: 1) die Schriften zur Verteidigung des Glaubens gegen den Unglauben (Deisten, Atheisten, Socinianer); hieher gehören außer den Orig. sacrae noch: „a letter to a deist, in answer to several objections against the truth and authority of the Scriptures“, 1667; „two discourses concerning the doctrine of Christ's satisfaction, or the true reason of his sufferings: wherein the Socinian and Antinomian controversies are truly stated and explained“, 2 Teile, 1697 und 1700; „a discourse in vindication of the doctrine of the Trinity with an answer to the late Socinian objections against it from Scripture, antiquity and reason“, 2te Ausg. 1697. Hierher gehören auch die Anti-Lockeschen Schriften: „an answer to Mr. Lockes letter, concerning some passages relating to his Essay on human Understanding, mentioned in the late discourse in vindication of the Trinity“, 1697; „an answer to Mr. Lockes second letter, wherein his notion of ideas is proved to be inconsistent with itself and with the articles of the christian faith“, 1698, und mehrere Predigten. 2) Schriften zur Verteidigung der Kirche gegen die Dissenters und der kirchlichen Rechte gegen verschiedene Angriffe; hierher gehört das oben genannte Werk „Irenicum“ mit seinen Anhängen, die genannte Predigt „the mischief of separation, und deren Verteidigung in „the unreasonableness of separation or an impartial account of the history, nature and pleas of the present separtion from the communion of the church of England“, 2te Ausgabe 1681; sodann die kirchenrechtlichen Schriften: „of the nature of our ecclesiastical jurisdistion and the laws on which it stands“; „of the ecclesiastical jurisdiction with respect to the legal supremacy“; „the grand question concerning the Bishops right to vote in cases capital“ (s. oben), und viele kleinere kirchenrechtliche Abhandlungen. 3) Schriften zur Verteidigung des Protestantismus gegen Rom; hierher gehören außer der genannten Schrift zur Verteidigung Lauds und der Abhandlung „concerning the idolatry practised in the Church of Rome and the hazard of salvation in it“, 2te Ausgabe 1671, noch besonders folgende: a second discourse in vindication of the Protestant grounds of faith, against the pretence of infallibility in the Roman Church“, 1673; „the council of Trent examined and disproved by Catholick tradition in the mainpoints in controversy between us and the Church of Rome“, 1688; „the doctrine of the Trinity and transsubstantiation compared“, viele kleinere Streit-

und Schutzschriften und viele Predigten. Letztere sind zum teil sehr eindringlich und lesenswert, zum teil aber auch nach der Weise jener Zeit breit und allzu lehrhaft; s. dieselben im ersten Band der Gesammtausgabe, der auch die Biographie Stillingfleets enthält. Zu diesen Hauptgruppen kämen dann noch die „Origines Britannicae" als besondere Abteilung hinzu; neuerdings hat dieseben Th. Pinder Pantin wider herausgegeben, Oxford 1842, 2 Bände. — Das Buch „on the amusements of clergymen and christians in general" (London 1820) dem Stillingfleet zuzuschreiben, war unschicklich. **Christlieb.**

Stockfleth, Nils Joachim Christian Vibe, Pastor und Missionar unter den Bewonern Finnmarkens, geboren den 11. Januar 1787 in Christiania, wo sein Vater Zuchthausprediger war (Vibe der Familienname der Mutter). Im Jare 1793 nach Christianssand als Stiftspropst versetzt, starb dieser schon im nächsten Jare und hinterließ seine Witwe und drei Knaben in der äußersten Armut. Nils war der älteste der Söne. Wärend seiner Schulzeit durch Kirchendienste das tägliche Brot verdienend, wurde er dennoch schon 1803 zur Entlassung reif befunden. Die Mutter zog mit den Sönen nach Kopenhagen, wo die zwei ältesten die Rechtswissenschaft studiren sollten, wärend der Seele des Nils das theolog. Studium beständig als unerreichbares Ziel der Sehnsucht vorschwebte. Ungeachtet einiger ihnen gewärter Beihilfe, auch einiges Erwerbes durch Unterricht, ward der Aufenthalt in der Residenz zu einer harten Schule der Selbstverleugnung. Im Jare 1805 starb die aufs zärtlichste geliebte treffliche Mutter. Die monatelangen Nachtwachen an ihrem Bette, der Gram über ihren Verlust, dazu angestrengte Arbeit, warfen auch die zwei ältesten studirenden Brüder (wärend der jüngste von einer Anverwandten aufgenommen wurde) aufs Krankenlager, welches man ihnen in einem Hospitale gewärte. Von hier entlassen, befanden sie sich in der hilflosesten Lage. Brot und Milch war ihr Mittagsessen; dazu mussten sie sich mit Einem Anzuge begnügen, sodass der Eine von ihnen zuhause blieb, wenn der Andere ausging. Um seine angegriffene Gesundheit zu stärken, reiste Nils als Begleiter eines befreundeten Geistlichen 1806 nach Norwegen und brachte das Jar 1807 mit seinem (als Jurist absolvirenden) Bruder in Drammen zu. Er kehrte nach Kopenhagen zurück, jedoch mit entschiedener Abneigung gegen die ihm aufgenötigte Laufban. — Europa stand damals unter den Waffen; und da auch in Holstein sich ein Kriegsheer sammelte und man gebildete junge Leute zu Offiziersstellen suchte, meldete sich Stockfleth. Sein Gesuch schien keine Berücksichtigung gefunden zu haben. So trat er denn in die Lehre bei einem Tischler, wo er indessen bald aufgesucht und mit einem Lieutenantspatent ausgestattet wurde. In seinem „Tagebuche" hat er den Feldzug, an dem er teilnahm, beschrieben. Sein Mut und exemplarisches Verhalten erwarben ihm Achtung und Liebe. Nach dem Kieler Friedensschlusse wurde er als Kapitän mit dem Danebrogorden verabschiedet (1814). Er ging in sein (inzwischen vom Königreich Dänemark getrenntes) Vaterland zurück, wo er in die norwegische Armee eintrat. Im Jare 1818 wurde ihm eine Station in den nördlichen Gegenden Norwegens zugewiesen. Da fügte es sich, dass dort ein ehrwürdiger Landprediger, Christie in Sildre, einen Hauslehrer suchte. Stockfleth übernahm die Stelle. Unter dem Einflusse dieses gläubigen Hauses, wo er seine Schulkenntnisse auffrischte, erwachte die frühere Lust zur Theologie. Er begab sich im Herbst 1823 nach Christiania, um hier an der im J. 1811 errichteten Universität sein Studium zu beginnen und rasch zu absolviren. Schon damals hieß es widerholt in seinem Innern: „Im hohen Norden wirst du Pastor werden", doch so, dass zugleich sich immer gegen diese keineswegs lockende Aussicht ein Widerstreben regte. Seine Gedanken und Gespräche nahmen jedoch immer wider diese Richtung. Als eines Tages bei einem einflussreichen Regierungsbeamten die Rede auf Finnmarken kam, richtete dieser plötzlich an ihn die Frage: „Hätten Sie etwa Lust, dahin zu gehen?" Stockfleth erzält selber: „Ein unbezwingliches, ein rasches und freudiges Ja! flog von meinen Lippen, ehe ich es zurückhalten konnte." Zwar stiegen mancherlei Bedenken auf, besonders seiner schwachen Brust wegen; aber sie schwanden. Sein rechter Arm war infolge eines Unfalles one Kraft; aber

eine Stimme sprach in seinem Inneren: des Herrn Arm ist nicht verkürzt; der hat von seiner Stärke nichts verloren. „Ich ward ruhig", schreibt er; „ich kam mit Gott und mit mir selbst ins Reine". Schon im Dezember 1824 machte er sein Examen, und am 20. April 1825 wurde er, der 38järige Kapitän, vom Bischof Sörenssen, einem der Woltäter seiner Jugend, in der Opsloe-Kirche bei Christiania ordinirt, und zwar als erwälter Pastor für zwei, zu Vadsö gehörige, über das Nordkap hinaus gelegene Gemeinden. Kurz zuvor war er mit Sara Cornelia Koren Christie, Tochter des erwänten Pastors, ehelich verbunden worden. Diese ausgezeichnete Jungfrau hatte sich bereit erklärt, als seine treue Gehilfin, alles, was der Herr verhängen werde, mit ihm zu teilen. Alsbald traten sie mit einander zunächst die Landreise nach Kopenhagen an, wo sie die erste Schiffsgelegenheit nach Finnmarken benutzten. Am 16. Juni jenes Jares begrüßten sie vom Schiffe aus ihr künftiges Heim, Vadsö, in Ostfinnmarken, am Warangerfjord unfern der russischen Grenze gelegen; und am Sonntage darauf setzte er sich selbst in sein neues Amt ein.

Finnmarken, die nördlichste Provinz Norwegens, erstreckt sich von Südwest nach Nordost ungefär 40 deutsche Meilen; und seine klippenreichen, von engen Fjorden tief eingeschnittenen, mit unzäligen Inseln und Scheren umkränzten Küsten werden von den Wogen des Eismeeres bespült. Je tiefer ins Land hinein, desto kälter wird es. Wärend des langen, dunklen Winters bleibt die Sonne 7—8 Wochen unter dem Horizonte. Die Morgen- und Abendröten, vollends die Nordlichter, sind von unbeschreiblicher Schönheit und Pracht. Die Vegetation ist äußerst dürftig; jedoch finden sich in manchen Tälern verhältnismäßig reizende Gegenden.

Ganz Ostfinnmarken hatte damals nur 2 Kirchspiele: Vadsö und Lebesby. Da nun letzteres damals one Pastor war, so hatte Stockfleths Wirkungskreis eine ungeheure Ausdehnung. Eine besondere Schwierigkeit wurde seiner pastoralen Tätigkeit aber durch den Umstand bereitet, daß die über Finnmarken zerstreut wonende spärliche Bevölkerung drei verschiedene Volksstämme umfaßt. Neben den Norwegern, welche im 14. Jarhundert einzuwandern anfingen, und den Quänen, welche, aus Rußland herstammend, besonders an den Fjords wonen, kommen erst als ursprüngliche Bewoner des Landes die Finnen oder Lappen in Betracht, teils die sehr verkommenen See- und Flußfinnen (Sö-ogElvefinnen), meistens von Fischerei lebend, teils die mit ihren Renntierherden nomadisirenden Bergfinnen (Fjeldfinnen). Die Zal sämtlicher Finnen wird auf 11,000 veranschlagt; und diese sind es, unter denen Stockfleth zumeist gearbeitet hat*).

Noch im Anfange des 18. Jarhunderts lebten die Finnen in der tiefsten Unwissenheit. Dem Namen nach Christen, hielten sie fest an ihrem Heidentum, sodaß sie die getauften Kinder zu Heiden umtauften und an einigen Fjords ihnen Götzenopfer brachten. Dazu wurden sie von den Norwegern teils durch Branntwein, teils durch schändliche, eigennützige Behandlung verdorben. Diesem traurigen Zustande wirkten damals zwei edle Männer entgegen, der glaubenseifrige Schullehrer Isaak Olsen (1703—1716) und besonders der „Apostel der Finnen", Pastor Thomas v. Westen, welcher 1718—1723 mit Erfolg das Evangelium predigte. Obgleich seine treue Aussat wegen mangelnder Pflege meistens verkümmerte, so stammen doch aus der nächstfolgenden Zeit die einzigen in finnischer Sprache herausgegebenen Bücher: ein Katechismus, ein Gebetbüchlein, einige Lieder in höchst mangelhafter Übersetzung; dennoch wurden die wenigen erhaltenen Exemplare wie Heiligtümer aufbewart. Verkehrterweise suchte man die Finnen in Schule und Kirche zu Norwegern zu machen, wärend die angestellten Pastoren so wenig das Finnische verstanden, wie die Finnen das Norwegische. Fortwärend wurde der Verkehr zwischen den Einen und den Anderen, sogar im Gottesdienste,

*) Die Finnen Norwegens sind der Race nach dieselben, die in Schweden und Rußland Lappen heißen, und welche, wie manche annehmen, das Volk sein sollen, das im Steinalter Dänemark und angrenzende Länder bewonte.

durch Dolmetscher, welche selbst das gepredigte Wort oft nur halb oder gar nicht verstanden, vermittelt. Stockfleth erzält aus der Anfangszeit seiner eigenen Wirksamkeit, dass der neben dem Altar oder neben der Kanzel aufgestellte Dolmetscher mitunter laut gefragt habe: „Was wars, was der Herr Pastor sagte?" *).

Um seine über eine Ausdehnung von mehr als 36 Q.-Ml. zerstreuten Gemeindeglieder in 6 Kirchen mit Wort und Sakramenten zu bedienen, musste Stockfleth fortwärend reisen, bald in offenem Bote übers Meer oder die Flüsse (Elve), bald in Schlitten (Pulken), von Renntieren gezogen, unter unsäglichen Schwierigkeiten und Gefaren. Seine Reisen dehnten sich bis ins russische Reich aus, weil die Bergfinnen auch dorthin zogen. Er erkannte, dass die verschiedenen Arbeiten für Finnen und Norweger seine Kräfte überstiegen, und entschloss sich, ausschließlich den Lappen zu leben und mit ihnen ein Lappe zu werden, sie auf ihren Zügen zu begleiten, in ihren Zelten und Gammen (Hütten) zu übernachten, ihre Kost zu teilen. Nur auf diese, freilich höchst lästige Weise konnte er sich die schwierige Sprache so aneignen, dass er als einer der Ihrigen zu ihnen zu sprechen vermochte. Daher vertauschte er das einträgliche Pastorat in Vadsö mit dem in Lebesby (1828), obgleich dieses ihm beinahe nur ein Viertel der bisherigen Einnahmen gewärte. Seine Frau stimmte ihm freudig zu. Fortan wollte er mehr als Missionar leben, denn als Pastor. Die Frage: woher das Geld zu den weiten Reisen? drängte er zurück. „Gott half uns", schreibt er; „Geld bekam ich, wenn ich es brauchte; früher bedurfte ich es nicht".

Lange hielt Stockfleth sich nicht bei derselben Familie auf. Nach einigen Tagen ging es fort zu dem mehrere Meilen weiter wonenden Nachbar. In jedem Distrikte pflegte er c. 8 Wochen zu verweilen. Die meisten nahmen ihn mit Freuden an. Jeder Tag begann und endete mit Gebet, worauf die Finnen sagten: „Dank für Gottes Wort." Sonntags fand Gottesdienst statt, zu welchem sich Nachbaren auf meilenweiten Wegen einfanden, um eine Predigt in ihrer eigenen Mundart (denn auch die besonderen Mundarten kamen in Betracht) zu hören. Manche verrieten freilich nicht nur die größte Unwissenheit, sondern auch Abgeneigtheit, sodass sie mit ihren Herden die Gegend mieden, in welcher der Missionar weilte. — Auf der ersten Winterreise war Stockfleth allein; später begleitete ihn beständig seine Gattin. In die Tracht der Bergfinnen gekleidet, lernten sie auch — mitten im unerträglichen Qualm des niedrigen Zeltes — in finnischer Sprache mit den Anderen Gott danken „für das gute und warme Haus"; ja, einmal mussten sie, als des Schneefalls wegen nicht weiter zu kommen war, 4 Tage und 3 Nächte auf dem Gebirge zubringen, one unter Dach zu kommen.

Mit jedem Jare drang Stockfleth tiefer in die Kenntnis des Finnischen ein und überzeugte sich, dass alle früheren, auch seine eigenen Arbeiten in dieser Sprache verfehlt und zum Drucke unreif seien. Mit großer Anstrengung hatte er Pontoppidans (s. den Art. Bd. XII, S. 121) Erklärung des Katechismus, das Neue Testament, das 1. Buch Mose übersetzt. Aber im Jare 1830 übergab er seine ersten Handschriften dem Feuer, ebenso selbst eine zweite Übersetzung des Altarbuches und die eines „Andachtsbuches fürs Volk". Er erkannte es als notwendig, die Schriftsprache der Lappen auf ein neues Fundament zu gründen, wozu es eines erweiterten wissenschaftlichen Studiums bedurfte. Mit öffentlicher Unterstützung trat er denn 1831 eine Reise an über Christiania nach Kopenhagen, und über Stockholm nach Helsingfors, um die persönliche Belehrung der zwei berühmten Sprachforscher, Prof. Rask und Dr. Sjögren zu genießen. Er durfte einen Lappen, welcher im Trondernäs-Seminar zum Schullehrer gebildet war, mit sich nehmen und noch zwei Lappen nachkommen lassen (welche zu den nötigsten Handwerken angeleitet wurden). In Christiania, wo er ein ganzes Jar ver-

*) Man erzält, dass in früherer Zeit ein Bischof den Lappen versichert habe: Gott erhöre ihre Gebete nicht, wenn sie lappisch beteten. — Die finnische Sprache, welche ihren orientalischen Ursprung verrät, wird von Kennern als „tief, geistreich, poetisch" bezeichnet. Unter den zalreichen finnischen Dichtungen ragt das Jarhunderte lang mündlich überlieferte Nationalepos: „Kalevala", hervor (deutsch von Schiefner 1852).

weilte, verhandelte er über seine Pläne viel mit der theologischen Fakultät und der Bibelgesellschaft, und wusste nicht nur das Interesse für das Studium der finnischen Sprache anzuregen, sondern auch durchzusetzen, dass die Studenten, die nach Finnmarken gehen wollten, vor ihrer Bewerbung um ein Amt künftig die Sprache erlernen mussten. Im Jare 1832 hielt Stockfleth in Kopenhagen fortgesetzte Zusammenkünfte mit Rask, welcher sich in der Vorrede zu seiner lappischen Grammatik über den Missionar höchst anerkennend ausspricht: „Hr. P. St., welcher so viele Jare unter dem Volke selbst gelebt hat, wird nun alles in seiner Bibelübersetzung, in seinem neuen Wörterbuche, zu benutzen wissen und damit eine neue Epoche in dem lappischen Schriftreiche begründen, Früchte, welche die gelehrte Welt überraschen werden".

Im Jare 1833 kehrte Stockfleth nach Finnmarken zurück und blieb hier in gewonter Tätigkeit bis ins dritte Jar hinein. Von der Unzulänglichkeit des schwedisch-lappischen Alphabets überzeugt, entwarf er ein eigenes, der heimischen Lautordnung entsprechendes, und überzeugte sich durch den vorläufigen Druck eines Bogens, wie leicht der Lappe es sich aneignete. Rürend war ihre Freude, dass sie nunmehr, außer Predigten, auch Bücher in ihrer unverfälschten Muttersprache *) erhielten, so dass sie immer mehr Geschmack am Lesen bekamen.

Im September 1836 reiste er abermals nach Christiania um des Druckes seiner Schriften willen. Hier unterrichtete er auch zwei Studirende in der lappischen Sprache. Um sich nun mit der eigentlichen finnischen (oder quänischen) Sprache bekannt zu machen, reiste er 1837 über Stockholm — wo er vom Könige sehr ausgezeichnet wurde — nach Finnland, wo er mit namhaften Gelehrten, wie Professor Becker, Sjögren und Rennevoll, förderliche Sprachstudien trieb, welche seinen Bestrebungen auch für die quänischen Einwoner Finnmarkens zugute kamen. Nach Christiania zurückgekehrt, ließ er nun 1) ein ABC-Buch mit einem kurzen Lesebuche, 2) Luthers kl. Katechismus, 3) eine Übersetzung des Matthäus und Markus, 4) eine biblische Geschichte (auch eine finnische Formenlehre), alle in starken Auflagen, drucken. Der Storthing bewilligte die Geldmittel nicht bloß hierfür, sondern insbesondere auch für den weiteren Druck der vollständigen Bibelübersetzung.

Hierauf wandte Stockfleth sich wider seiner Hauptaufgabe, der Predigt und Seelsorge unter den Berglappen zu (immer zugleich bedacht auf die Unterweisung angehender Prediger für das Volk). In seinem höchst interessanten, 1860 in Christiania herausgegebenen „Tagebuch" hat er ausfürlichen, bescheidenen, schmucklosen Bericht gegeben über seine vier großen Missionsreisen (von 1825—1831, von 1833—1836, von 1840—1845, von 1851—1852). Dieses Werk birgt in sich einen Schatz christlicher Erfarung — mit einem Anhange, enthaltend einen Auszug aus den wichtigsten Schriften über finnische Geschichte und Sprache. Sehr anziehend ist es durch eine Menge von Beispielen der überaus geschickten Art, in welcher er mit den Finnen wie mit Kindern umzugehen und ihren störrischen, von allerlei Vorurteilen befangenen Geist zu leiten und zu beugen wusste, z. B. wenn Einige darum die Bücher nicht haben wollten, weil sie mit lateinischen Buchstaben gedruckt waren, Andere die kirchliche Nachmittagandacht als eine Neuerung nicht wollten u. dgl. m.

---

*) Stockfleth entdeckte je mehr und mehr in dieser Sprache ein tiefes, religiöses Element, Uranklänge aus dem fernen Osten. „Die Kindlichkeit des Kindes", sagt er in der Vorrede zu seiner lappischen Grammatik, „der Ernst des Mannes, die Bildersprache des Orients sind bei dem Volke wie in seiner Sprache vereinigt. Zeugen und Denkmale einer glücklicheren Zeit finden sich überall". — Rask nennt sie eine uralte und höchst merkwürdige Hauptsprache eines großen Teiles der Erde. „Finnische und lappische Völker haben warscheinlich die Hauptbevölkerung des größten Teiles von Europa ausgemacht, als noch keine Einwanderung der Kelten, der Goten, der Slaven stattgefunden hatte. Unter allen finnischen Sprachen hat sich keine andere so ganz in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten; ja die norwegisch-lappische Sprache ist warscheinlich die älteste und ursprünglichste aller finnischen Spracharten".

Die evangelische Predigt fand im Ganzen einen guten Boden, und ihre Früchte traten reichlich zu Tage, sowie denn auch Stockflehts Verhältnis zu den Lappen dem eines Vaters zu seinen Kindern glich. Es regte sich zu seiner Freude ein höheres Leben. Aber in einer gewissen Gegend, welche an Schweden angrenzte, geriet dasselbe auf verderbliche Abwege. In einem schwedischen Sprengel stand ein sehr begabter Prediger, Lästadius, welcher durch seine scharfen Strafpredigten wider herrschende Laster eine mächtige Erweckung hervorrief. Diese breitete sich durch Laienprediger weiter aus, nahm aber besonders in dem norweg. Kautokeino eine Gestalt an, die an Wansinn, ja ans Dämonische grenzte. Besonders seit 1850 trat eine Partei auf, welche sich als die geistbeseelte rühmte. Ihre Mitglieder, Männer und Weiber, Jung und Alt, behaupteten, sie dürften sich Alles erlauben; nichts, was sie vornähmen und ausübten, sei Sünde. Ein Riſs ging durch die Gemeinde. Hochmut und Eigennutz machten sich breit; verderbliche Lehren wurden verbreitet, z. B. daſs man der Obrigkeit und dem Prediger nicht gehorchen dürfe, weil sie unbekehrt und Teufel seien. Die öffentliche Ruhe wurde gestört, und alle finsteren Leidenschaften brachen hervor. Stockfleth war 30 Meilen entfernt, als er diesen Unfug erfur. Trotz der ungünstigen Jareszeit und höchst schwierigen Wege traf er den 21. Oktober 1851 auf dem Schauplatze des wilden Rottenwesens ein. Was ihm hier vor Augen trat, ging weit über das Gerücht. Männer und Weiber lagen schreiend auf dem Boden, oder sprangen mit Geberden von Rasenden umher; selbst Kinder hörte er Flüche ausrufen über die Unbekehrten. Stockfleth stand hier sechs Monate lang im heißesten Kampfe mit finsteren Mächten; auch er selbst wurde widerholt das Ziel der rohesten Angriffe, welchen gegenüber er eine außerordentliche Festigkeit und Ruhe bewarte. Wol machte sich der bessere Geist geltend, und Stockfleths überlegene Besonnenheit wirkte auf manche Verwilderte so, daſs sie umkehrten; aber ein ganzes Jar hindurch hielt dennoch die Aufregung an, welcher sogar zwei Menschenleben zum Opfer fielen und unter welcher auch der von Stockfleth um Ostern 1853 eingefürte Pastor schwer bedroht wurde. Zwei der ärgsten Missetäter büßten auf dem Schaffot, andere mit jarelanger Gefangenschaft. Allmählich erst verliefen sich die wilden Gewässer.

Stockfleths Kräfte waren erschöpft. Der sechszigjärige Mann, welcher so lange im rauhesten Klima seinem Herrn treu gedient hatte, konnte sich kaum noch bewegen. Er muſste von seiner persönlichen Wirksamkeit in Finnmarken zurücktreten und sie einer Anzal wackerer, von ihm vorgebildeter Geistlichen, welche das Werk in seinem Sinne fortsetzten, überlassen, nachdem er 1853 pensionirt war. Seine 13 übrigen Lebensjare hat er in Christiania zugebracht, aus der Ferne sich am Fortgange des Werkes unter den Finnen erfreuend, aus welchen einzelne zu Schullehrern und sogar zu Pastoren herangebildet sind. Er sammelte hier die Erinnerungen seines bewegten Lebens in dem erwänten Tagebuche, welches mit den Bildnissen des ehrwürdigen Ehepares geschmückt ist. Seine kindlich fröhliche und dankbare Frömmigkeit gab den sehr einfachen Bibelstunden, die er hielt, ein für manche Seelen erbauliches Gepräge; auch schriftlich erteilte er denen, die sich in ihren Zweifeln und Anfechtungen an ihn wandten, geistlichen Rat und Trost, wie solchen die schon 1845 herausgegebenen, von tiefer geistlicher Erfarung zeugenden „Religiösen Briefe“ enthalten. Auch arbeitete er an einer Auslegung der Bücher Mose. Eines Tages begehrte ein Züchtling seines Zuspruches; er war ein Verurteilter aus Kautekeino, einer der wildesten Rottengeister, welcher einst über den am Altare knieenden Stockfleth von der Kanzel herab einen Fluch ausgesprochen hatte, welchem aber jetzt endlich das trotzige Herz gebrochen war. — Am 2. Ostertage 1866 verschied der treue Streiter Christi mit dem Ausrufe: „Es ist genug.“ —

Litteratur: W. A. Wexels, Udsigt over Pastor N. J. C. V. Stockfleths Virksomhed i og for Finmarken (Tids-Skrift for Kirke-Krönike rc., III, 4), Christiania 1839; Henr. Steffens, Über die Lappen und Past. Stockflehts Wirksamkeit unter diesen, Berlin 1842; Joh. Forchhammer, Nils Vibe Stockfleth, Kphg. 1867; Chr. H. Kalkar, Nils Joach. Chr. Stockfleth (Ferd. Piper, Evang.

Kalender 1867). — Die Hauptquelle bleibt Stockfleths „Dagbog over mine Missionsreiser i Finmarken", Christiania 1860. Al. Michelsen.

Stößel, Johann, ein in die theologischen und kirchlichen Streitigkeiten der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts vielfach verwickelter, durch den Wechsel seiner Ansichten und Schicksale merkwürdiger Mann, ist geboren am 23. Juni 1524 zu Kitzingen in Franken. Wärend des schmalkaldischen Kriegs studirte er in Wittenberg Philosophie und Theologie, wurde 1549 Magister, nahm aber in den bald darauf ausgebrochenen interimistischen und anderen Streitigkeiten eine ziemlich schroffe Stellung den Wittenberger Philippisten gegenüber ein, weshalb er von Herzog Johann Friedrich dem Mittleren als Hofprediger nach Weimar berufen wurde. Als solcher nahm er 1556 mit dem Coburger Hofprediger Maximilian Mörlin (s. Bd. X, 142) teil an der Einfürung der Reformation in der Markgrafschaft Baden-Durlach, wobei er an orthodoxem Eifer nicht bloß den Heidelberger Hofprediger Diller, sondern auch den Württemberger Jakob Andreä übertraf und nur mit Mühe davon abzubringen war, die neue badische Kirchenordnung mit Anathemen gegen Katholiken, Zwinglianer &c., ja sogar gegen Johann Brenz zu eröffnen (Salig III, 14; Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirche in Baden, I, 429). Ebenso schroff trat er 1557 auf dem Wormser Kolloquium mit den übrigen Weimaranern (Schnepff, Strigel, Monner) gegen seinen alten Lehrer Melanchthon auf und verließ das Kolloquium mit den andern Gnesiolutheranern unter Zurücklassung eines Protestes (s. Corp. Ref. IX, 213 ff.; Hartmann, Schnepff 112 ff.). Bald nachher wird er Superintendent zu Heldburg, beteiligt sich 1558 mit Max Mörlin und dem Jenenser Professor Musäus bei der Abfassung des Weimarischen Confutationsbuchs und verteidigt dasselbe 1559 gegen Strigels und Hügels Einwendungen in einer Weise, die den unbedingten Flacianer und Hoftheologen verrät (s. Acta Disp. Vimar. 1563, pag. 251 sqq.). Als solcher unterzeichnet er gleichfalls noch 1559 die Supplikation der Flacianer an alle evangelischen, der Augsburger Konf. zugetanen Stände um Veranstaltung einer freien christlichen Synode (Preger II, 86 f.) und begleitet im Mai 1560 seinen Herzog nach Heidelberg zu einem längeren Besuch bei dessen Schwiegervater, dem Kurfürsten Friedrich dem Frommen von der Pfalz. Der Hauptzweck der Reise war, den der Hinneigung zum Calvinismus verdächtigen Kurfürsten bei der lutherischen Lehre festzuhalten; am 12. Mai hielt Stößel eine Predigt in Heidelberg, worin er alle die, „welche nicht glauben, dass im Abendmal der wahre und wesentliche Leib und Blut Christi ausgeteilt werde", als Zwinglianer verdammt; am 3. bis 8. Juni aber verteidigt er mit seinem Kollegen Mörlin (R.-E. X, 143) in einer fünftägigen, im philosophischen Auditorium der Universität veranstalteten öffentlichen Disputation die lutherische Abendmalslehre gegen den Heidelberger Theologen Peter Boquin und den diesem sekundirenden Arzt Thomas Erast mit solcher Schlagfertigkeit und Redegewandtheit, dass auch der Kurfürst seine formelle Überlegenheit anerkannte, wärend freilich in der Sache selbst das Wortgefecht nur dazu diente, den Kurfürsten in seinen calvinischen Überzeugungen zu bestärken (s. die anschauliche Schilderung des Kolloquiums in einem Brief Olevians an Calvin in Calvini Opp. ed. Brunsv. t. XVIII, 191 sqq., vergl. Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Fr., I, 130 ff.; Ders., Friedrich der Fr. 1877, S. 69 ff.; Vierordt I, 461 ff.; Strube, Pfälz. K.-G. 94 ff.; Seisen, Ref. in Heidelberg S. 95). Bald nach der Rückkehr von der Heidelberger Reise bereitet sich der Bruch zwischen dem Weimarer Hof und den Jenenser Flacianern vor. Den Wendepunkt bildet die Weimarsche Disputation 2./8. August 1560, die den Herzog selbst und einen Teil der bisherigen Anhänger des Flacius bedenklich machte, besonders aber das zelotische Verfaren des Jenenser Superintendenten Winter gegen den Juristen Wesenbeck (Preger II, 135), das auch von Stößel und seinem Freunde Max Mörlin entschieden missbilligt wurde. Zwar erscheinen beide 1561 auf dem Naumburger Fürstentag, wohin sie der Herzog mitgenommen, noch einmal im Einverständnis mit Flacius, indem sie den Herzog in seiner Weigerung bestärken. Als dann aber bald darauf, im Frühjare 1561, die durch Winters

Absetzung erledigte Superintendentenstelle in Jena Stößel übertragen wurde, als dieser in seinen Predigten des Konfutationsbuchs keine Erwänung mehr tat, vielmehr zum Frieden und zur Versönung mante, als den Jenenser Professoren auf höheren Befehl den 22. April 1561 das Predigen verboten, ihre Disputationen und ihre Censurfreiheit beschränkt, als durch herzogliches Dekret vom 8. Juli 1561 mit auf Stößels Rats das Weimarer Konsistorium als oberste Kirchenbehörde für ganz Thüringen eingesetzt und Stößel zu einem seiner geistlichen Assessoren ernannt wurde (Preger II, 154), — da war der Bruch vollständig. Zwar scheint die neue Konsistorialordnung vorerst nicht ins Leben getreten zu sein; Stößel selbst zögerte mit deren Publikation in Jena und wünschte Verpflichtung der Mitglieder auf die lutherischen Bekenntnisschriften und das Konfutationsbuch (Preger 163 f.). Als dann aber die Publikation dennoch erfolgte und als darauf Flacius und Wigand ihrem Unmut durch einen an Stößel übersandten, die bittersten Vorwürfe gegen diesen enthaltenden Brief Luft machten, so klagte Stößel beim Hofe. Es wird gegen die Theologen ein Disziplinarverfaren eingeleitet, und schließlich kommt es zur Absetzung der beiden Professoren und zum Sturz der ganzen flacianischen Partei (Preger S. 168 ff.). Dagegen wurde jetzt Stößel neben Strigel zum theologischen Professor ernannt und erhielt die schwierige Aufgabe, bei der nun angestellten Kirchenvisitation zwischen den großenteils flacianisch gesinnten Geistlichen und dem seit 24. Mai 1562 auf Grund seiner Deklaration in sein Amt wider eingesetzten Viktorin Strigel (siehe d. Artik.) zu vermitteln. Seine zu diesem Zwecke aufgesetzte Superdeclaratio, der sogen. Stößelsche Cothurnus (abgedruckt bei Salig S. 91), rief nur neuen Streit hervor und hatte zalreiche Absetzungen zur Folge. Vierzig Pastoren wurden entlassen, weil sie ihre Unterschrift verweigerten. Und als auch Strigel, der selbst mit der Stößelschen Formel nicht einverstanden war und der Lage der Dinge nicht traute, im Herbst 1562 die Universität Jena unwiderruflich verließ, blieb Stößel an ihr der einzige Theolog, bis er an Freyhub, Salmuth, Selnecker gleichgesinnte neue Kollegen erhielt. Wärend der dadurch herbeigefürten friedlicheren Zeit wurde er von seinem aus Wittenberg dazu verschriebenen Landsmann und früheren Lehrer Paul Eber unter Assistenz seines Kollegen und Freundes Max Mörlin, der als Prokanzler und Vizedekan der Fakultät fungirte, zum ersten Jenaischen Doktor der Theologie kreirt (vergl. R.-Enc. X, 143). Leider dauerte der Friede nicht lange. Nach dem Sturze des Herzogs Johann Friedrich des Mittleren rief dessen Bruder und Nachfolger Johann Wilhelm 1567 die vertriebenen Flacianer zurück. Die Stößelsche Superdeklaration wurde in einer neuen Konfutationsschrift verworfen. Alle Geistlichen, welche jene unterschrieben hatten, mussten ihr Amt niederlegen. Auch Stößels Bleiben war nicht länger in Jena, wo die Fakultät wider mit Gnesiolutheranern, wie Heßhus, Wigand, Kirchner rc. besetzt wurde. Er geht nach Mühlhausen, erhält aber bald darauf 1568 einen Ruf des Kurfürsten August von Sachsen als Superintendent nach Pirna und steigt in der Gunst desselben bald so, dass er zum Kirchenrat und kurfürstlichen Beichtvater ernannt wird. In dieser Stellung sucht er seit 1570 den Kurfürsten für den sogenannten Cryptocalvinismus der Wittenberger und Dresdener Philippisten zu gewinnen, wurde dann aber auch in ihr verhängnisvolles Geschick verflochten. Man gab ihm insbesondere schuld, bei der Einfürung des neuen Wittenberger Katechismus 1571 die Hand im Spiele gehabt zu haben. Er wurde von Lysthenius bei der Kurfürstin denunzirt, und als man Briefe von ihm auffing, in denen er Peucer und dessen Schwiegersohn Hermann Märtyrer, den Kurfürsten einen Tyrannen nannte und über das „Weiberregiment" am kurfürstlichen Hofe spottete, wurde er im April 1574 zugleich mit den übrigen Häuptern der Kryptocalvinisten verhaftet, in Untersuchung gezogen, musste einen Revers unterschreiben und wurde als Gefangener auf die Festung Senftenberg gebracht, wo er am Sonntag Reminiscere, den 18. März 1576, starb, nachdem er auf dem Totenbette noch die schwersten Anfechtungen wegen seines Abfalls vom reinen Lutherthum gehabt haben soll. Drei Tage nach ihm starb seine Gattin, eine Tochter des Jenenser Professors Antonius Musa, die

Freud und Leid mit ihm geteilt hatte; ein Grab umschloss sie beide (vergl. den Originalbericht des Predigers O. Crell von Senftenberg an den Super. Cornicelius, von Hayna und an den Hofprediger Lysthenius, abgedruckt bei Gleich, Annales eccl., I, 279 sqq.). — Vergl. Hutter, Conc. Concors 299; V. Löscher, Historia motuum, III, 167; Salig, Historie der Augsb. Confession, III, 843; Zeumer, Vitae prof. Jenensium pag. 60; Witte, Mem. theol.; Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes, V, 613; E. Schmid, Des Flacius Erbsündenstreit in Zeitschr. für historische Theologie 1849, S. 18 ff.; Preger, Flacius, Band II, 78 ff.; Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, 1866. (**C. Schwarz †**) **Wagenmann.**

Stola, s. Kleider und Insignien Bd. VIII, S. 44.

Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu. Stolberg ist eine der merkwürdigsten Ausprägungen des deutschen Geistes und seiner Kämpfe zu Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jarhunderts. In seinen Jünglingsjaren ganz von dem Pathos der Sturm- und Drangperiode unserer deutschen Litteratur erfüllt, hat er sich aus der Allgemeinheit desselben bald herausgerettet: seine inhaltslose Begeisterung für die Freiheit ward zu einem durch die adelige Geburt bestimmt gefärbten Interesse am Stat, in der Menschheit liebte er sein deutsches Volk mit einer gegen den Nationalfeind eifernden Liebe, und für die eigene Seele hat er mitten in der Wasserflut des Rationalismus, und obgleich er einer dem positiven Glauben entfremdeten Litteraturperiode angehörte, dennoch Christus als den Fels des Heils erkannt. Dann aber ward, bei seiner sonstigen geistigen Bedeutung, sein Übertritt zum Katholizismus die Ursache, dass um seine Person eine zeitlang ein lebhafter Prinzipienkampf sich drehte, wodurch die Geschichte seines Lebens zum Spiegel der damaligen religiös-kirchlichen Zustände in Deutschland wird. —

Die Abstammung Stolbergs von väterlicher Seite aus einem uralten sächsischen, von mütterlicher aus dem ebenfalls sehr alten Geschlechte der fränkischen Grafen Castell, hat ihm ein starkes Bewusstsein von der Wichtigkeit des Adels mitgeteilt, das aber mit einem edlen Gefül von Verpflichtung gegen das Volk verbunden war. Er ward am 7. November 1750 zu Bramstedt in Holstein geboren, zwei Jare später als sein Bruder Christian, mit welchem er durch brüderliche Liebe und die Gemeinsamkeit des dichterischen Strebens bis an sein Ende aufs innigste verbunden blieb. Das Haus der Eltern war fromm; in Kopenhagen verkehrten in demselben und wirkten auf die Erziehung der Söne ein Joh. Andr. Cramer, der geistliche Odendichter, dessen Hauslehrer Gottfried Bened. Funk, nachmaliger Konsistorialrat in Magdeburg, auch ein geistlicher Sänger, und Klopstock, der schon die Knabenherzen mit dem vaterländischen und himmlischen Feuer seiner Oden entzündete. Nach dem Tode des Vaters erzog die Mutter mit Hilfe des Hauslehrers Clauswitz die Kinder in der ländlichen Stille eines Gutes am schönen Ufer des Sund. Seit Ostern 1770 in Halle, trieben sie, durch die jugendlich aufstrebende deutsche Litteratur bereits zu dichterischen Versuchen angeregt, hauptsächlich alte und neue Sprachen und Litteratur. Wichtig ward für ihre geistige Entwicklung der Überzug nach Göttingen im Herbste 1772. Hierher zogen damals in Scharen die deutschen Fürsten-, Grafen- und Herrensöne, denn hier lebte das alte deutsche Reich noch in der gründlichen Gelehrsamkeit, mit welcher die Reichsgeschichte und Reichsrechtskunde vorgetragen wurde. Aber die Grafen Stolberg gerieten hier in eine geistige Bewegung, welche gewissermaßen im Gegensatz gegen den konservativen Charakter der Universität stand. Die Dichtung hatte eine Anzal junger Männer unter Boies Anleitung zusammengefürt; in schwärmerischer Freundschaft hingen sie aneinander, und ihre Dichtung wie ihre Freundschaft war von den neuen Gedanken und Hoffnungen angehaucht, welche damals die Welt durchzogen und die Jugend am mächtigsten ergriffen. Sie setzten der Steifheit der herrschenden Lebenssitte die Überschwenglichkeit ihres warmen Gefüls entgegen, sie entflohen der trocknen Stubengelehrsamkeit in die freie Na-

tur, sie lasen den Homer als den Dichter frischester Gesundheit und Einfalt und stimmten die Leier zum deutschen Volkston, sie erhoben Klopstock über alles und traten Wielands Dichtungen buchstäblich mit Füßen, und wenn sie im Mondschein um die Eiche her die Hände ineinanderschlangen, so waren Vaterland und Freiheit die hohen Güter, nach denen ihre Herzen brannten. Der Eintritt in diesen Hainbund, wie ihn die Dichterjünglinge nannten, war für die Grafen Stolberg von Bedeutung. Friedlich Leopold las seine Ode, die „Freiheit", vor; Alle lauschten, ganz hingenommen von der Erscheinung, daſs ein Graf so von dem „erhabenen, schauergebärenden Wonnegedanken" der Freiheit erfüllt war. Johann Heinrich Voß, der Sprößling eines Freigelassenen, wie Horatius Flaccus und Ernst Moritz Arndt, antwortete bald in einem Liede voll begeisterten Erstaunens und zitterte, den Freiheitsrufer, „den Klopstock liebt", zu umarmen. Die Beiden schlossen sich in stürmischer Freundschaft einander an. Die gemeinsame Verehrung Klopstocks, dessen Bekanntschaft mit Stolberg diesem eine Art Heiligenschein verlieh, das gemeinsame eifrige Studium der Griechen und in beiden derselbe, noch ziemlich inhaltslose Freiheitsdrang, halfen in diesen Tagen der Schwärmerei leicht über die Grundverschiedenheiten im Wesen hinweg. Im Herbst 1773 schieden die Grafen von den Dichterbrüdern unter gegenseitigem Treuschwur und lautem Weinen. Aber auch in der Heimat ward das Leben in der Dichtung fortgesetzt. Im Herbst 1775 schickte sich Friedrich Leopold, um eine Geliebte zu vergessen, gemeinsam mit seinem Bruder zu einer Reise in das „heilige Land der Freiheit und der großen Natur", die Schweiz, an. In Frankfurt a. M. traf Haugwitz, der nachmalige preußische Minister, zu ihnen. Sie waren viel mit Goethe zusammen, in seinem Hause und an seinem Tische, und die Frau Rat hatte Not, den Durst der Grafen nach Tyrannenblut in gutem Wein zu külen. Goethe, dem die Liebe zu Lili auf der Seele lastete, ließ sich zur Mitreise bereden. In Darmstadt aber, wo sich mit dem Wunsch der Grafen, am landgräflichen Hofe standesgemäß aufzutreten, das anstößige Baden im freien Wasser schlecht vertrug, sagte Merck zu Goethe das bedeutsame Wort: „Daſs Du mit diesen Burschen ziehst, ist ein dummer Streich." Und fügte hinzu: „Dein Bestreben, Deine unablenkbare Richtung ist, dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben, die Anderen suchen das sogenannte Poetische, das Imaginative zu verwirklichen, und das gibt nichts wie dummes Zeug." In Zürich war das Zusammensein mit Lavater die Hauptwürze. Dieser war damals ganz in seiner physignomischen Begeisterung. Die gräflichen Jünglinge muſsten ihm sitzen, und es ist gewiſs nicht sein verfehltestes Urteil, wenn er von Friedrich Leopold schreibt: „Siehe den blühenden Jüngling von 25 Jaren! Das leichtschwebende, schwimmende, elastische Geschöpf! Es liegt nicht, es steht nicht; es stemmt sich nicht; es fliegt nicht; es schwebt oder schwimmt. Zu lebendig, um zu ruhen; zu locker, um festzustehen; zu schwer und zu weich, um zu fliegen." Zu Goethe sagte Lavater: „Ich weiß nicht, was ihr Alle wollet. Es ist ein edler, trefflicher, talentvoller Jüngling, aber sie haben mir ihn als einen Heroen, als einen Herkules beschrieben, und ich habe in meinem Leben keinen weicheren, zarteren und, wenn es darauf ankommt, bestimmbareren jungen Mann gesehen". Die Reisenden schlürften auf den Bergen und in den Tälern der Schweiz die Wonnen einer großen Natur mit vollen Zügen, aber auch im Lande der „Freiheit und Natur" kamen sie durch ihre unbezämbare Badelust in Kampf mit der Sitte. Auf der Rückkehr ließ sich Friedrich Leopold im freien poetischen Leben am Hofe zu Weimar, wo Goethe schon eingezogen war, vom Herzog für das Amt eines Kammerherrn werben. Aber Klopstocks Rat, dem das Leben zu Weimar zu leichtfertig schien, und der Antrag des Fürstbischofs zu Lübeck, in seine Dienste zu treten, hatten so viel Einfluſs auf ihn, daſs er sich von den Weimarer Verpflichtungen wider losmachte. 1777 ging er als Minister des Fürstbischofs unter dem Titel eines Oberschenken nach Kopenhagen, entzog sich aber soviel als möglich dem Städteleben und lebte am liebsten in Holstein. In Eutin lernte er in dem jungen Hoffräulein Agnes v. Witzleben seine künftige Gemalin kennen, eine reine, zarte, innige, einfältige, durchaus liebenswürdige weibliche Natur und verband sich mit ihr am 11. Juni 1782 auf

dem Schlosse zu Eutin. Hierher war auf Stolbergs Veranlassung Voß als Rektor gezogen, und die beiden jungen Ehepare Stolberg und Agnes, Voß und Ernestine Boie erfreuten sich unter einander des traulichsten Verkehrs, aus dem unter anderem die Herausgabe von Höltys Gedichten hervorging. Sonst beschäftigte sich Stolberg in diesen Jaren am meisten mit den Griechen; schon 1778 kam seine Ilias im Versmaß des Originals heraus, deren Manuskript er Voß als Hochzeitsgeschenk gegeben hatte. Dann übersetzte er rasch einige Stücke des Aeschylus und dichtete ebenso rasch einige Schauspiele mit Chören; zwischendurch bekundete er in seinen satyrischen „Jamben“ noch das jugendliche Freiheitsgefül, den Fürstendienern und Kirchendienern gegenüber. Auf einer Reise nach St. Petersburg zur Ankündigung eines Regierungswechsels hatte er die Freude, in Berlin Spalding, in Königsberg Hamann zu besuchen und am russischen Hofe eifrige Leser seiner Ilias zu finden. 1786 als Amtmann nach Neuenburg im Herzogtum Oldenburg übergesiedelt, verfaſste er die „Insel“, ein Denkmal seines damaligen idyllischen Lebensglückes. Auch brach er von hier aus eine Lanze für Lavater, der in Bremen gröblich verhönt worden war. Von seinem sittlichen Ernste zeugt aus dieser Zeit sein Urteil über Heinses „Ardinghello“, dessen Bekanntschaft ihm der oldenburgische Dichter von Halem vermittelt hatte. „O ihr Männer von Oldenburg“, schrieb er, „verbrennt das böse Büchlein, wenn euch an der Tugend eurer Weiber, Schwestern und Kinder etwas gelegen ist“. Auch gegen die „Götter Griechenlands“ von Schiller erhob er Protest. In der christlichen Bestimmtheit seiner Frömmigkeit ward er durch die Briefe Lavaters und durch seine innig fromme Frau gefördert, und schon fingen Voß und der Bruder Christian an, für die Freiheit seiner Anschauung zu fürchten. Mitten in diesem Werden seines inneren Menschen, im süßesten Lebensglücke, traf ihn der Tod seiner Frau am 15. November 1788. Neuenburg war ihm nun verödet. Er eilte zu seinem Bruder nach Tremsbüttel und suchte Trost. Er fand ihn weder in dem Zuspruch seiner Geschwister, noch in dem der „süßen heiligen Natur“, welche er einst in einem berühmten Liede besungen, weder bei den griechischen Dichtern, noch in den Tönen der eigenen Lyra. Er fand ihn in Emkendorf, dem Landsitze des Grafen Friedrich Reventlow und seiner Gemalin Julie, geb. Gräfin Schimmelmann. Diese gehörten zu dem kleinen Kreise der damaligen biblisch und kirchlich Gläubigen in der deutschen lutherischen Kirche. Da ihm die Rückkehr nach Neuenburg sehr schwer fiel, so war ihm die Ernennung zum dänischen Gesandten in Berlin willkommen. Dorthin ging er Ostern 1789, nachdem Voß in Eutin noch „Jonathansthränen“ mit ihm geweint. Auch hier fur er fort, die Griechen eifrig zu lesen!, aber die religiöse Frage nahm schon eine bedeutende Stelle in seinem religiösen Leben ein. In dreifacher Gestalt war ihm das religiöse Leben nahe getreten: in dem Eklektizismus Jacobis, in der aufgeklärten, aber immer noch von einer gewissen Wärme beseelten Frömmigkeit Spaldings und in der entschiedenen Gläubigkeit der Emkendorfer. Er näherte sich der letzteren; die Herzensgemeinschaft mit Gott, die durch den Son Gottes allein vermittelt wird, ward ihm Bedürdnis; es ward ihm weh, wenn er Leute sah, die one Gott glaubten leben zu können, und er fing an, das Recht des Volks im Glauben der Väter Gott zu dienen, gegen die ungläubige Aufklärung zu schützen. Im Briefwechsel mit Halem, welcher in der Weise jener Zeit den Oldenburgern ein verbessertes Gesangbuch zu geben unternommen hatte, tritt er auf die Seite der alten Lieder, erklärt es für gewaltsam, wenn, ob auch in guter Meinung, dem christlichen Volke ein socinianisches Gesangbuch gegeben werden sollte; geschähe es mit Absicht, so erscheint es ihm hinterlistig und anmaßend. „Sollten Sie fortfahren“, so schreibt er dem poetischen Gesangbuchverbesserer, „so wünsche ich von ganzem Herzen und ganzer Seele, daſs der Geist dieser Lieder, welche Sie mit kritischem Blicke durchsehen wollen, Sie mächtig ergreifen werde, nicht sowol zum Dichten, als zuvörderst zum Glauben und Fühlen. Möge es Ihnen ergehen wie dem Könige von Israel, welcher die Propheten zu stören kam und selber zu phrophezeien anfing. Möchte es Ihnen ergehen wie dem gelehrten West, welcher die Feder ergriff, um gegen die Auferstehungsgeschichte Christi zu schreiben, und der ihr aufrichtigster

Erweiser ward." Um dieselbe Zeit, zu Anfang des Jares 1790, verlobte sich Stolberg wider mit Sophia, Gräfin von Redern, und schloſs mit ihr die Ehe am 15. Februar 1790. „Ich konnte nicht Wittwer bleiben", schrieb er an den Kriegsrat Scheffner, „ich gestehe Ihnen, daſs ich in der Idee einer lebenswierigen, meine ewig über alles Geliebte ehrenden Wittwerschaft meinen gröſsten irdischen Trost zu finden hoffte, aber Ihr Freund ist ein zu schwacher Mensch und Enthaltsamkeit ist ihm nicht verliehen". Seine zweite Frau ging ganz mit ihm den Weg des Suchens nach einer zweifellosen Gewiſsheit für das innere Leben. Sie war von der ersten Frau, welche der Zauber leiblicher Schönheit und lieblichen Wesens umgab, sehr verschieden. Was sie auszeichnete, war einerseits ein klarer Verstand, den sie unter anderem zu nicht unbedeutenden Kenntnissen in der Naturwissenschaft und Mathematik verwertete, andererseits ein fester Wille, mit welchem sie zur religiösen Gewiſsheit durchzudringen entschlossen war. Und diese Willensrichtung war für ihre Ehe mit Stolberg ein starkes Band. Von der Gründlichkeit, mit welcher dieser damals das Christentum in Hinsicht seiner Haltbarkeit prüfte, zeugt ein Brief an Halem, welcher ein ganzes Programm zu einer Apologie des Christentums enthält und zum Schluſs treffend auf den Beweis des Geistes und der Kraft hinweist mit den Worten Christi: „So Jemand will deß Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede". Merkwürdigerweise ergriff ihn jetzt eine mächtige Sehnsucht nach Italien. War es, um die gestörte Gesundheit herzustellen? War es, um das Meer und die Inseln zu sehen, von denen Homer singt? Oder lag in dieser Sehnsucht schon ein heimlicher Zug nach dem falsch Positiven des römischen Katholizismus? Die beiden ersten Gründe reichen hin, und man braucht schwerlich schon jetzt an den dritten zu denken. Als dänischer Gesandter am Hofe zu Neapel das ersehnte Land zu sehen, gelang ihm nicht. Sein Fürstbischof ernannte ihn zum Präsidenten der Regierung in Eutin mit der Erlaubnis, vor dem eigentlichen Antritt der Geschäfte eine längere Reise nach Italien zu unternehmen. Allerdings sehr charakteristisch ist es für die Stimmung Stolbergs, daſs er durch Westfalen reiste, um in Osnabrück nicht bloß Justus Möser, sondern auch den orthodoxen Rektor Joh. Friedr. Kleuker zu sehen und mit diesem Münster zu besuchen. Man darf sagen, daſs dieser Besuch entscheidend für sein Leben geworden ist. In Münster waltete damals ein Katholizismus, in welchem das Christliche das Römische entschieden überwog. Hier regierte der Minister Freiherr v. Fürstenberg musterhaft und schuf mit Hilfe des warhaft frommen Overberg das Fürstentum zu einem Musterlande edler Volksbildung um. Hier hatte die Fürstin Gallitzin ihre geistliche Heimat gefunden. Geboren zu Berlin 1748, des preußischen Generalfeldmarschalls Grafen von Schmettau Tochter, in äußerlichster Weltbildung auferzogen, aber früh von einem ungemeinen Wissensdurste getrieben, mit zwanzig Jaren an den russischen Gesandten im Haag, den Fürsten Dimitri von Gallitzin vermält, einen Mann von der Bildung der französischen Encyklopädisten, war sie, nachdem sie sich schon in Holland mit einer wunderbaren Willenskraft aus der Welt zurückgezogen und ganz gelehrten Studien und der Erziehung ihrer Kinder gewidmet, durch den Ruf Fürstenbergs nach Münster gelockt worden, denn sie hoffte bei ihm Rat für die Erziehung ihres Sones Demetrius zu finden. Sie fand mehr als dies, sie fand, nachdem sie Jare lang in der Philosophie, one Offenbarungsglauben, im innigsten geistigen Verkehr mit Hemsterhuys, sich umhergetrieben, endlich nach schwerer Krankheit den Felsengrund des Glaubens an den Heiland. Eine Frau von so hervorragender geistiger Bedeutung, von solcher Gediegenheit des Sinnes und von solcher Wärme des Glaubens muſste auf den weichen, bestimmbaren und gerade jetzt im geistlichen Werden begriffenen Stolberg einen tiefen Eindruck machen. Er nennt sie von nun an, auf Sokrates anspielend, seine Diotima. „Mit Empfindungen, welche nur die besten Menschen erregen können, verließen wir Münster", schrieb er, und hatte die Freude, mit den ihm nachziehenden Freunden aus Münster noch bei Jacobi in Pempelfort beisammen sein zu dürfen. Es ist sehr denkbar, daſs der Münstersche Einfluſs, wenn er auch in Stolberg die Satyre über manches katho-

lische Unwesen nicht ganz unterdrücken konnte, doch in ihm die Geneigtheit bewirkt hat, wärend der italienischen Reise in den katholischen Formen tieferen Gehalt zu entdecken. Er wonte am Weihnachtsfeste dem Hochamt in der Peterskirche bei, welches Pius VI. hielt, und spürte eine bedeutende Wirkung. Eine Audienz beim Papste erfüllte ihn mit Bewunderung für diesen Kirchenfürsten. In Unteritalien trifft er mit den Brüdern Kaspar und Adolf Droste zu Vischering zusammen, die ihm von der Fürstin empfohlen waren, und man merkt manchmal seinen Äußerungen an, dass er unter gut katholischer Leitung steht. Wärend der junge Nicolovius, der Erzieher der Stolbergschen Kinder, in der in der katholischen Kirche so häufigen Herabwürdigung der einfachen christlichen Religion zu bloßem Prunke, ja zum groben Götzendienste eine niederschlagende Erscheinung sieht, regt sich in Stolberg der protestantische Widerwille gegen den in die schlechte Natürlichkeit des Volkslebens herabgezogenen Kultus viel schwächer.

Nachdem Stolberg über Wien nach Eutin zurückgekommen war, trat er im Frühling 1793 sein Amt als Regierungspräsident an. Bei der Weichheit und Bestimmbarkeit seines Wesens, zumal in einer Zeit, in welcher er den Halt für sein inneres Leben suchte, war es von großer Bedeutung, an welche Lebenskreise er sich hauptsächlich anschließen würde. Der größte Gegensatz im Kreise seiner Bekannten stellte sich in Voß einerseits und den Emkendorfer und Münsterer Freunden andererseits dar. Voß hat noch als 68järiger Greis in seiner Schrift: „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?“ mit unerhörter Unzartheit die Geschichte seines Auseinanderkommens mit Stolberg vor dem großen Publikum erzält. Über diese Trennung aber kann man sich nicht wundern, da die Beiden längst im tiefsten Wesen auseinander gingen. Stolberg freute sich der Abstammung aus einem berühmten und vornehmen Geschlecht, Voß war eines Freigelassenen Enkel, der Son eines Mannes, der als Kammerdiener, Schreiber, Pächter, Wirt, Schulmeister ein dürftiges Dasein fristete. Stolberg hatte eine sorgenlos freie Jugend gehabt, wie sie die adelige Geburt zu gewären pflegt; Voß hat sich im Schweiße seines Angesichts von Kindheit an sein Stück Brot erarbeiten müssen. Der Freiheitsruf Stolbergs war nur die edle Wallung der besten Geister des 18. Jahunderts, bei Voß kam zu dieser der Zornschrei eines Mannes, dem die Leibeigenschaft und ihr verderblicher Einfluss auf das gesamte Volksleben persönlich nahe getreten war. Was aber mehr bedeutet: Stolberg hatte längst eine entschiedene Richtung zum christlich Positiven in der Religion eingeschlagen, Voß war der treueste und charaktervollste Abdruck des oberflächlichsten Rationalismus vulgaris, seiner Vergleichgültigung aller religiösen Eigentümlichkeit und fanatischen Angst vor aller Tiefe und allem Geheimnis. Dazu kam der Zwiespalt in der politischen Meinung: Stolberg hatte der französischen Revolution wie Klopstock im Anfang zugejauchzt, seine Auffassung derselben änderte sich aber bald, Voß meint von dem Augenblicke an, da sie die Adelsvorrechte abgeschafft habe; wir urteilen wol billiger, dass die Religionslosigkeit und Geschichtslosigkeit der revolutionären Bewegung, aus welcher alle Greuel derselben entsprangen, ihn zu ihrem Widersacher gemacht und dass, nachdem er einmal so dachte, er sich auch als Deutscher im Widerstreit gegen die von den Franzosen gepriesene neue Freiheit fülte. In Voß dagegen war der Freiheitsdrang, und neben dem Widerwillen gegen das Pfaffentum auch der gegen das „Junkertum“ so mächtig, dass seine sonstige deutsche und antiwälsche Gesinnung um der Freiheit willen, die er von Westen erwartete, etwas zurücktreten konnte. Nun hatte auch die äußere Stellung der alten Freunde im Laufe der Jare sich außerordentlich verschieden gestaltet. Stolberg, als oberster Mann der Regierung, glaubte einen größeren Aufwand machen zu müssen, als früher, Voß war noch immer als bescheidener Schulrektor in beschränkten Verhältnissen. Alle diese Umstände wirkten zusammen, dass die Freunde mehr und mehr auseinander gingen und Stolberg sich später nach Emkendorf, wo in politischen und religiösen Dingen eine sehr konservative Gesinnung daheim war, und zu den Freunden in Münster hingezogen fülte.

Stolberg behauptete nach seinem Übertritt, dass er sich zu demselben nach

7järiger Prüfung entschlossen habe. Demnach würde der Beginn dieser Prüfung in das Jar seiner Rückkehr aus Italien nach Eutin fallen. In der Tat finden wir von dieser Zeit an einen immer regeren Verkehr zwischen ihm und den Freunden in Münster, namentlich der Fürstin Gallitzin. Noch im Sommer des Jares 1793 machte ihm die Fürstin in Begleitung Overbergs einen Besuch und blieb mehrere Wochen in Stolbergs Hause. Es ist keine Frage, daſs die Fürstin den mächtigsten Einfluſs auf den Übertritt Stolbergs übte. Overberg, der „herrliche apostolische Mann“, drängte nicht. Er riet, „nichts zu übereilen“, und Stolberg selbst verband mit dem heißen Durst nach dem Übertritt den aufrichtigen Wunsch, überzeugt zu sein. Die stille, starke Macht, die ihn dem ersehnten Ziele zufürte, war die Fürstin. „Das ewig Weibliche“ hatte sich in ihr für ihn mit der seligmachenden Warheit vermält. Er spricht von ihr in den höchsten Tönen; mit dem „himmelvollen Weib“ hat er „himmlischen Umgang“. Sie ist die „engelreine Fürstin“, ja ein Engel. Welcherlei Anregung ihm damals gegeben wurde, mag ein im Februar 1794 an Friedr. H. Jacobi geschriebener Brief beweisen. Es ist die Rede von den Griechen und Römern, und Stolberg zeigt ganz die gesunde Anschauung, daſs er ihnen jede gebürende Ehre gerne läſst, aber den absoluten Unterschied konstatirt, der zwischen jeder aus der natürlichen Entwicklung sich ergebenden religiösen Erkenntnis und der Offenbarung der Schrift besteht. „Ich kenne und liebe die Mystik des Platon, eines meiner ersten Lieblinge . . . Aber immer bleibt die Art der Offenbarung, die ihnen ward, nicht nur dem Maße und dem Grade nach, sondern der Natur und der Gnade nach unterschieden von der biblischen, wie — der Himmel über der Erde ist“. Die Auferstehung unseres Herrn — „o laſs mich“, fügte er hinzu, „Ihn unseren Herrn nennen“ — ist ihm die magna charta des Christentums, die sich in jeder neuen Widergeburt eines Menschen als warhaftig und fortwirkend beweist. Durch den ganzen Brief geht der warme Hauch der ersten Liebe zum Heiland und des Wunsches, Andere diesem Geliebten zuzufüren. „Möchte doch Einer“, widerholt er aus einem Briefe an die Gallitzin, „mit der dreifachen Weihe des Philosophen, Dichters und Christen begabt, in einem Romane die Warheit des Augustinischen Tu fecisti nos ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te! lebendig darzustellen, den Beruf und die Kraft empfangen.“ (Nicolovius a. a. O. S. 49 ff.) Im Mai 1794 kamen, begleitet von Katerkamp, die Gebrüder Franz und Clemens August v. Droste nach Eutin zu Stolberg, letzterer der nachmalige Erzbischof von Köln. Voß erzält, dieser habe einen geweihten Stein mitgebracht, um von ihm aus den zehn Katholiken Eutins Messe zu lesen. Jedenfalls bot sich in ihm das Spezifisch-Katholische Stolberg an. Doch die eigentlich Begeisternde war und blieb die Gallitzin. Am 28. August 1794 singt er ihr zum Geburtstag eine Ode, welche schließt:

Heb', o Geliebte!
Heb', o Gesegnete des Herrn!
Auf Deinen Schwingen
Zur ewigen Sonne,
Heb', o Geliebte, mich empor!

Neben der Fürstin gewann über ihn großen Einfluſs die Marquise Anna Paule Dominique de Montagu geb. v. Noailles, die Schwägerin Lafayettes, die als Emigrantin in Holstein bei Plön wonte. Sie sammelte für die Emigranten und Stolberg lieh ihr dazu seinen Namen und seine Fürsorge. Sie trat am 1. November 1795 zum ersten Male über Stolbergs Schwelle. Die Leiden ihrer Familie durch die Revolution, die sie erzälte, die fromme Gelassenheit, mit der sie davon sprach, wirkte auf Stolberg wie Poesie und Religion zugleich. „Wir sind fast katholisch“, bezeugte Stolberg; „wir waren es alsbald, da wir Sie hörten. Es schien uns, als ob der Himmel sich öffnete und wir eindringen sollten mit den heiligen Märtyrern. O welche Religion ist doch die Ihrige!, welche Seelen bildet sie!, welche Quelle der Kraft und des Trostes! — wenn man sagen dürfte, ich glaube, wärend man nur den Glauben des Herzens hat, würde ich auf der

Stelle sagen: ich gehöre zu Ihrer Kirche!" Seine Frau und seine Schwester, sich die Hand reichend, riefen: „und ich auch!" Wie die Fürstin ward die Marquise in das vertraulichste Familienleben hineingezogen, namentlich auch zur Pathenschaft bei den Kindern. Im Sommer 1797 finden wir wider die Gallitzin und Overberg in Eutin und Emkendorf. Bald nach ihrer Abreise bemühte sich der Emkendorfer Kreis, die neue Kirchenagende zu beseitigen, welche der Minister Bernstorf angeregt, die Generalsuperintendenten Adler und Callisen genehmigt hatten. Zu Anfang des Jares 1798 erschien in Hamburg das anonyme Schreiben eines holsteinischen Kirchenvogts über „die neue Kirchenagende, in welchem dieselbe als weder mit der Schrift noch mit dem Augsburgischen Bekenntnis übereinstimmend und als das Werk einer „politisch-religiösen Propaganda" dargestellt wurde. Das Schreiben war von Stolberg verfaßt. Schon um diese Zeit zeigte derselbe der Regierung an, dass er demnächst seine Ämter niederzulegen gedenke, ward aber durch des Herzogs ehrenvolle Aufforderung vorläufig dem Dienste erhalten. Auf einer Reise nach Karlsbad mit seiner Gemalin und den Sönen erster Ehe im Sommer 1798 sieht er sich die Brüdergemeinden darauf an, ob er nicht in ihnen Frieden und Ruhe finden könnte. Zugleich aber legte er durch die Marquise v. Montagu dem nach Deutschland geflüchteten Bischof von Boulogne, J. R. Asseline, alle seine Zweifel vor, welche derselbe durch die in seinen gesammelten Werken aufgenommenen „Lettres et reflexions sur les points de doctrine controversés entre les catholiques et les luthériens" beantwortete. Von der Reise brachte er als Lehrer für seine Kinder einen ausgewanderten französischen Abbé, Pierrard, mit, „einen so düstern Mann", sagt Voß, „mit wüthigem Andachtsblick, alles Welttandes entäußert, in sich gekehrt und vergeistlicht vom Herzen bis zur Haut, hatte die sinnige Gallitzin auserkoren für Stolbergs verwilderte Phantasie." Auch für seine Frömmigkeit war das Stolbergsche Haus alsbald in voller Begeisterung. „Noch nie haben wir die allermindeste Regung von Eitelkeit oder vom leisesten Egoismus, noch nie die mindeste Unlauterkeit irgend einer Art an ihm bemerkt. Mit einem solchen Mann muss Segen Gottes ins Haus kommen." Mit Voß kam Stolberg um dieselbe Zeit in ernstliches Zerwürfnis, weil er seine Kinder nicht mehr in Voßens Schule lassen wollte um des schlechten Einflusses willen, den sie auf das Glaubensleben der Schüler habe. Am 8. Dezember 1799 hielt er zur Einfürung des Superintendenten Göschel in der Kirche zu Eutin als Präsident des Konsistoriums eine Rede, in welcher er die Würde und den Segen des geistlichen Amts, wenn ihm die Salbung des Geistes nicht fehle, aufs lebendigste preist. Man freut sich über einen lutherischen Konsistorialpräsidenten von solcher Geistlichkeit der Auffassung seines Berufs. Es war aber eine der letzten Handlungen, die er im Dienste der lutherischen Kirche verrichtete. Im Februar 1800 ging Stolberg mit seiner Familie nach Emkendorf. Als er Ende März von dort zurückkehrte, wie behauptet wird mit verstörtem und leidendem Ausdruck, verbreitete sich das Gerücht, Stolberg sei in Emkendorf in einem abgelegenen Zimmer katholisch geworden und zwar mit einer Ausstattung der Scene, welche Voßens hyperprotestantischer Fanatismus sich möglichst schauerlich ausmalte. Stolberg selbst stellt die Geschichte der letzten Tage vor seinem Übertritt zum Behufe der Widerlegung Voßischer Verleumdungen so dar (Kurze Abfertigung der langen Schmähschrift des Herrn Hofraths Voß, Hamburg 1828); „Ich reisete im April des Jares 1800 mit meiner Frau, meinen beiden ältesten Sönen und meiner neunjärigen Tochter Julia über Oldenburg nach Münster, wo wir, ich weiß nicht ob den 1. oder 2. Mai, ankamen. Weder dem Herrn Fürstbischofe, regierenden Administrator des Herzogtums Oldenbuag, noch seinem Minister, meinem vieljärigen, mir bis in den Tod treu gebliebenen Freunde, dem Grafen von Holmer, konnte ich in Oldenburg meine Religionsveränderung berichten aus dem einfachen Grunde, weil sie nicht geschehen war. Sowol meine Frau als ich, glaubten nicht, dass wir uns von gewissen Lehren der katholischen Kirche würden überzeugen können. Wärend der Zeit, welche wir in Münster zubrachten, wo wir mit Muße und im Umgang mit ehrwürdigen Personen uns dieser ernsten Untersuchung widmeten, wurden wir überzeugt und legten im Anfang des

Juni unser Glaubensbekenntnis ab. Meine Söne wussten nichts davon, sie waren bei einem Freunde, dem Herrn Erbdrosten, auf dem Lande. Wir setzten darauf unsere Reise fort über Wernigerode, wohin ich im Mai meine beiden ältesten Töchter unter der Leitung meiner Schwester hatte hinziehen lassen." Der Übertritt war am 1. Juni 1800 in der Hauskapelle der Fürstin Gallitzin geschehen, das Glaubensbekenntnis in die Hand Overbergs abgelegt worden. Janssen a. a. O. S. 157 erzält den Vorgang mit diesen Worten: „Overberg lud an dem Tage, an welchem er die Kinder zur ersten heiligen Kommunion fürte, ihn und die Gräfin zur Teilnahme an der Festfeier ein. Beide erscheinen. Aber Stolberg war, wie er später eingestand, gerade an diesem Tage abgeneigter als je, die katholische Religion anzunehmen. „„Gott aber erwies sich stärker als menschliche Neigung."" Overberg hatte den Kindern gesagt, sie möchten nach Empfang der heil. Kommunion, wenn sie für ihre Eltern gebetet, im Verein mit ihm „„auch in einer gewissen guten Meinung beten"". Stolberg fülte sich von einer „„plötzlichen Erleuchtung"" ergriffen: kein Zweifel an der Warheit der Kirche blieb in seiner Seele zurück."

Wir müssen den Religionswechsel Stolbergs aus den tatsächlichen Verhältnissen vor allem zu begreifen suchen.

Es sind offenbar drei Faktoren, welche ihn zu Stande brachten: der damalige Zustand der deutschen evangelischen Kirche, die geistige Eigentümlichkeit Stolbergs und die lockende Gestalt, in welcher ihm die katholische Kirche entgegentrat.

Der Rationalismus hatte von der evangelischen Kirche breiten Besitz genommen. Er ließ sich wol hier und da noch auf die lutherischen Bekenntnisschriften verpflichten, kümmerte sich aber mit großartiger Selbstzufriedenheit um den Inhalt derselben nicht. Das formale Prinzip des Protestantismus, an der Bibel festhalten zu wollen, ward laut verkündigt, die Vernunft aber ließ nur wenige dürftige religiöse Warheiten gelten, zu deren Auffindung, zumal in so abgeblasster Gestalt, eine Offenbarungsurkunde nicht nötig schien. Die aufklärenden Predigten hatten die Herrschaft im Gottesdienste; die liturgischen Elemente wurden aufs äußerste beschränkt, der Gemeindegesang, in welchem sonst die gläubige Gemeinde für die ungläubige Predigt sich hätte entschädigen können, ward durch die verbesserten Gesangbücher zu einem Sklaven des Predigers, selbst wider zu einer aufklärenden Predigt gemacht; aus der Auffassung des Sakraments war alle Mystik gewichen. Wie die öffentlichen Gottesdienste lahm und matt waren, so ließ sich keine gliedliche Gemeinschaft unter denen spüren, welche noch an ihnen teil nahmen; die ganze evangelische Kirche, in ihrer Verfassung in den absoluten oder bureaukratischen Statsmechanismus verflochten, stellte sich nicht als eine in der Welt zu ihrer Überwindung erscheinende Macht höherer Ordnung dar. Es schien in der evangelischen Kirche die Befriedigung eines so tiefen und vielseitigen religiösen Bedürfnisses, wie es Stolberg hatte, nicht mehr gefunden werden zu können. „Hätte ich auch nicht den beinahe vollendeten Einsturz der protestirenden Kirche erlebt", so schrieb er an Lavater (26. Oktober 1800), „so wäre mir doch in ihren Hallen one Altar, one praesens numen, länger nicht wol geworden." Er klagte, dass sie die tiefer religiös gestimmte Seele vernachlässige. „Sie, welche der Einsiedler in der Wüste spottet — isolirt, verödet die 7000 einzelnen Zerstreuten der modernen großen Samaria, die des heiligen Tempeldienstes beraubt u. s. w., Gott im Geist und in der Warheit anbeten. Von diesen Samariten lehrt mir meine Kirche glauben, dass sie Mitglieder dieser von ihr verkannten Kirche sind, one es zu wissen." Er klagt über die Zeloten in der protestantischen Kirche, „Zeloten nämlich nicht für die großen Warheiten, welche beide Kirchen gemein haben, sondern Zeloten für das Protestiren, für das Negative, für eine Null, welcher sie keine Zal, die ihr Gehalt geben könnte, vorzusetzen wissen." Und in der (in Schotts „Voß und Stolberg" abgedruckten) Lettre du Comte de St. au Comte Sch. . . . ., Muenster le 12. Oct. 1800 schreibt er: „Protestant von Geburt, sah ich mit Schmerz den

Protestantismus, one anzustoßen, einstürzen, infolge seines Hanges, durch einen ihm eigentümlichen Keim des Verderbens. Selbst sein Name Protestantismus verkündigt einen unruhigen stürmischen Geist, mehr zum Zerstören als zum Bauen geneigt, und der seine Waffen gegen sich selbst kehrt, indem er die bisher noch von ihm geachteten heiligen Warheiten von sich wirft und gegen Zweifel eintauscht, und bald sieht er seinem Ende im Atheismus entgegen, dessen geschickter Diener Kant geworden ist." Man kann zugeben, daſs der Zustand der evangelischen Kirche für einen nach tieferer religiösen Befriedigung Suchenden ein versuchlicher war, one damit zu sagen, daſs die Versuchung nicht zu überwinden gewesen wäre. In der Brüdergemeinde hätte Stolberg Halten an den positivsten Artikeln des Bekenntnisses, den Glauben an das persönlich gegenwärtige, in der Gemeinde waltende Haupt und die Erweisungen seiner Liebesmacht, innige Glaubens- und Liebesgemeinschaft finden können; aber wenn ein Mann wie Stolberg, von Jugend auf gewönt, mit den Griechen und Römern vertrauten Umgang zu pflegen, und auch voll Interesses für das große Volks- und Statsleben sich in der engen Traulichkeit der Brüdergemeinde nicht wol befinden konnte, so lag die Hilfe für ihn näher. Er war geborner Lutheraner und von Haus aus von einer so feurigen Verehrung für Luther erfüllt, daſs ihm die Reformatoren der reformirten Kirche nur wie „Reformatörchen" erschienen (Brief an Lavater vom 9. Juli 1778, bei Gelzer a. a. O.). Hätte er sich zur Zeit erwachender Unbefriedigung in Luthers Schriften und in die Ordnungen und Liebeserweisungen der lutherischen Kirche versenkt, so hätte er finden müssen, daſs der damalige Zustand seiner Mutterkirche zwar ein ungesunder war, daſs sie aber in ihren Lebensquellen noch Kräfte genung hatte, wider zu gesunden. Er hätte, wie so manche seiner Standesgenossen fünfzig Jare später, entdeckt, daſs nicht das Protestiren an sich, sondern das Protestiren vom Felsengrunde Christus aus der lutherischen Kirche eigentümlich, daſs in dem Worte Gottes ihr ein unerschöpflicher Quell und eine sichere Richtschnur des Lebens gegeben, daſs dem lutherischen Gottesdienste ursprünglich ein Reichtum von Kultusformen nicht fremd sei, daſs auch die lutherische Kirche in ihrer Weise im Sakramente des Altars ein praesens numen habe, und schließlich daſs die Kirche, welche von Luther ihren Beinamen empfangen, auch mit Luther gegen die revolutionäre Untergrabung der Obrigkeit von Gott ankämpfe. Er hätte die rechte Freiheit in der Gebundenheit an Gottes Wort kennen gelernt. Daſs er die Kirche seiner Väter verließ, hatte nicht in dieser allein seinen Grund, deren verborgene Herrlichkeit er in ihrer Knechtsgestalt nicht erkennen wollte, in deren tiefstes Wesen er sich nicht liebevoll versenkte.

Es war die geistige Eigentümlichkeit Stolbergs, die ihn aus der Mutterkirche hinaustrieb. Ihm fehlte die scharfe Geistes- und energische Willenskraft, mit welcher er die Schäden derselben, aber auch die in ihr gelegenen Heilmittel erkennend, ein hervorragender Sammelpunkt für die tieferen Gemüter unter den Protestanten hätte werden können. „In F. L. Stolbergs Seele ist die Urteilskraft untergeordnet dem Gefüle, beide dem Witz und der Phantasie", urteilte Voß (Sophronizon S. 5). Keinen weicheren, bestimmbareren Menschen wollte Lavater gekannt haben, als ihn, schon 25 Jare vor seinem Übertritt. „Kein eiserner Mut, elastisch reizbarer wol, aber kein eiserner", so urteilte der Physiognomiker, „kein fester, forschender Tiefsinn, keine langsame Überlegung oder kluge Bedächtlichkeit. — — Immer der innige Empfinder, nie der tiefe Ausdenker. — — Immer halbtrunkener Dichter, der sieht, was er sehen will. — Der ganze Umriſs des Halbgesichts (zeigt) Offenheit, Redlichkeit, Menschlichkeit; aber zugleich leichte Verfürbarkeit und einen hohen Grad von gutherziger Unbedachtsamkeit, die niemandem als ihm selber schadete" (Goethe, Warheit und Dichtung, 4. Thl., 18. Buch). Krummacher, der Parabeldichter (a. unten a. O.), nennt Stolberg eine Rebe, die nach der Ulme sucht, um sich darauf zu stützen. Er gehörte zu den Charakteren, die nach einem menschlichen Halt sich sehnen, einer Persönlichkeit oder einer Gemeinschaft, welche die Sorge für die Beruhigung der Seele mitübernimmt. Es war ihm nicht gegeben, in selbständiger Kraft sich durch die Zweifel durchzuarbei-

ten. „Ich habe den Fehler, daſs es mich unglücklich macht, wenn meine liebsten Freunde über Lieblingsmaterien sehr verschieden von mir denken", sagte er von sich selbst, und Jacobi schreibt von ihm (an den Grafen Holmer 5. Aug. 1800, bei Gelzer a. unten a. O.): „Stolberg wurde ja jedesmal blaß und rot, Stimme und Lippen bebten ihm, wenn nur irgend eine Frage entstand, die seine Lieblingsmeinung anzufechten von weitem bedrohte". War er nicht der Mann, Anderen seine Meinung aufzudrängen oder nur in dialektischem Gefechte nahe zu legen, so konnte er es noch weniger ertragen, wenn er in dem schon fest geglaubten Besitz einer Überzeugung gestört ward. Solchen Charakteren ist es am wolsten, wenn sie sich einer Autorität einfach unterwerfen können; fünfzig Jare später hätte er sich vielleicht der Autorität des konfessionellen Luthertums unterworfen; damals schien ihm nur in der katholischen Kirche geboten werden zu können, was ihm fehlte. Man begreift aus der den tiefsten Kampf scheuenden Ungeduld seines Wesens die Sehnsucht nach der unfehlbaren Kirche, aber man muſs die Blindheit bedauern, mit welcher er nur in der katholischen Kirche Heilige sieht und die meist viel echteren Heiligen der evangelischen Kirche, die freilich nicht so heißen, verkennt. Er schreibt: „Das dringendste Gefül des Bedürfnisses einer nur durch den Geist Gottes geleiteten, daher in der Lehre unfehlbaren Kirche; einer Kirche, bei welcher Christus seiner Verheißung nach bleiben würde bis an das Ende der Tage; einer Kirche, in welcher noch immer der Fels, auf der sie gebaut ward, den Pforten der Hölle Trotz böte; einer Kirche, in welcher noch immer Machthaber des ewigen Hohenpriesters Sünden behalten und Sünden lösen könnten; einer Kirche, in welcher an Stralen göttlicher Liebe die Ambrosius, die Augustine, die heil. Einsiedler in der Wüste und Ludwig IX. auf dem Throne, die Leone, die Katharinen, die Theresen, die Franziskus, die Borromäen zu Früchten für den Garten Gottes reiften; einer Kirche, in welcher der Son Gottes — (in dem Augenblicke, da der Antichrist mit so organisirter, so furchtbarer Macht, mit dem Schlund der geöffneten Hölle dräuet) — — solche Wunder tut, und eine ganze, größtenteils verdorbene hohe Geistlichkeit in Frankreich, welcher die Axt schon an der Wurzel zu liegen schien, — auf einmal so umwandelt, daſs der faule Baum Früchte des Lebens in solcher Fülle und in solcher Reife trieb, — o Freund und Bruder, dies dringende, heiße Bedürfnisgefül, zu einer solchen Kirche zu gehören — riſs mich mit Banden, die stark sind wie der Tod, d. h. mit Banden der Liebe, zu ihr hin. Und ich füle mich wie so selig, obgleich wie so unwürdig in ihrem Schoß!" (An Lavater, 28. Oktober 1800, bei Gelzer, 2. Bd., S. 35).

Wir haben hier aus Stolbergs eigenem Munde gehört, wie lockend ihm die katholische Kirche um der neuen in ihr geschehenen Wunder willen entgegentrat. Auch in dem Briefe „du Comte de St. au Comte de Sch . .", den wir oben schon anfürten, kommt er darauf zu sprechen: „Mit diesen Gedanken beschäftigt, rürte mich zu gleicher Zeit die Warnehmung, daſs die Katholiken besser als die Protestanten in ihrem Leben der moralischen Theorie der Tugenden entsprechen, die das Evangelium vorschreibt. Ich bewunderte in ihnen den Geist, der seit achtzehn Jarhunderten Kraft und Mut einflöſste, ihm gemäß zu leben. Ich war erstaunt und gerürt bei dem Schauspiel, das wir in unseren Tagen gesehen haben. Wir haben gesehen, wie die Kirche, die den Ungläubigen als abgelebt galt, gläubige Bekenner, edle Märtyrer erzeugte; dies entnervte und profane Frankreich hat solche Wunder hervorgebracht". Wir können übrigens nicht glauben, daſs es ihm damit völlig Ernst, daſs die Betrachtung der ethischen Wirkungen des Katholizismus und der Blick auf die alten und neuen Märtyrer und Bekenner der katholischen Kirche für sich allein mächtig genug gewesen sei, ihn zum Übertritt zu bewegen. Es hätte keiner sehr tiefen Prüfung bedurft, zumal für einen Mann, der in Italien sich längere Zeit aufgehalten, um zu erkennen, daſs der Katholizismus keineswegs Ursache habe, sich gegen den Protestantismus seiner vollkommeneren Sittlichkeit zu rühmen, und was die Märtyrer betrifft, so nimmt die der ältesten Zeit die evangelische Kirche mit der katholischen Kirche zugleich in Anspruch, hat aber gerade von der katholischen Veranlassung genug erhalten, sich im Märtyrertum zu bewären. Die lockende Gestalt, in welcher die

katholische Kirche dem suchenden Stolberg entgegentrat, sehen wir vielmehr in dem milden, innig frommen, in echten Werken sich auswirkenden Katholizismus, der in dem Münsterer Kreis daheim war und vor Allem in der Persönlichkeit der Fürstin Gallitzin. Der Katholizismus in dem damaligen Münster schöpfte aus der Schrift, aus der christlichen Mystik, er stellte die Person Jesu Christi in den Mittelpunkt des religiösen Lebens, er wirkte ein herzliches Verhältnis zu Gott und den Brüdern, er trat zugleich aus dieser Innerlichkeit in schönen Gestaltungen der Volksbildung und des Statslebens hervor. Der Katholizismus erschien Stolberg in dem günstigen Lichte, das ihm in einer bestimmten Zeit und an einem einzelnen Orte eigen war, die evangelische Kirche in dem ungünstigen Lichte einer zeitweiligen Ermattung und Entartung. One echt geschichtliche Prüfung, welche in die Jarhunderte hinabgestiegen wäre, gab er sich dem gegenwärtigen Eindruck hin. Alle die Greuel, welche an der Konsequenz des römischen Prinzips haften, vergaß er in mildester Beurteilung, wärend er die eigene Mutterkirche, one sie recht zu kennen, aufs strengste richtete. Die gewaltigen Rüstzeuge, welche Gott in der evangelischen Kirche einst hatte erstehen lassen, und deren er jeden Tag neue erwecken konnte, vergaß er über den geistesarmen Predigern seiner Zeit, und ebenso schreckte ihn nicht die Verzerrung, die Entartung, die Entgeistigung des religiösen Lebens, die in der römischen Kirche recht ihre Heimat hat, — er sah in ihr nichts als Gestalten wie Fürstenberg, Overberg und vor Allen wie die Fürstin Gallitzin. Dem Manne vornehmer Geburt, dem mit dem Geiste der Alten Genärten, dem Hochgestellten im Leben, der aber geneigt ist, Stellung und Amt für die Ruhe der Seele hinzugeben, wenn er sie findet, tritt die hohe, edle Frau entgegen, die aus dem vornehmen Weltleben ins Stillleben herabgestiegen ist, um ihrer Seele Genüge zu verschaffen, die, wie er, vom Geiste der Alten genärt, erkannt hat, dass alles Schaden ist gegen der überschwänglichen Erkenntnis Jesu Christi, sie hat gefunden, was er sucht, sie bietet es ihm an nicht mit der Kunst überredender Dialektik, sondern durch den Einfluss ihres ganzen geistvollen, liebevollen, in den mannigfaltigsten Erfarungen geläuterten Lebens. Sie kann es ihm aber nur in katholischer Form bieten! Er gibt sich willig ihrem Einfluss, — dass er in der Hauskapelle der Fürstin das Glaubensbekenntnis abgelegt, ist bezeichnend dafür, dass ihrer bedeutenden Persönlichkeit der Übertritt vorzugsweise zuzuschreiben sei.

Wir sehen also den Grund des Übertritts nicht etwa darin, dass Stolberg im Katholizismus seine ästhetischen Bedürfnisse leichter befriedigen oder für seine politischen Bestrebungen einen sicherern Halt finden zu können hoffte, auch nicht in dem Wunsche, möglichst leicht das Gewissen zu beschwichtigen oder gar in der Aussicht auf Vorteile äußerlicher Art, sondern in einem warhaften Herzensbedürfnis, in dem aufrichtigen, aber durch einen ungesunden Autoritätszug irregeleiteten Suchen nach dem Heil und der Heilsgemeinschaft.

Der Übertritt ward ihm dadurch erleichtert, dass die Vertreter der katholischen Kirche, mit denen er verkehrte, das Evangelische mehr betonten, als das Römische, dass sie in einer Weise, wie man sichs nach der Erklärung der unbefleckten Empfängnis der Maria und der Unfehlbarkeit des Papstes nicht mehr denken kann, von der Maria und dem Papste wenig, von Christus und der Bibel viel sagten. Und Stolberg, dem Christus und die Bibel die Hauptsache blieb, fand sich in die Irrtümer der Kirche in dem Mangel an Folgerichtigkeit, der gefühligen und autoritätsdurstigen Naturen, wie die seine war, eigen zu sein pflegt.

Je nachdem nun seine litterarischen Zeitgenossen für dies Herzensbedürfnis einen erschlossenen Sinn hatten oder nicht, fiel ihr Urteil über den Übertritt ruhig und milde oder heftig und herbe aus. Zu Anfang Augusts fanden sich Stolberg und seine Familie wider mit Voß und Jacobi an einem Orte, in Eutin, zusammen. Am 8. August dichtete Voß seine äußerst charakteristische, den vollendeten Papismus mit dem münsterischen Katholizismus, das kirchliche Pfaffentum mit dem im Katholizismus vorhandenen Christentum verwechselnde Ode „Warnung“, durch welche er zwar Stolberg nicht wider zurückzubringen, aber doch für Vor-

stellungen in Betreff der evangelischen Erziehung der „Agneskinder“ zugänglich zu machen hoffte.

Mit Voß wonte F. H. Jacobi in Eutin. Die beiden wurden durch Stolbergs Übertritt am unmittelbarsten getroffen. Beide waren anfangs gleich aufgebracht, wollten Stolberg nicht sehen, gingen ihm aus dem Wege, verleugneten sich vor ihm, sprachen sich mit den schärfsten und härtesten Ausdrücken gegen ihn aus. Aber wärend Voß diese bittere und leidenschaftliche Stimmung gegen Stolberg bewarte, daſs er noch nach neunzehn Jaren sein verletzendes Buch schreiben konnte, milderte sich das Urteil des zarter fülenden Jacobi bald. „Erschrocken über meinen Freund, erschrocken über meinen Verlust, rief ich das Weh, das ich fülte, laut aus, riſs die Wunden meines Herzens weit auf, mischte zu meinen Tränen Blut und schrieb“. So begründete er 1802 die Heftigkeit, mit welcher er alsbald nach der empfangenen Nachricht an die Gemalin Stolbergs geschrieben hatte (2. Aug. 1800): „Ich kann es unmöglich für eine redliche Überzeugung halten, wenn ein Evangelischer Papist wird. Von dem ganzen Papismus steht kein Wort in der Bibel, und dieses einzusehen, bedarf es nur Augen und eines gemeinen menschlichen unverrückten Verstandes. Wer also papistisch oder römisch-katholisch wird, der geht aus der Bibel heraus zu etwas Anderem, und dies Andere ist bei meinem unglücklichen Stolberg der Tyrannenscepter, der jeden Kopf, der nicht wie der unsere denkt, zerschmettern soll . . . Nein, es ist kein unschuldiger Wansinn, der Euch befallen hat; ein Gemische von Leidenschaften, die Ihr wolgefällig in euren Herzen hegtet und pflegtet, hat allein auch die Veränderung möglich gemacht, in der Ihr euch in diesem Augenblicke so wol befindet. Ich aber höre das Hongelächter der Hölle über Eure fromme Tat . . . . Stolbergs Gegenwart würde mich töten. — — In anderen Armen will ich über ihn weinen, den so tief Gefallenen! — Gott, ein solcher Mann! — Stolberg mit einem Rosenkranz und einer Kerze in der Hand, sich mit Weihwasser besprengend, irgend einem Pfaffen die Schleppe tragend, ein „„Gegrüßet seist du, heil. Maria, Mutter Gottes, bitt' für uns!““ mitplappernd: wer weiß, wol gar einmal in einer Prozession barfuß, das Kreuz schleppend, als Büßer — alle diese Mummereien, Andächteleien und Alfanzereien, Heiligen-, Hexen- und Teufelskram zu diesem Mann und um denselben! Es zerreißt mir das Herz. Das Bild will mir nicht weg. Dies nicht und noch ein anderes nicht. Ich sah ein Gemälde: Salomo, von Weibern geschleppt und niedergezogen auf die Knie vor einem Bild, schwang andächtig das Rauchfaſs. — Wir sehen uns nicht wider“. Und an Stolberg selbst schrieb Jacobi (am 10. Aug.): „Ich bin nicht lieblos, Stolberg! Hinge mein Herz weniger an Dir, so hättest Du mein Herz nicht so verwunden, nicht so zerreißen können, wie Du es verwundet und zerrissen hast . . . . Du kannst ja hoffen, daſs ich mit der Zeit mich besinnen werde; Du musst es ja hoffen nach Deiner Denkungsart. — — Ich bin one Hoffnung; keine Begeisterung unterstützt mich; ich verliere rein und unersetzlich. — Um der alten Liebe willen vergönne mir die stille Flucht; suche mich nicht, antworte mir nicht.“ — Der leidenschaftliche Schmerz, mit welchem die an demselben Orte wonenden Freunde den Übertritt auffaſsten, ist höchst bezeichnend für die bedeutende Stellung, welche Stolberg in der deutschen Geisterwelt einnahm, für das lebendige, wenn auch ebenfalls irregeleitete Interesse an der Warheit, das jenen Männern innewonte und zugleich für die Lebendigkeit des persönlichen Interesses, das die litterarischen Freundschaften jener Zeit hervorriefen. — Der alte gute Gleim, in seiner religiösen Anschauung wesentlich mit Voß übereinstimmend, ward durch Stolbergs Übertritt, ein 79järiger Greis, noch einmal in die höchste Aufregung versetzt. Er fand die Voß'sche „Warnung“ vortrefflich. „Wär ich nicht ein alter kraftloser Mann, so würd' ich ein Luther! Wir wollen doch sehen, ob Einer unserer Theologen einer wird. Unsere Schuldigkeit ist, den Schaden zu verhüten oder doch zu mindern, der von diesem Beispiel zu befürchten ist . . . . Schrieb ich eine Geschichte dieses Abfalls, sie ginge zurück auf Lavater. Stolbergs Schwärmerei war schon längst eine katholisch-lavaterische“. Auch Gleim ist besorgt für die Agnes-Kinder. „Sind die Kinder von unserer Agnes katholisch? Ach, wie mag im Himmel sie trauern, wie

herabsehen auf den gefallenen Sünder?" Ruhiger und milder klingt dagegen Herders Wort: „Ich halte es nicht nur für intolerant und unanständig, sondern auch äußerst unedel, über seine (Stolbergs) Gemütskrankheit zu spotten. Finde er die Ruhe, die er sucht und die ihn bisher mit sich und der Welt in Kampf gesetzt hat, im Schoße der Mutterkirche wider! Wir wollen ihm so lange das Requiem! herzlich und stille singen, bis er angreift. — Gab es und gibt es nicht in der katholischen Kirche die edelsten, frömmsten Gemüter? Sind Katholiken nicht Christen? O wie ich den niedrigen Eifergeist im Protestantismus hasse und verachte! über allen Ausdruck". Claudius blieb dem Übergetretenen befreundet, sowie die Freunde in Emkendorf. Und Lavaters Zuschrift, die vor dem Übertritt, als ob derselbe schon erfolgt sei, sich an Stolberg wandte (5. April 1800), klingt fast wie eine Entschuldigung des Schrittes. Obwol er sich aus Liebe zur Gewissens- und Denkfreiheit entschieden gegen die alleinseligmachende Kirche ausspricht, so teilt er doch mit Stolberg die Kurzsichtigkeit in Betreff der ethischen Wirkungen des Katholizismus einer- und des Protestantismus andererseits. „Mich freuts", schreibt er, „wenn Du bei diesem wichtigen Schritt an Ruhe Deiner Seele, an Lust und Kraft zum evangelischen Leben, an Leichtigkeit, das höchste Gut zu genießen, an Änlichkeit des Sinnes Christi gewonnen hast oder gewinnen wirst. Ich bin so kleinsinnig nicht, irgend ein Mittel zu verachten oder zu verlachen, wodurch ein Individuum, das andere Bedürfnisse hat als ich, besser, reiner, vollkommener, gottgefälliger zu werden glaubt. Gehe Jeder den Weg, den ihn sein Gott und ein redliches Herz füren. — Ich sage mehr noch: werde die Ehre der katholischen Kirche. Übe Tugenden aus, welche den Unkatholischen unmöglich sein werden! Tue Taten, welche beweisen, daſs Deine Änderung einen großen Zweck hatte und daſs Du den Zweck nicht verfehlst. Werd ein Heiliger wie Borromäus! — Ihr habt Heilige, ich leugne es nicht. Wir haben keine, wenigstens keine wie ihr habt. — Die Heiligen, die Eure Kirche bildete, sind das Gleichgewicht gegen zallose Ceremoniensklaven, die sie hervorbringt und, wenn ich es sagen darf, geflissentlich zu unterhalten scheint . . . Ich werde nie katholisch, d. h. Aufopferer meiner Denk- und Gewissensfreiheit, d. i. entsagend allen unveräußerlichen Menschenrechten, werden . . . Eine intolerante Kirche kann mir nie nachahmungswürdige Schülerin dessen sein, der über die boshaftesten Verwerfer des Besten die liebenswürdigsten Tränen vergoß . . . . Der Glaube, daſs nur eine einzige, ausschließend beseligende schlechterdings unfehlbare Kirche sei, der Glaube, daſs Alle, die zur Erkenntnis derselben gelangen könnten und zu ihr nicht übertreten, ewig verloren gehen — dieser mir abscheuliche, Dir nun heilige Glaube macht unter dem Schein der Rettung suchenden Liebe hart, intolerant und lieblos. Davor Dich zu warnen, ist Freundes-, ist Christenpflicht . . . . Bleibe Katholik! . . . Alle Tugenden der Gallitzin, der Droſten, der Katerkamps, der Sailer, Fenelons müssen sich in Dir vereinigen! Wollte Gott, daſs ich aller dieser Edlen Tugenden mir zu eigen machen könnte! Wenn der einzige mögliche Weg dazu wäre, das Joch der katholischen Glaubensform zu übernehmen, ich würde auch wol katholisch werden. Ich glaube aber: der Geist geistet wo er will, und das Wort Gottes ist nicht gebunden . . . Laſs uns unsere Rechtgläubigkeit durch die vollkommenste Liebe beweisen! Wer Gutes tut, der ist aus Gott, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. — Adieu, Ewiglieber! Grüße die Engel in Menschengestalt, die Dich umgeben! Noch leide ich sehr und täglich mehr an den Folgen meiner Verwundung."

Man muſs sagen, daſs Stolberg auch den heftigsten Angriffen gegenüber sich würdevoll benommen habe. Doch erkannte er, daſs für ihn Eutin der passende Wonort nicht mehr sei. Er legte seine Ämter nieder und zog am 28. Sept. 1800 von Eutin ab, um sich in Münster anzusiedeln. Hier pflegte er in den folgenden Jaren den Winter zuzubringen, wärend er im Sommer in das nahe gelegene ländliche Lütjenbeck zog. Auch jetzt ließ er die Dichter nicht; 1802 trat er mit einer längst begonnenen Übersetzung von vier Tragödien des Aeschylus an die Öffentlichkeit, 1806 mit einer Übersetzung des Ossian. Doch war hinfort seine

christliche Schriftstellerei überwiegend. Im Jare 1803 erschienen von ihm „zwo Schriften des heiligen Augustin von der wahren Religion und von den Sitten der katholischen Kirche". In demselben Jare verfasste er die Grabschrift für den heimgegangenen Klopstock, die auf dem Kirchhofe von Ottensen noch heute als ein rürendes Zeugnis für Klopstock und Stolberg zugleich zu lesen ist. Zu dem Werke, welches fast seine ganze übrige Lebenszeit ausfüllte, gab ihm Clemens August Droste, der nachmalige Erzbischof von Köln, die Anregung, zur „Geschichte der Religion Jesu Christi", von welchem zwischen 1806 und 1818 vierzehn Bände bei dem evangel. Buchhändler Perthes erschienen sind, nicht one dass Voß auch diesen deswegen angefochten hätte. Die Jare der deutschen Schmach erlebte er mit den Gefülen eines echt deutschen Mannes, als der er sich immer bewärt hatte. Und da er sich nicht scheute, gelegentlich seinen Gefülen feurige Worte zu leihen, so ward er unter Oberaufsicht gestellt, was ihn veranlasste, im Jare 1812 Münster zu verlassen und den gräfl. Schmisingschen Rittersitz Tatenhausen bei Bielefeld zu beziehen. Als nun Preußen im folgenden Jare sich erhob, entsandte Stolberg, dessen Son Christian Ernst bereits unter Erzherzog Karl sich Lorbeeren erfochten, noch andere drei Söne in den Kampf gegen Napoleon. Er selbst hat der deuschen Sache in jenen Tagen mit mancher trefflichen vaterländischen Ode gedient. Im Jare 1815, nachdem ihm schon ein 13järiger Knabe gestorben war, raffte die Schlacht bei Ligny ihm den Son Christian hinweg, dem E. M. Arndt in dem Lied von drei jungen Helden ein Denkmal gesetzt. Die beiden anderen Söne kämpften bei Belle-Alliance noch ruhmvoll mit. Im Jare 1816 pachtete er die hannoversche Domäne Sondermühlen im Osnabrückischen. Hier bereitete er sich zum Abschied von diesem Leben. Die Arbeitslast, die er sich mit der Geschichte der Religion Jesu aufgeladen, schien ihm in seinem vorgeschrittenen Alter zu schwer. Wie ein Landmann, der seinem Sone das Gut übergeben hat und sich mit Pflege des Gartens begnügt, wollte er sich sofort auf das Paradies der heiligen Schriften beschränken. Er brachte noch zwei Bände „Betrachtungen und Beherzigungen der heil. Schrift" zu Stande, den letzteren aber nicht druckfertig. Dazwischen hatte er noch das Leben des Vincenz von Paula geschrieben. Als die reife Frucht seines Lebens hinterließ er sterbend das ungedruckte „Büchlein von der Liebe".

Durch seine religiösen Schriften hat Stolberg segensreich gewirkt nicht nur unter Katholiken, sondern auch unter Protestanten, zumal unter seinen Standesgenossen. Das Römisch-Katholische tritt in denselben weniger hervor, als bei anderen Proselyten, und dann zwar in der Weise fast urteilsloser Hingebung an die Autorität der Kirche, aber one heftige Polemik gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen. Er gibt sich zwar deutlich als Katholik zu erkennen: er ist, wie er in der Vorrede zum 5. Teile der Religionsgeschichte sagt, herzlich bereit, jede Belehrung dankbar anzunehmen und jede Äußerung zu widerrufen, welche mit der Lehre seiner heil. Kirche nicht übereinstimmend befunden wird; er folgt der Tradition der Kirche in Bezug auf den Primat des Petrus und über die bevorzugte Stellung Roms; er eignet sich die Abhandlung eines Theologen der Sorbonne über die göttliche Eingebung der deuterokanonischen Bücher und den desfallsigen Beschluss des Tridentiner Konzils an; er verfärt in der Betrachtung der Kirchengeschichte und der Bibel one Kritik, wie es ihm z. B. höchst warscheinlich dünkt, dass Moses das Buch Hiob verfasst habe. In allen diesen und anderen Stücken ist er nicht mehr protestantisch, aber was seine Schriften heilsam hat wirken lassen, das ist das volle Herz, mit welchem er seine sonst an vielen Gebrechen in Inhalt und Form leidende Religionsgeschichte geschrieben hat, die Freude an dem Leben aus Christo, wie es in der Kirche sich je und je offenbart hat, und die Sehnsucht, ein solches Leben in seinen Lesern geweckt zu sehen, das ist die vorwaltende Neigung zur biblischen Warheit, die ihn zu den heil. Schriften immer wider zurückfürte. Fast die Hälfte seines ausfürlichen Werkes über die Religionsgeschichte, das er nur bis 430 fortsetzen konnte, ist mit Darlegung der biblischen Geschichte ausgefüllt. Seine „Beherzigungen und Betrachtungen" sind nichts als Versuche, seinen Lesern die Bibel und ihre Lehren recht nahe zu

bringen. Sein Büchlein „von der Liebe“ aber ist eine zusammenhängende Darstellung der biblischen Lehre von der Liebe, wie sie nur Einer geben konnte, der seinen Geist nicht nur an Augustin und der christlichen Mystik genärt, sondern vor Allem mit innigstem Herzensanteil sich in das Bibelwort versenkt hat. Es fehlt zwar auch in diesem nicht an römisch-katholischen Anklängen, wenn vom Abendmal, von der apostolischen Succession, den Konzilien, der Fürbitte für die der Läuterung bedürftigen abgeschiedenen Seelen die Rede ist, aber bei alledem wurzelt sein Verfasser realer in der Schrift, als viele Protestanten, die formal sie als Richtschnur der Lehre betrachten. Und das ist überhaupt das Charakteristische an Stolbergs Katholizismus, dass er in der Hauptsache kein römischer, sondern ein biblischer ist. Das Beste, was er in der katholischen Kirche hat, hat er in der evangelischen schon gehabt oder hätte es haben können. Er hat eine wahre Herzensfreude an dem Worte Gottes. Ihm kann es darum gar nicht in den Sinn kommen, dass ein katholischer Christ nicht in der Bibel lesen solle, dass die Bibel ihm gefärlich werden könne. „Die heil. Schrift zeigt uns den Weg der Rückkehr zum Vater durch den Son und tut uns kund das Geheimnis der Drei, die Eins sind . . . Kein menschliches Buch ist weder an kräftiger Kürze, noch an herrlicher Fülle, noch an göttlicher Hoheit, noch an kindlicher Einfalt der heil. Schrift zu vergleichen.“ So sagt er in seinen „Betrachtungen und Beherzigungen der heil. Schrift“ (I, S. 162), fürt dann aus der Zal der Kirchenväter eine Wolke von Zeugen für die Nützlichkeit des Bibellesens auf und freut sich über die neue Dolmetschung, die Papst Pius VII. veranstalte, in der Hoffnung, „dass keine katholische Hütte hinfüro gefunden werde unter uns, in welcher nicht leuchte das heilige Licht des göttlichen Wortes, das der heilige Sänger „„seines Fußes Leuchte und ein Licht auf seinem Wege““ nennt.“ Wärend ein anderer Katholik von den evangelischen Bibelgesellschaften „immer neue Brandstiftungen“ befürchtete, schrieb Stolberg an Perthes: „Es tut mir wehe, dass bei vielen Katholiken Misstrauen gegen die Bibelgesellschaften stattfindet. Allerdings müssen die Mitglieder derselben in katholischen Ländern mit Bescheidenheit verfaren, aber durch allgemeine Verbreitung der Schrift geschieht meiner festen Überzeugung nach unendlich viel Gutes u. s. w.“ (s. Perthes' Leben, II. Bd., 4. Aufl., S. 272). Stolberg war in der katholischen Kirche evangelisch, und man kann sagen: lutherisch geblieben, insofern als er die Schrift über Alles stellte und als den Kern und Stern des Wortes das Fleisch gewordene Wort, Christum, ansah.

Das Wort und durch das Wort Christus war seine Speise auch in seinen letzten Tagen und Stunden. Sein Sterbelager hatte etwas Patriarchalisches. Immer hatte er seine zalreichen Kinder, von welchen ihn zwölf überlebten, auf das Eine, was not ist, hingewiesen und bei den Büchern, die er schrieb, ihr Heil besonders im Auge gehabt. Als sein Ende herannahte, war er von einem dichten Kranz von Kindern und Enkeln umgeben. Sie haben aus seinen letzten Tagen Aufzeichnungen gemacht. Weil sie nur als Manuskript für Freunde gedruckt sind, so ziemt es sich nicht, Einzelnes für weitere Kreise zu veröffentlichen, aber es kann nicht verschwiegen werden, dass sein Ende warhaft erbaulich war. Katholische Irrlehre ist zwar dabei nicht ganz verschwunden, der Sterbende hat nach der Weise seiner Kirche die „Mutter Gottes“ angerufen und großes Gewicht auf die Fürbitte für die Gestorbenen gelegt. Doch verschwinden diese Trübungen vor dem hellen Glanze, den der Aufgang aus der Höhe in Stolbergs letzte Stunden hat leuchten lassen. Es war hauptsächlich Kellermann, der langjärige Hausgenosse, damals Gast, welcher die trostreichsten Sprüche der Schrift dem Sterbenden vorhielt, und dieser saugte sie mit innigem Glauben in seine Seele ein. Als Kellermann die gewünschten Kirchengebete für die Sterbenden nicht zur Hand hatte, kniete eine Tochter nieder und betete P. Gerhards „Wenn ich einmal soll scheiden“, in welches der Sterbende mit ganzer Seele einstimmte. „Gelobt sei Jesus Christus“, das war das letzte Wort, nach welchem er hinüberschlief am 5. Dezember 1819. Man muss ihm nach dem Eindrucke, den sein ganzes Leben macht, das Zeugnis geben, dass er Christus gesucht und dass sich dieser von ihm auch

in der Kirche finden ließ, welche kein lauteres Bekenntnis zu ihm hat. Vielleicht wäre er nicht übergetreten, wenn die Zeit seines Suchens in die Zeit des neuen Lebens gefallen wäre, welches nach den Befreiungskriegen sich der evangelischen Kirche mitteilte. Schwerlich aber hätte er den Schritt getan, wenn seinem ungeduldigen Blick eine Vorausschau der fünfzig Jare später über die evangelische Kirche und insbesondere auch die lutherische kommenden Geistesausgießung wäre vergönnt gewesen. Sein Übertritt bleibt eine Warnung für Alle, die nach einer falschen Autorität sich sehnen, one doch zuvor mit ruhigem Eingehen in die tiefsten Prinzipien und ihre geschichtliche Entfaltung das Für und Wider zu prüfen, eine Warnung, welche schon Luther auf der Veste Koburg aussprach: „Ich hab neulich zwei Wunder gesehen: das erste, da ich zum Fenster hinaus sahe, die Sterne am Himmel, und das ganze schöne Gewölb Gottes, und sahe doch nirgends keine Pfeiler, darauf der Meister solch Gewölb gesetzt hatte; noch fiel der Himmel nicht ein und stehet auch solch Gewölb noch fest. Weil sie denn das nicht vermögen, zappeln und zittern sie, als werde der Himmel gewisslich einfallen, aus keiner andern Ursachen, denn dass sie die Pfeiler nicht greifen noch sehen. Wenn sie dieselbigen greifen könnten, so stünde der Himmel feste" (Erlanger Ausgabe, Bd. 54, S. 184).

Litteratur: F. L. Graf zu Stolberg, von Dr. Alfred Nicolovius, Professor an der königl. Universität zu Bonn, Mainz 1846. — Eutiner Skizzen. Zur Cultur- und Litteraturgeschichte des 18. Jarhunderts; von Wilhelm v. Bippen. Weimar 1859. — Wahrheit und Dichtung von Goethe, 18. Bdch. — Leben der Fürstin Amalie von Gallitzin; von Katerkamp, 2. Ausg., Münster 1839. — Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? von J. H. Voß in Dr. Paulus Sophronizon, 3. Heft, Frankf. a. M. 1819. — F. L. Grafen zu Stolberg kurze Abfertigung der langen Schmähschrift des H. Hofraths Voß wider ihn, Hamburg 1820. — Briefwechsel zwischen Asmus und seinem Vetter bei Gelegenheit des Buches Sophronizon u. s. w. (von F. A. Krummacher), Essen 1820. — Bestätigung der Stolberg'schen Umtriebe von J. H. Voß, Stuttgart 1850. — Voß und Stolberg, oder: der Kampf des Zeitalters zwischen Licht und Verdunkelung, von Dr. Schott, Stuttg. 1820. — Stolbergs Übertritt zum Katholizismus, nach der Auffassung seiner Zeitgenossen, in Gelzers deutscher Nationallitteratur, 2. Thl., S. 459 ff. — Gesammelte Werke der Brüder Christian und Friedr. Leop. Grafen zu Stolberg, Hamb. 1825, Zwanzig Bände. — Geschichte der Religion Jesu Christi von F. L. Grafen zu Stolberg, 1806—1818, 14 Bände. — Betrachtungen und Beherzigungen der heiligen Schrift von F. L. Grafen zu Stolberg, 1849 und 1821, 2 Bde. — Friedrich Leop. Graf zu Stolberg, sein Entwickelungsgang und sein Wirken im Geiste der Kirche von Joh. Janssen, III. Aufl., Freiburg i. Breisgau 1882. — Die beste Darstellung des Stolbergschen Übertritts gibt Wilhelm Herbst in Joh. Heinr. Voß, II. Band, Leipzig 1874. **Wilhelm Baur.**

Stolgebüren (jura stolae) sind fixirte Beträge, C. I. qu. 1, welche dem Geistlichen aus Anlass der Verrichtung gewisser Amtshandlungen von demjenigen entrichtet werden müssen, auf dessen Verlangen dieselben vorgenommen worden sind. Der Ausdruck erklärt sich daher, dass der Geistliche in der katholischen Kirche die betreffenden Handlungen, bekleidet mit der stola (s. Bd. VIII, S. 48), zu vollziehen verpflichtet war und es noch jetzt ist. Da die Stolgebüren nur gezalt werden, wenn die betreffenden, bloß gelegentlich vorkommenden Amtshandlungen (daher Kasualien genannt) zu leisten sind, so bezeichnete man sie auch als Accidenzien (accidentiae), worunter allerdings auch andere unregelmäßige Einnahmen begriffen sind.

In den älteren Zeiten der christlichen Kirche, als der Unterhalt der Geistlichen von den Bischöfen bestritten wurde, kamen wol freiwillige Gaben (oblationes) der Gläubigen an die ersteren, als Zeichen der Dankbarkeit und als Beitrag zum Lebensunterhalt derselben vor, dagegen wurde, im Anschluss an Matth. 10, 8 ausdrücklich verboten, dass für die Verrichtung einer heiligen Handlung

auch freiwillig etwas gezahlt würde, c. 48 conc. Eliberit. v. 306: „Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat nummos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit, pretio distrahere videatur" (c. 104. C. I. qu. 1). Diesen strengen Standpunkt hat aber die Kirche später nicht festgehalten, denn andererseits widersprach es der heil. Schrift (s. 1 Korinth. 9, 11—14; Matth. 10, 10 und Luk. 10, 7) nicht, dass dem Geistlichen, sofern nur die Zalung nicht als ein Äquivalent für die Leistung der hl. Handlung erschien, da er seinen Beruf darin findet, den Brüdern zu dienen, Gaben zu seinem Unterhalt freiwillig dargebracht wurden. So wurde denn seit dem 5. Jarhundert allein die Forderung von Gaben für die hl. Handlungen, insbesondere für die Taufe und die Firmung, verboten, dagegen die Annahme freiwillig dargebotener Geschenke gestattet, c. 99 (Gelasius I. a. 494), c. 100 (Quinisexta v. 692), c. 101 (Toledo XI, v. 675), c. 102. 103 (Braga III, v. 572), C. I. qu. 1 (vgl. auch c. 1. 2. 4, C. I. qu. 2). Denselben Standpunkt hat auch noch die kirchliche Gesetzgebung des 12. Jarhunderts eingenommen, c. 8 (Alex. III. in concilio Turon. v. 1163) X. de simonia V. 3 und c. 9 (conc. Later. III, v. 1179) eod. („pro personis ecclesiasticis deducendis in sedem vel sacerdotibus instituendis aut sepeliendis mortuis seu benedicendis seu aliis sacramentis conferendis seu collatis aliquid exigatur, districtius prohibemus"). Dagegen hat schon das 4. Lateranensische Konzil unter Innocenz III. a. 1215, c. 42 X. eod. [Ad apostolicam audientiam frequenti relatione pervenit, quod quidam clerici pro exsequiis mortuorum et benedictionibus nubentium et similibus pecuniam exigunt et extorquent et si forte eorum cupiditati non fuerit satisfactum, impedimenta fictitia fraudulenter opponunt. E contra vero quidam laici laudabilem consuetudinem ergo sanctam ecclesiam, pro devotione fidelium introductam ex fermento haereticae pravitatis nituntur infringere sub praetextu canonicae pietatis. Quapropter super his pravas exactiones fieri prohibemus et pias consuetudines praecipimus observari, statuentes, ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta; sed per episcopum loci veritate cognita compescantur, qui malitiose nituntur laudabilem consuetudinem immutare], welches das Verbot, Abgaben für die Verrichtungen der hl. Handlungen zu erpressen, widerholt, indessen für diejenigen Fälle, in denen gewonheitsmäßig und hergebrachterweise dergleichen gezalt wurden, die betreffenden Gewonheiten als löbliche aufrecht erhält. Hieraus ergibt sich, dass schon damals die Gewärung gewisser Reichnisse für Amtshandlungen an die Pfarrer vielfach üblich geworden sein muss. In der Folgezeit wurde aber auch die betreffende Vorschrift benutzt, um die Erhebung derartiger Abgaben zu legitimiren, und es war bloß ein weiterer Schritt in der dadurch angebanten Entwicklung, dass man dem Geistlichen auf Grund einer derartigen Gewonheit ein Forderungsrecht auf dieselben zusprach und die Entrichtung für eine Rechtspflicht erklärte, vgl. Thomassin, Vetus ac nova disciplina ecclesiae T. III, lib. I. c. 72; Gonzalez Tellez, Comm. ad c. 8, X. de simonia V. 3; J. H. Boehmer, Jus parochiale sect. VII. c. 2. §§ 5 ff.; Schefold, Die Parochialrechte, Stuttgart 1846, Bd. II, S. 305; Index zu Hartzheim, Concilia Germaniae s. v. jura stolae). Das Konzil von Trient hat daran nichts geändert (s. Sess. XXI. c. 1 de ref.), da es, nachdem sich der erwänte Zustand fixirt hatte, nicht angänglich erschien, den vielfach schlecht gestellten Geistlichen diese Einnahmequelle zu entziehen.

So haben sich in der katholischen Kirche die Stolgebüren bis heute erhalten. Mit dem Verbote der Simonie findet man sich in derselben dadurch ab, dass man die Gebüren nicht als Gegenleistung für die kirchliche Handlung, sondern nur als Reichnisse betrachtet, welche allein aus Anlass einer solchen, teils wegen der Verpflichtung zum Unterhalte des Geistlichen beizutragen, teils in Anerkennung der pfarramtlichen Jurisdiktion gezalt werden (siehe z. B. Schulte, System des kathol. Kirchenrechts, Bd. II, S. 533), sowie dass man ferner darauf hinweist, dass der Geistliche die herkömmlichen Opfergaben nicht wie eine Vertragsleistung behandeln, noch weniger seine Amtshandlung von der Entrichtung derselben abhängig machen und sie für notwendige Handlungen von Armen überhaupt nicht fordern dürfe (München, Das kanonische Gerichtsverfaren und

Strafrecht, Band II, Köln und Neuß 1866, S. 312 ff.; Schulte a. a. O. S. 585 ff.).

Auf die Stolgebüren hat nur der Pfarrer oder ein Geistlicher, dessen Stellung materiell die eines Pfarrers (Lokalist, Expositus) ist, einen Anspruch, ein Hilfsgeistlicher allein zufolge Überweisung seitens des letzteren oder auf Grund eines besonderen Rechtstitels (Statutes, bischöflicher Anordnung). Stolgebüren dürfen nur gefordert werden aus Anlaſs derjenigen Verrichtungen, bei welchen sie zufolge bestehender kirchenrechtlicher Anordnungen (gewönlich der sog. Stolordnungen) gestattet oder gewonheitsmäßig hergebracht sind. Gewönlich kommen sie vor bei Taufen, Eheaufgeboten, Trauungen, Einsegnung und Begleitung von Leichen (siehe dazu Band II, S. 215) und Aussegnung von Wöchnerinnen, sowie für die Ausstellung von Bescheinigungen über die Vornahme eines dieser Akte (vgl. z. B. das Stolgebüren-Reglement für die Diözese Breslau preußischen Anteils vom Jare 1868, Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 22, S. 358). Ausgeschlossen ist die Erhebung solcher Gebüren bei Gelegenheit der Spendung anderer Sakramente, also des Abendmales, der letzten Ölung, der Ordination, und vielfach, wenn auch nicht immer, namentlich nicht in früherer Zeit, der Beichte, doch hat man neuerdings in einzelnen Diözesen auch die Gebüren für Taufen, Vorsegnungen der Wöchnerinnen und die Beichtgelder in Wegfall gebracht, s. den Erlaſs des Gurker Ordinariats von 1869 im cit. Archiv Bd. 24, S. 83. Die Größe der Gebüren bestimmt sich durch die Stolordnungen oder durch Lokalgewonheit. Die frühere Sitte, die Taxen verschieden nach dem Stande des Pflichtigen zu bestimmen, ist jetzt fallen gelassen, statt dessen sind aber jetzt Abstufungen eingefürt, welche mit Rücksicht auf das Einkommen der Pflichtigen, namentlich auf die Höhe der statlich zu zalenden Steuer bemessen sind (s. das cit. Breslauer Reglement).

Die Regelung des Stolgebürenwesens, insbesondere die Feststellung oder Genehmigung von Stolordnungen und Stoltaxen gehört in der katholischen Kirche zur Zuständigkeit des Bischofs, doch werden entweder vorher die Pfarrer mit den neben ihnen zur Verwaltung des Kirchenvermögens berufenen Kirchenvorsteher gutachtlich gehört oder mit der Aufstellung der Entwürfe der Stolordnungen betraut.

Schon auf dem Konzil von Trient haben sich Stimmen für die Abschaffung der Stolgebüren erhoben, Petri Suavis Polani (Sarpi), Historia concil. Trident. lib. II, ed. V; Gorinchemi 1658, p. 218 ff., auch später gegen Ende des 18. Jarhunderts, sowie im Beginne und Verlauf des jetzigen (Kopp, Die katholische Kirche im neunzehnten Jarhundert, Mainz 1830, S. 63. 66 ff. 170 ff.) sind solche Forderungen in der katholischen Kirche hervorgetreten. Zu einer Beseitigung derselben ist es aber bisher bei den entgegenstehenden praktischen Schwierigkeiten nicht gekommen. Mit Rücksicht auf diese letzteren haben sogar die Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz auf der von ihnen im Juni 1848 abgehaltenen Versammlung erklärt, daſs die Stolgebüren festgehalten werden müſsten, und die zu Wien versammelten österreichischen Bischöfe in ihrem Schreiben an das Ministerium des Innern vom 13. Juni 1849 bemerkt: „die versammelten Bischöfe wären sehr geneigt, sich für eine Herabsetzung oder auch gänzliche Aufhebung der in den einzelnen Diözesen sehr verschiedenartig bestehenden und hie und da sehr miſsliebigen Stolgebüren zu erklären, wenn sie den dabei beteiligten Seelsorgern, Kirchen und Kirchendienern einen entsprechenden Ersatz dafür, one welchen viele derselben nicht bestehen können, zu verschaffen vermöchten, und wenn sich dieser nicht auf Summen beliefe, deren Aufbringung für die geistlichen Pfründen des ganzen Kaiserreiches kaum tunlich sein dürfte“ (Acta et decreta sc. conciliorum recentior. collectio Lacensis t. V, Friburgi 1879, p. 945. 1358).

Von den Stolgebüren sind, weil sie nicht derselben rechtlichen Behandlung unterliegen, zu unterscheiden: 1) die Meßstipendien (Bd. 9, S. 639) und 2) die Gebüren, welche für die Begräbnisplätze, Kirchenstüle, für den Gebrauch von Kirchenutensilien, für Wachskerzen u. s. w., um einer kirchlichen Handlung besondere Feierlichkeit und besonderen Pomp zu geben, gezalt werden.

Was die evangelische Kirche betrifft, so haben zwar einzelne der ältesten Ordnungen derselben die Stolgebüren entweder ganz oder zum Teil, so namentlich die Taxen für die Taufe, beseitigt, vgl. Landesordnung des Herzogthums Preußen von 1526 und preußische Artikel von 1540, Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bd. I, S. 34. 336 und 337; Lüneburger Artikel Nr. V, a. a. O. S. 70; Lübecker Kirchen-Ordn. für das Landgebiet von 1531, a. a. O. S. 150. 153. 154; Meißnischer Visitationsabschied von 1540, a. a. O. S. 321. Im allgemeinen sind aber die Stolgebüren auch in der evangelischen Kirche üblich geblieben, und wenn sie auch in manchen Ländern, so z. B. in Kursachsen, abgesehen von der Kommunion, bis in das 17. Jarhundert hinein auch für die Taufe nicht gefordert werden durften, so sind sie für die letztere, ferner sogar auch für die Beichte, weil sie für freiwillige Gaben nicht ausgeschlossen waren, meistens herkömmlich geworden (vgl. v. Weber, System. Darstellung des im Königreich Sachsen geltenden Kirchenrechts, 2. Aufl., Leipzig 1843, Bd. I, S. 446; Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl. S. 143. 744). Doch hat man schon im vorigen Jarhundert in einzelnen Landeskirchen, so in Hessen-Kassel und zum Teil in Sachsen-Weimar (vgl. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht S. 865; Hoffmann, Darstellung des im Großh. Sachsen-Weimar-Eisenach geltenden Kirchenrechts S. 233) das Beichtgeld, freilich nicht mit durchschlagender Wirkung, abzuschaffen versucht, und diese Bestrebungen sind auch in anderen Ländern im ersten Viertel dieses Jarhunderts, z. B. in Preußen, wider aufgenommen worden (vgl. darüber den Artikel Beichte, Bd. II, S. 227). In Bezug auf die rechtliche Behandlung der Stolgebüren weicht das evangelische Kirchenrecht nicht von dem katholischen ab. Sie dürfen in der evangelischen Kirche ebensowenig wie in der letzteren vorausgefordert werden, ebensowenig ist die Zurückhaltung der geistlichen Handlung bis zur Bezalung derselben erlaubt, und endlich müssen die notwendigen geistlichen Amtsverrichtungen Armen umsonst geleistet werden. Bezugsberechtigt ist in der evangelischen Kirche gleichfalls der Pfarrer. Der Betrag ist in derselben durch die Kirchenordnungen und besondere kirchengesetzliche Vorschriften, freilich meist unter Freilassung örtlicher Observanzen, normirt. Die Festsetzung oder Genehmigung der Taxen steht den kirchenregimentlichen Behörden zu. Seit der neuerdings erfolgten Einfürung presbyterialer Ordnungen fällt aber gewönlich die Initiative zu Änderungen den Gemeindeorganen, z. B. in Altpreußen dem Gemeindekirchenrate und der Gemeindevertretung (Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873, §§ 22. 31, Nr. 1) anheim.

Wärend der Herrschaft des neueren, seit dem 16. Jarhundert datirenden Statskirchentums haben die Statsregierungen nicht nur eine Kontrole über das Stolgebürenwesen beansprucht, sondern auch dasselbe ihrerseits, freilich meistens unter Konkurrenz der geistlichen Behörden, geregelt. So hat z. B. Friedrich II. für Schlesien unterm 8. August 1750 eine neue Stolätaxordnung (Korn, Ediktensammlung Bd. V, S. 433) erlassen. Das preußische Landrecht von 1794, Th. II, Tit. 11, §. 425 bestimmt: „das Recht, eine Taxordnung für die Stolgebüren vorzuschreiben, selbige zu erhöhen oder sonst zu ändern, gebürt allein dem State", und auch in Baiern gilt, wie schon nach der Geh. Rathsordn. v. 1779, §§ XIII, XIX, so auch nach dem Religionsedikt vom 26. Mai 1818, § 64, lit. b) die Regulirung der Stolgebüren noch heute als Sache des States, Silbernagel, Verfassung und Verwaltung sämtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern, 1. Aufl., Regensburg 1882, S. 420.

Diesen Standpunkt hat man aber in den Ländern, in denen man seit dem Jare 1848 der katholischen Kirche die Autonomie gewärt hat, nicht mehr überall festgehalten In der Tat läßt es sich nicht leugnen, daß in erster Linie die Festsetzung und Regelung der Gebüren für kirchliche Handlungen Sache der betreffenden Kirche selbst ist und ihr daher das Recht, ihrerseits darüber zu bestimmen, nicht genommen werden kann. Andererseits handelt es sich aber dabei um Leistungen, welche den einzelnen Statsuntertanen auferlegt werden und zu deren Beitreibung der Stat seinen weltlichen Arm leiht. Deshalb kann der Kirche die betreffende Angelegenheit nicht ausschließlich überlassen bleiben, vielmehr ist der

Stat berechtigt, seinerseits dabei eine kontrolirende Mitwirkung zu beanspruchen. Dies ist das z. B. für Preußen geltende Recht, vergleiche Gesetz vom 20. Juni 1875, §§ 21, Nr. 9; §§ 47. 50, Nr. 6; Gesetz vom 7. Juni 1876, § 8, Nr. 7, sowie Verordnung vom 27. September 1875, Art. 1, Nr. 3, und Verordnung vom 29. September 1876, Art. 1, wogegen noch das österreichische Gesetz vom 7. Mai 1874, § 24 bestimmt: „Die Abänderung der bestehenden kirchlichen Stoltaxordnungen steht der Regierung nach Einvernehmung der Bischöfe zu“. Wärend gegenüber der evangelischen Kirche zu den Zeiten des absoluten States und der ausschließlichen Leitung derselben durch den Landesherrn eine derartige Äußerung des statlichen Hoheitsrechtes praktisch nicht geboten war, erscheint jetzt eine statliche Konkurrenz da, wo die evangelische Kirche durch Errichtung besonderer kirchlicher Regimentsbehörden und durch Einfügung presbyterialer und synodaler Elemente in ihrer Verfassung eine gewisse Selbständigkeit erlangt und die Regelung des Stolgebürenwesens den Kirchenbehörden in Gemeinschaft mit den Gemeinde-Organen zukommt, gleichfalls geboten, wie eine solche auch in Preußen, s. Gesetz vom 3. Juni 1876, Art. 24, Nr. 4, und Verordnung vom 9. September 1876, Art. 3, angeordnet ist.

Der statliche Schutz, welcher als Korrelat der statlichen Kontrole über das Stolgebürenwesen gewärt wird, ist teils der gerichtliche, d. h. die Berechtigten können die ihnen zustehenden Stolgebüren vor den statlichen Gerichten einklagen, so in Preußen, A.L.R. II, 11, § 423, Kab.-Ordre vom 19. Juni 1836 (Gesetz-Sammlung S. 198), und ebenso in Baiern, wo aber etwaige Streitigkeiten zwischen den Geistlichen und Gemeindegliedern über die Stolgebürenforderungen vor die weltlichen Administrativbehörden gehören (Silbernagel a. a. O. S. 420), oder es ist, wie für die statlichen Abgaben und Gebüren, die administrative Exekution gewärt. S. österreichisches Gesetz vom 7. Mai 1874, § 23.

Prinzipiell kann eine Verpflichtung zur Zahlung von Stolgebüren nur für die Glieder der Kirche des amtirenden Geistlichen bestehen, weil diese allein infolge ihrer Zugehörigkeit zu derselben und zu der Einzelparochie in die Lage kommen können, die betreffenden Amtshandlungen zu begehren. Das ist die heutige moderne Auffassung. In der Zeit vom 16. Jarhundert bis in den Beginn des jetzigen hinein hat aber eine andere Anschauung geherrscht. Bei der damals noch nicht anerkannten Parität der verschiedenen Kirchen und der Existenz einer sog. herrschenden Kirche (ecclesia dominans) in den einzelnen deutschen Ländern waren die Anhänger der bloß geduldeten christlichen Religionsparteien gewönlich dem Pfarrzwange des Pfarrers der ecclesia dominans unterworfen (s. die Artikel „Parität“ Bd. XI, S. 223, und „Pfarre“ a. a. O. S. 562), und mussten daher auch, weil sie entweder wegen der pfarramtlichen Handlungen (wie Taufe, Kopulation, Begräbnis) an diesen gewiesen waren, oder weil man auch da, wo sie von einem Geistlichen ihrer Konfession die betreffenden Verrichtungen vornehmen lassen konnten, an dem Pfarrzwange der herrschenden Kirche festhielt, an den Pfarrer der letzteren die Stolgebüren entrichten. Diese Verhältnisse sind indessen jetzt in Deutschland fast überall im Laufe dieses Jarhunderts durch die Gewärung der vollen Parität an die christlichen Kirchen und durch die Einfürung der Religionsfreiheit beseitigt worden, vgl. Richter-Dove a. a. O. S. 389, N. 8.

Wie in der katholischen Kirche hat man auch in der evangelischen die Unangemessenheit und Bedenklichkeit der Stolgebüren schon lange empfunden und (so Spener) ihre Aufhebung verlangt. Bis zum letzten Viertel des laufenden Jarhunderts ist dieser Forderung indessen nur vereinzelt Rechnung getragen worden. Zuerst wurden in Nassau durch Edikt vom 8. April 1818 die Stolgebüren gegen Fixirung auf einen aus dem Pfarr-, bezw. Kirchen- und eventuell dem Centralkirchenfond zu gewärenden festen Betrag beseitigt (Otto, Handbuch des evangel. Kirchenrechts im Herzogthum Nassau, Nürnberg 1828, S. 227. 232). Im Jare 1849 folgte Oldenburg, s. Kirchenverfassungsgesch. von 1849, Art. 127, Kirchengesetz vom 27. November 1851, Allg. Kirchenblatt für das evang. Deutschland 1852, S. 79, und revidirte Kirchenverfassung Art. 118; Dove, Sammlung

der Kirchenordnungen S. 254. Die Entschädigung ist nach diesen Bestimmungen von den Kirchenkassen, bezw. von den Gemeinden zu leisten, doch konnte auch bei einzelnen Amtshandlungen, mit Ausnahme der Beichte und der Amtshandlungen bei Beerdigungen, die Zahlung einer Gebür seitens der Beteiligten an die Kirchenkasse angeordnet werden, was erst durch das Kirchengesetz vom 14. März 1877, Kirchenblatt 1877, S. 464, beseitigt worden ist. Endlich wurden in Braunschweig durch Gesetz vom 31. Mai 1871, Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 10, S. 423, unter Übernahme der Entschädigung aus der für die Eisenbahnen gezahlten Kaufsumme die Stolgebüren nicht nur in den lutherischen, sondern auch in den reformierten, katholischen und jüdischen Gemeinden aufgehoben.

In ein neues Stadium ist die Frage infolge der Einführung der statlichen Civilstandsregistrierung und der obligatorischen Civilehe durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 getreten. Wie schon das vorangegangene, gleichartige preußische Gesetz vom 9. März 1874 § 54 eine Entschädigung der Geistlichen und Kirchendiener wegen des ihnen durch die gesetzliche Neuerung an ihrem Einkommen entstehenden Ausfalles vorgesehen hatte, so hat das erstere gleichfalls in seinem § 74 auf eine solche hingewiesen. Dadurch gab es die Veranlassung, daß in einer Reihe deutscher Staaten die Stolgebüren für Taufen, Trauungen und kirchliche Aufgebote, soweit es sich um die Leistung der geistlichen Amtsverrichtungen in der vorgeschriebenen einfachen Form und an den herkömmlichen Orten handelt, beseitigt worden sind, und zwar entweder zugleich für alle Kirchen, wie in Mecklenburg-Schwerin (durch die Verordnung vom 13. März 1876, Allg. Kirchenbl. von 1877, S. 136 für die lutherische, durch die Verordn. vom 1. Mai 1876 für die katholische Kirche, s. Regierungs-Bl. von 1876, S. 75) und in Sachsen-Meiningen (durch die allgemein lautende Verordnung vom 31. Dezember 1875, Sammlung d. Verordn. Bd. 20, S. 259) oder nur für die evangelische Kirche des Landes, so im Königreich Sachsen durch Kirchengesetz vom 2. Dezember 1876, Allg. Kirchen-Bl. 1877, S. 138. 162, s. auch Jahrg. 1878, S. 132. 133. 141. 196, in Sachsen-Weimar durch Kirchengesetz vom 31. Januar 1879, a. a. O. Jahrg. 1879, S. 563 (vgl. auch a. a. O. Jahrg. 1876, S. 564. 565), in Sachsen-Altenburg durch Bekanntmachung vom 25. April 1876, Ges.-Samml. S. 193, und Schwarzburg-Rudolstadt durch Verordnung vom 21. Dezember 1875, Ges.-Samml. S 282, in Mecklenburg-Strelitz durch Verordnung vom 21. Juni 1879, Allgem. Kirchen-Bl. 1879, S. 357. 358. Andere der hierhergehörigen Anordnungen beschränken sich indessen bloß auf die Aufhebung der Gebüren für Aufgebote und Trauungen, so das Kirchengesetz für Hannover vom 16. Juni 1875, preuß. Ges.-Sammlung S. 303, s. auch Allg. Kirchenblatt 1876, S. 561, und die Anordnung für Lübeck vom 1. Dezember 1875, a. a. O. 1876, S. 226, endlich nur auf die Beseitigung der Aufgebotsgebüren das Kirchengesetz für Württemberg vom 18. Juni 1878, a. a. O. Jahrg. 1878, S. 606, und die Konsistorial-Verordnung für Reuß älterer Linie vom 29. Dez. 1875, a. a. O. 1876, S. 206, jedoch sind in dem eben gedachten Lande neuerdings durch Gesetz vom 1. März 1883 § 5 (der Standesbeamte, Jahrg. 1883, S. 134) auch die Gebüren für einfache Trauungen und Taufen beseitigt worden. Die Entschädigung für die Aufhebung ist teils aus Stats- oder Landesmitteln (so in Schwarzburg-Rudolstadt, den beiden Mecklenburg und Reuß älterer Linie) zu gewären, teils aber den Kirchenkassen, eventuell den Gemeinden, so im Königreich Sachsen, auferlegt, teils ebenfalls den genannten Kassen und Gemeinden, aber unter Anerkennung einer Pflicht des States, subsidiarisch in Notfällen einzutreten, letzteres in Hannover, Sachsen-Weimar und Meiningen. In anderen evangel. Landeskirchen ist wenigstens durch die Initiative der Gemeinden und Gemeindeorgane in einer Reihe von Gemeinden eine Aufhebung der Stolgebüren in dem gedachten Umfange bereits erfolgt oder angebant, so z. B. in Preußen, vor allem in Berlin und in Schleswig-Holstein, Allg. Kirchenblatt 1875, S. 612, und es sind hier die Entschädigungen meistens aus Gemeindemitteln gewärt.

Litteratur: Francisc. Stypmann, Tractatus de salariis clericorum, Gry-

phiswald 1650; G. Peter Stelzer, De juribus stolae, Altorf 1700; Grellmann, Kurze Geschichte der Stolgebüren oder geistlichen Accidenzien nebst anderen Gebungen, Göttingen 1785; A. Tittmann, über die Fixirung der Stolgebüren, Leipzig 1831; Hagen, die pfarramtlichen Besoldungen, Neustadt a. O. 1844; F. Koldewey, Das Alter der Stolgebühren in der ev.-luth. Kirche des Herzogthums Braunschweig, Braunschw. 1871; Zur Stolgebürenfrage in der Zeitschrift für Protestantismus, Bd. 71, S. 197. **P. Hinschius.**

Storr, s. Tübinger Schule, ältere.

Strabo oder Strabus, d. i. der Scheele oder Schielende, ist eigentlich nur ein Übernahme, unter welchem, sehr ungeziemender Weise, ein nicht unbedeutender theologischer Schriftsteller der ersten Hälfte des 9. Jarhunderts in der Literärgeschichte aufgefürt zu werden pflegt. Er hieß eigentlich Walfried, Walafridus. Die Nachrichten über ihn fließen sehr spärlich und sind zum Teil unsicher. Er scheint gegen das Ende der Regierung Karls d. Gr. geboren zu sein, und zwar in Schwaben oder sonst wo in der Gegend des Oberrheins, da er selbst sein Vaterland terram nennt, quam nos Alamanni vel Suevi incolimus, und dorthin weisen ihn auch Sigbert v. Gemblours und Joh. Trittenheim, wärend Andere ihn zu einem Angelsachsen machen wollten. Seine Studien machte er zuerst in St. Gallen unter Grimwald, nach Anderen zu Reichenau unter Tato, jedenfalls später zu Fulda unter Rhabanus Maurus. Auch von seinen späteren Jaren ist eine genauere Chronologie nicht herzustellen. Eine Zeit lang war er Dekan des Klosters St. Gallen, im Jare 842 wurde er Abt des Klosters Reichenau, Augia major, einem nicht minder berühmten Benediktinerstifte auf der Insel des Konstanzer Untersee's, wo er nach anderweitigen Nachrichten schon zuvor ein Lehramt bekleidet hatte. Trittenheim läßt ihn auch Vorsteher der Schule des Klosters Hirschfeld gewesen sein. Er starb auf einer diplomatischen Reise an den Hof Karls des Kahlen am 17. Juli 849 in wenig vorgerücktem Alter. Wie viel Schwankendes in den ihn betreffenden Überlieferungen sei, ersieht man aus den größeren bibliographischen Sammelwerken, unter welchen wir hier nur auf Oudin, Dom Ceillier, die histoire litéraire de France Tom. V und Fabricii bibl. latina mediae aetatis verweisen wollen. Ältere Quellen findet man bei diesen angefürt.

Walfried hat mancherlei geschrieben; doch mit einer einzigen Ausnahme bieten seine Schriften wenig historisches Interesse. Wir wollen sie in der Kürze klassenweise anfüren. Zunächst erwänen wir seine lateinischen Gedichte, welche ihn gewissermaßen unter die Klassiker des karolingischen Zeitalters setzen lassen, wenn auch ihr poetischer Wert nicht hoch anzuschlagen ist. Die meisten beziehen sich auf christliche Kirchenfeste, handeln also von Aposteln und Märtyrern; das längste handelt von einer Vision, welche ein Mönch Wettin von Reichenau gehabt; ein anderes erzält das Leben des heiligen Leodegarius von Autun; eines, Hortulus betitelt, beschreibt nicht one Anmut den eigenen Garten des Verfassers mit seinen mancherlei Pflanzen und deren Nutzen und Eigenschaften. Von diesem letzteren gibt es mehrere Spezialausgaben; sonst sind diese Gedichte am besten gesammelt in Canisii lectionibus antiquis T. VI od. T. II, P. 2 der neuen Ausgabe. Die historischen findet man auch bei den Bollandisten und in patristischen Sammlungen. Das Leben des heil. Gallus, welches er in Prosa beschrieben, ist gedruckt in Goldasti Scriptt. rerum allemann. T. 1 und Mabillon, Acta Ord. S. Ben. Saec. II; an der beabsichtigten poetischen Bearbeitung verhinderte ihn der Tod, wie Ermenrich von Reichenau bei Oudin II, 76 des Weiteren erzält.

Bemerkenswerter ist sein Werkchen de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum (gedruckt unter Andern in Hittorps Scriptores de officiis divinis, Cölln 1568, wo es etwa 30 Folio [illegible] in mehreren Bibliotheken der Kirchenväter). Man könnte e[illegible]den, ein Compendium der christlichen Archäologie nenn[illegible] jener Zeit gemessen einen nicht üblen Versuch. I[illegible]eist von Kirchengebräuchen, Tempeln, Altären, [illegible] und Abendmal, und die dabei gelegentlich ausg[illegible]e oder histori-

der Kirchenordnungen S. 254 (die Entschädigung ist nach diesen Bestimmungen von den Kirchenkassen, bezw. von den Gemeinden zu leisten, doch konnte auch bei einzelnen Amtshandlungen, mit Ausnahme der Beichte und der Amtshandlungen bei Beerdigungen, die Zalung einer Gebür seitens der Beteiligten an die Kirchenkasse angeordnet werden, was erst durch das Kirchengesetz vom 14. März 1877, Kirchenblatt 1877, S. 464, beseitigt worden ist). Endlich wurden in Braunschweig durch Gesetz vom 31. Mai 1871, Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 10, S. 416, unter Entnahme der Entschädigung aus der für die Eisenbanen gezalten Kaufsumme die Stolgebüren nicht nur in den lutherischen, sondern auch in den reformirten, katholischen und jüdischen Gemeinden aufgehoben.

In ein neues Stadium ist die Frage infolge der Einfürung der statlichen Civilstandsregisterfürung und der obligatorischen Civilehe durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 getreten. Wie schon das vorangegangene, gleichartige preußische Gesetz vom 9. März 1874, § 54, eine Entschädigung der Geistlichen und Kirchendiener wegen des etwaigen, ihnen durch die gesetzliche Neuerung an ihrem Einkommen entstehenden Ausfalles vorgesehen hatte, so hat das erstere gleichfalls in seinem § 74 auf eine solche hingewiesen. Dadurch gab es die Veranlassung, dass in einer Reihe deutscher Staten die Stolgebüren für Taufen, Trauungen und kirchliche Aufgebote, soweit es sich um die Leistung der geistlichen Amtsverrichtungen in der hergebrachten einfachen Form und an den herkömmlichen Orten handelt, beseitigt worden sind, und zwar entweder zugleich für alle Kirchen, wie in Mecklenburg-Schwerin (durch die Verordnung vom 13. März 1876, Allg. Kirchenbl. von 1877, S. 126 für die lutherische, durch die Verordn. vom 1. Mai 1876 für die katholische Kirche, s. Regierungs.-Bl. von 1876, S. 75) und in Sachsen-Meiningen (durch die allgemein lautende Verordnung vom 21. Dezember 1875, Sammlung v. Verordn. Bd. 20, S. 259) oder nur für die evangelische Kirche des Landes, so im Königreich Sachsen durch Kirchengesetz vom 2. Dezember 1876, Allg. Kirchen-Bl. 1877, S. 138. 162, s. auch Jahrg. 1878, S. 132. 133. 141. 196, in Sachsen-Weimar durch Kirchengesetz vom 21. Januar 1879, a. a. O. Jahrg. 1879, S. 563 (vgl. auch a. a. O. Jahrg. 1876, S. 664. 668), in Sachsen-Altenburg durch Bekanntmachung vom 25. April 1876, Ges.-Samml. S. 193, und Schwarzburg-Rudolstadt durch Verordnung vom 21. Dezember 1875, Ges.-Samml. S. 282, in Mecklenburg-Strelitz durch Verordnung vom 21. Juni 1879, Allgem. Kirchen-Bl. 1879, S. 557. 555. Andere der hierhergehörigen Anordnungen beschränken sich indessen bloß auf die Aufhebung der Gebüren für Aufgebote und Trauungen, so das Kirchengesetz für Hannover vom 16. Juni 1875, preuß. Ges.-Sammlung S. 303, s. auch Allg. Kirchenblatt 1876, S. 561, und die Anordnung für Lübeck vom 1. Dezember 1875, a. a. O. 1876, S. 226, endlich nur auf die Beseitigung der Aufgebotsgebüren das Kirchengesetz für Württemberg vom 18. Juni 1878, a. a. O. Jahrg. 1878, S. 606, und die Konsistorial-Verordnung für Reuß älterer Linie vom 29. Dez. 1875, a. a. O. 1876, S. 206, jedoch sind in dem eben gedachten Lande neuerdings durch Gesetz vom 1. März 1883 § 5 (der Standesbeamte, Jahrg. 1883, S. 134) auch die Gebüren für einfache Trauungen und Taufen beseitigt worden. Die Entschädigung für die Aufhebung ist teils aus Stats- oder Landesmitteln (so in Schwarzburg-Rudolstadt, den beiden Mecklenburg und Reuß älterer Linie) zu gewären, teils aber den Kirchenkassen, eventuell den Gemeinden, so im Königreich Sachsen, auferlegt, teils ebenfalls den genannten Kassen und Gemeinden, aber unter Anerkennung einer Pflicht des States, subsidiarisch in Notfällen einzutreten, letzteres in Hannover, Sachsen-Weimar und Meiningen. In anderen evangel. Landeskirchen ist wenigstens durch die Initiative der Gemeinden und Gemeindeorgane in einer Reihe von Gemeinden eine Aufhebung der Stolgebüren in dem gedachten Umfange bereits erfolgt oder angebaut, so z. B. in Preußen, vor allem in Berlin und in Schleswig-Holstein, Allg. Kirchenblatt 1875, S. 612, und es sind hier die Entschädigungen meistens aus Gemeindemitteln gewärt.

Litteratur: Francisc. Stypmann, Tractatus de salariis clericorum, Gry-

phiswald 1650; G. Peter Stelzer, De juribus stolae, Altorf 1700; Grellmann, Kurze Geschichte der Stolgebüren oder geistlichen Accidenzien nebst anderen Gebungen, Göttingen 1785; A. Tittmann, über die Fixirung der Stolgebüren, Leipzig 1831; Hagen, die pfarramtlichen Besoldungen, Neustadt a. O. 1844; F. Koldewey, Das Alter der Stolgebühren in der ev.-luth. Kirche des Herzogthums Braunschweig, Braunschw. 1871; Zur Stolgebürenfrage in der Zeitschrift für Protestantismus, Bd. 71, S. 197. **P. Hinschius.**

Storr, s. Tübinger Schule, ältere.

Strabo oder Strabus, d. i. der Scheele oder Schielende, ist eigentlich nur ein Übernahme, unter welchem, sehr ungeziemender Weise, ein nicht unbedeutender theologischer Schriftsteller der ersten Hälfte des 9. Jarhunderts in der Litetärgeschichte aufgefürt zu werden pflegt. Er hieß eigentlich Walfried, Walafridus. Die Nachrichten über ihn fließen sehr spärlich und sind zum Teil unsicher. Er scheint gegen das Ende der Regierung Karls d. Gr. geboren zu sein, und zwar in Schwaben oder sonst wo in der Gegend des Oberrheins, da er selbst sein Vaterland terram nennt, quam nos Alamanni vel Suevi incolimus, und dorthin weisen ihn auch Sigbert v. Gemblours und Joh. Trittenheim, wärend Andere ihn zu einem Angelsachsen machen wollten. Seine Studien machte er zuerst in St. Gallen unter Grimwald, nach Anderen zu Reichenau unter Tato, jedenfalls später zu Fulda unter Rhabanus Maurus. Auch von seinen späteren Jaren ist eine genauere Chronologie nicht herzustellen. Eine Zeit lang war er Dekan des Klosters St. Gallen, im Jare 842 wurde er Abt des Klosters Reichenau, Augia major, einem nicht minder berühmten Benediktinerstifte auf der Insel des Konstanzer Untersee's, wo er nach anderweitigen Nachrichten schon zuvor ein Lehramt bekleidet hatte. Trittenheim läßt ihn auch Vorsteher der Schule des Klosters Hirschfeld gewesen sein. Er starb auf einer diplomatischen Reise an den Hof Karls des Kahlen am 17. Juli 849 in wenig vorgerücktem Alter. Wie viel Schwankendes in den ihn betreffenden Überlieferungen sei, ersieht man aus den größeren bibliographischen Sammelwerken, unter welchen wir hier nur auf Oudin, Dom Ceillier, die histoire litéraire de France Tom. V und Fabricii bibl. latina mediae aetatis verweisen wollen. Ältere Quellen findet man bei diesen angefürt.

Walfried hat mancherlei geschrieben; doch mit einer einzigen Ausnahme bieten seine Schriften wenig historisches Interesse. Wir wollen sie in der Kürze klassenweise anfüren. Zunächst erwänen wir seine lateinischen Gedichte, welche ihn gewissermaßen unter die Klassiker des karolingischen Zeitalters setzen lassen, wenn auch ihr poetischer Wert nicht hoch anzuschlagen ist. Die meisten beziehen sich auf christliche Kirchenfeste, handeln also von Aposteln und Märtyrern; das längste handelt von einer Vision, welche ein Mönch Wettin von Reichenau gehabt; ein anderes erzält das Leben des heiligen Leodegarius von Autun; eines, Hortulus betitelt, beschreibt nicht one Anmut den eigenen Garten des Verfassers mit seinen mancherlei Pflanzen und deren Nutzen und Eigenschaften. Von diesem letzteren gibt es mehrere Spezialausgaben; sonst sind diese Gedichte am besten gesammelt in Canisii lectionibus antiquis T. VI od. T. II, P. 2 der neuen Ausgabe. Die historischen findet man auch bei den Bollandisten und in patristischen Sammlungen. Das Leben des heil. Gallus, welches er in Prosa beschrieben, ist gedruckt in Goldasti Scriptt. rerum allemann. T. 1 und Mabillon, Acta Ord. S. Ben. Saec. II; an der beabsichtigten poetischen Bearbeitung verhinderte ihn der Tod, wie Ermenrich von Reichenau bei Oudin II, 76 des Weiteren erzält.

Bemerkenswerter ist sein Werkchen de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum (gedruckt unter Andern in Hittorps Scriptores de officiis divinis, Cölln 1568, wo es etwa 30 Folioseiten umfaßt, sowie in mehreren Bibliotheken der Kirchenväter). Man könnte es, nach unserer Art zu reden, ein Compendium der christlichen Archäologie nennen, und mit dem Maßstabe jener Zeit gemessen einen nicht üblen Versuch. In 31 Kapiteln handelt es zumeist von Kirchengebräuchen, Tempeln, Altären, Gebeten, Glocken, Bildern, Taufe und Abendmal, und die dabei gelegentlich ausgesprochenen theologischen Grundsätze oder histori-

schen Bemerkungen lassen uns in dem Verfasser einen gelehrten und verständigen Mann erkennen. Gelegentlich fürt er auch die gangbaren deutschen Ausdrücke an, sich deshalb den gelehrten Lateinern gegenüber mit dem Beispiel Salomos entschuldigend, welcher ja neben den Pfauen auch Affen an seinem Hofe hatte. In Betreff der Bilder sucht er den von fränkischen Theologen empfohlenen Mittelweg zwischen übertriebener und abergläubischer Ikonolatrie und griechischer Bilderstürmerei festzuhalten. Im Kapitel vom Abendmal drückt er sich in einer Weise aus, dass man ihn nicht als einen Anhänger der Transsubstantiationslehre seines berühmten Zeitgenossen Radbert nennen kann; Christus, sagt er, hat seinen Jüngern die Sakramente seines Leibes und Blutes in der Substanz des Brotes und Weines gegeben und sie gelehrt, dieselben zum Gedächtnisse seines heiligen Leidens zu feiern. Es konnte also nichts Schicklicheres als diese Gestalten (species) gefunden werden, um die Einigkeit des Hauptes und der Glieder anzudeuten.

Was aber Walfrieds Namen am meisten berühmt gemacht hat und noch jetzt beim Rückblick auf die geistige Entwicklung des Mittelalters nicht übersehen lässt, das ist die große exegetische Kompilation, welche, wenn nicht ausschließlich, doch hauptsächlich durch ihn zu Stande gekommen ist, und welche fast fünf Jarhunderte lang für einen großen Teil des Abendlandes zugleich die Fundgrube und fast auch der einzige Rest älterer Bibelwissenschaft geblieben ist. Das umfangreiche Werk war unter dem gangbaren Titel „Glosa ordinaria" verbreitet und gebraucht, und genoss schon im Beginne der eigentlich sogenannten scholastischen Zeit eines solchen Ansehens, dass z. B. Petrus Lombardus sich auf dasselbe one Weiteres als auf die „Auctoritas" beruft und Spätere dessen Randglossen als einen gleich dem Bibeltexte selbst zu kommentirenden behandelten. Noch über das 14. Jarhundert hinaus, wo doch Nic. a Lyra eine neue Epoche in der Exegese bezeichnet, erhielt sich die walfriedische Glosse im Gebrauch und wurde dann auch gleich im Beginne des Bücherdrucks durch die Presse verbreitet und zalreiche Ausgaben folgten sich, trotz des kolossalen Umfangs, bis ins 17. Jarhundert herab. Man findet dieselben vollständig verzeichnet in dem unserm Walfried gewidmeten Artikel der Histoire littéraire de France, welche bekanntlich von Benediktinern einst begonnen wurde (T. V.) und kürzer in Busses Grundriß der christl. Litteratur § 583. Doch ist zu bemerken, dass die Glosa ordinaria nie allein, fast immer mit Lyra zusammen gedruckt wurde. Die älteste Ausgabe, one Ort und Jar, in 4 Foliobänden, deren Ursprung die Bibliographen nicht ermittelt haben, ist eine der Zierden selbst reicherer Sammlungen. Nach ihr, da hier die Arbeit Walfrieds fast ganz allein steht, wollen wir dem Leser in der Kürze einen Begriff von der Natur und Anlage des Werkes geben. Eine Vorrede oder Einleitung, welche den Zweck oder die Methode desselben darlegten, ist nicht vorhanden; aber der oberflächlichste Blick belehrt uns darüber zur Genüge. Es bietet in der Mitte der Blätter, etwas gegen den oberen Rand hin, den lateinischen Text, rings herum, einen größeren oder geringeren Raum in Anspruch nehmend, steht die „Glosse", d. h. eine reiche Sammlung patristischer Exzerpte zur Erläuterung des Textes. Zwischen den Zeilen des Textes stehen ganz kurze Scholien (Glosa interlinearis), die wir aber hier nicht weiter zu berücksichtigen haben, da sie anerkanntermaßen erst im 12. Jarhundert von einem gewissen Anshelm von Laon beigeschrieben sind. Was nun die von Walfried gesammelten Randbemerkungen betrifft, so ist im allgemeinen zu sagen, dass sie den Kern der älteren patristischen Exegese so ziemlich nach allen Seiten hin darstellen. Es fehlt nämlich nicht an Wort- und Sacherklärungen, wie man sie namentlich aus Hieronymus nehmen konnte, allein der Mehrzal nach dienen die Randglossen doch der erbaulichen Auslegung, oder wie die Alten sagten, der mystischen (vielen ist auch das Wort mistice vorgeschrieben), die bekanntlich die Theorie des mehrfachen Schriftsinnes zur Grundlage hatte und in der Kombination geistlicher Umdeutung mit jedem noch so trockenen historischen Stoffe ihre höchste Virtuosität zu bekunden strebte. Die Glossen werden in der Regel durch die Widerholung der ersten Worte des Textes, auf den sie sich beziehen, eingefürt; so folgen sich mehrere über denselben Text, selbst aus dem nämlichen Schriftsteller, wie denn nament-

lich die zalreichen Werke Augustins, mit den vielfältig wechselnden, ganz im Geiste der späteren Zeit sinnreichen, Beleuchtungen einzelner Bibelstellen schon vor unserem Sammler eine unerschöpfliche Fundgrube solcher Glossen waren. Sehr vielen ist übrigens der Name des Autors beigeschrieben, aus welchem sie gezogen sind; am öftesten begegnen uns außer den beiden schon genannten Gregorius, Isidorus (von Sevilla) und Beda, selten Ambrosius und Chrysostomus, welchen letzteren man in Übersetzung besaß; in einzelnen Büchern herrschen andere Namen vor, z. B. in den Psalmen Cassiodorus, in Numeri Origenes, im Leviticus Esicius (d. i. Hesychius). Es sind aber auch sehr viele Glossen one Namen und es entsteht die Mutmaßung, diese könnte Walfried selbst verfaßt haben. Dagegen scheint aber zu sprechen, dass nicht unhäufig, wenigstens im Anfang des Werkes, auch sein Name, und zwar in der, wenn er selbst so geschrieben hätte, sonderbaren Bezeichnung „Strabus“ vorkommt. Andere dachten wol an seinen unmittelbaren Lehrer Rhabanus Maurus als Verfasser, aber auch dieser wird öfter mit seinem Namen genannt. Die Frage hat im Grunde wenig Bedeutung, sowie die andere, ob denn die beigesetzten Namen überhaupt überall authentisch sind. Es hat sich wol noch Niemand die Mühe gegeben, dies zu untersuchen und die Sache hat wenig auf sich, weil die exegetischen Studien der lateinischen Theologen von Augustin und Hieronymus abwärts im allgemeinen durchlaufendes Gemeingut waren und jeder Nachfolger von dem Abhub seines Vorgängers als Parasit lebte. Der Ruhm, Neues zu geben, war weniger erstrebt als der Ruf, die berühmten Alten recht ausgebeutet zu haben. Unser Walfried suchte auch nicht mehr, und bei solchem Bescheiden wäre die Kritik sehr überflüssig.

Außer den genannten Werken hat man wol früher dem Abt von Reichenau noch ein anderes beigelegt, welches für uns unendlich viel interessanter wäre, wenn — es überhaupt je existirt hätte. Im 16. Jarhundert kam, ich wüsste nicht wie, die Vorstellung auf, Karl der Gr. habe die Bibel verdeutschen lassen. Vielleicht suchte man nur einen Namen für die jüngst gedruckten vorlutherischen deutschen Bibeln. Wie das nun zu gehen pflegt, sobald einmal über die Epoche der angeblichen ersten Übersetzung sich eine Vorstellung gebildet hatte, so machte man auch die Namen der Verfasser ausfindig. Tempore Caroli Magni, sagt Flacius in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Otfrid fol. 7 verso, tres docti viri — sacrum volumen in vulgarem linguam vertisse leguntur. Wo er dies gelesen, sagt er nicht. Die drei Gelehrten waren Rhabanus, der Bischof von Mainz, Haymo von Halberstadt, und unser Walfried. Später wusste man schon, dass sie miteinander gearbeitet hatten, — manu admota socia, sagt J. Reiske (epist. ad Mayerum de versione german. ante Lutherum). Ja, ein Zeitgenosse, Hr. Leroux de Lincy, Herausgeber eines alt-französischen Bibeltextes, behauptet, jene Übersetzung sei ins Jar 807 zu setzen; das hängt einfach damit zusammen, dass Usher, in seinem sehr unzuverlässigen Werke über die Bibelübersetzungen, dieses Jar aufs Gerathewol angibt, um überhaupt den Verdiensten des alten Kaisers eine chronologische Stelle anzuweisen. Im Jare 807 aber lag Walfried vielleicht noch in den Windeln, wenn er schon geboren war, und was von Karls deutschen Bibeln sonst noch gesagt wird, habe ich mit triftigen Gründen anderswo ins Reich der Fabeln verwiesen. (Revue de théol. Janv. 1851.) **Ed. Reuß.**

Strauß, David Friedrich. — Vergl. E. Zeller, D. Fr. Str. in seinem Leben und seinen Schriften, Bonn 1874; W. Lang, D. Fr. Str., Leipzig 1874; A. Hausrath, D. Fr. Str. und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg 1876, 78, 2 Bde.; Derselbe, Über den relig. Entwickelungsgang von D. Fr. Str. in den „Kleinen Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts“, Leipzig 1883, S. 416—437; Schlottmann, D. Str. als Romantiker des Heidenthums, Halle 1878; Beyschlag, Deutsch-evangel. Blätter, 1879, S. 145—159. Über seinen früheren Bildungsgang hat Str. selbst Nachrichten gegeben in dem Aufsatz „Justinus Kerner“, Halle'sche Jahrb. 1838 Nr. 1, eingehender Fr. Th. Vischer in dem Aufsatz „Str. u. die Württemberger“, ebendas. 1838, Nr. 57 ff. (abgedr. in seinen „Kritischen

Gängen" 1844, I, 3). Str.'s gesammelte Schriften, herausgegeben von E. Zeller 1876 bis 1878, 11 Bde.

Die Zeit des Werdens fiel für Strauß in eine Periode aufkeimender Gegensätze, die sich in seiner eigenen Entwicklung reflektiren. Romantische Poesie, Schelling, Schleiermacher, Hegel sind die Stadien gewesen, durch welche er hindurchgegangen ist. Zu Ludwigsburg bei Stuttgart am 27. Januar 1808 geboren, war er der Son eines kleinen Kaufmanns, der, pietistisch gerichtet, geistigen Interessen sich lieber widmete, als dem Geschäftsverkehr, und einer Mutter, die überwiegend verständiger Natur dem Leben aufgeschlossen war (Kl. Schr. N. F. S. 233 ff.). Noch ehe jedoch solcher Widerstreit religiöser Anschauung dem Sone näher trat, ward dieser 13järig (Oktober 1821) dem niederen evangelischen Seminar zu Blaubeuern übergeben. Hier rüstete er sich für die Laufban eines Theologen, in klösterlicher Stille vom schwächlichen Knaben zum kräftigen Jüngling reifend und an der Seite reichbegabter Altersgenossen wie Christian Märklin, Friedr. Vischer, Gust. Pfizer u. A. (vgl. Str., Märklin S. 21 ff.) für das Verständnis des klassischen Altertums die Anregungen seiner jugendfrischen Lehrer Kern und Baur fleißig nützend. Vischer (I, S. 88) bezeugt: „man hätte in der zwar hagern, aber stolz aufgeschossenen Jünglingsgestalt mit dem dunkeln großen Auge und den schönen altdeutschen Haren, den schüchternen, blöden Knaben kaum mehr erkannt, aber ebensowenig in diesem Johanneskopfe den künftigen Kritiker vermutet"; und er selbst versichert (der Christus des Glaubens S. 68), daſs im 17. Jare religiöse Zweifel in ihm überhaupt noch nicht erwacht, und er noch jarelang ein rechtgläubiger Christ gewesen sei. Herbst 1825 vertauschte er seine Klosterschule mit dem evangelisch-theologischen Stift zu Tübingen. Aber wenig durch die gefesselt, welche hier zunächst seine philosophischen Studien leiten sollten, suchte er anderwärts Geistesnarung. Vom mystischen Zug seiner Zeit wie seines Volksstammes ließ er sich zu Schellings Naturphilosophie und zu Jakob Böhme füren, und des letzteren Erkenntnis schien ihm „teils zu tieferen Gründen hinabzusteigen, teils das Gepräge des unmittelbaren Geoffenbartsein entschiedener an sich zu tragen als die Bibel selbst" (Str., Friedl. Bl. S. 12). Nichts natürlicher, als daſs er zu derselben Zeit für die Dichter der romantischen Schule schwärmte, bei einer Warsagerin sich Auskunft holte (Friedl. Bl. S. 14), den Wundern des Somnambulismus Glauben schenkte. Nachhaltigere Impulse empfing er erst, als 1826 Kern und Baur, seine früheren Lehrer, in die theologische Fakultät berufen wurden, und zumal der letztere ihn auf Schleiermacher wies. Nicht Steudels „verständiger Supranaturalismus" vermochte den aufstrebenden Jüngling festzuhalten; in den Aussagen des religiösen Gefüls suchte er die Begründung der Glaubenswarheiten zu gewinnen, bis er wie Baur selbst seinen Anker in die Philosophie Hegels warf. Zwar hatte er noch 1828 das Preisthema der katholisch-theologischen Fakultät „die Auferstehung der Toten exegetisch und naturphilosophisch zu beweisen", „mit voller Überzeugung" zu lösen unternommen und 1830 die Gedächtnisfeier der Übergabe des Augsburgischen Bekenntnisses mit einer Predigt im theologischen Stift eröffnet (abgedruckt bei Hausrath I, Beilagen S. 3 ff.), ja seine glänzend bestandene Kandidatenprüfung im Herbste desselben Jares zum Eintritt in ein Pfarrvikariat zu Kleiningersheim, in der Nähe seines Elternhauses, benutzt. Aber wie beim Abschluſs jener Preisarbeit ihm klar ward, „daſs an der ganzen Sache nichts sei", so konnte er im geistlichen Amte nur mühsam den Konflikt vor sich entschuldigen, welcher zwischen seinem theologischen Bewuſstsein und dem Inhalt seiner Predigten bestand. Durch eine Berufung nach dem Seminar zu Maulbronn wurde er im Sommer 1831 seiner wol überhoben; dennoch entschlug er sich, zum Doktor der Philosophie promovirt, im Herbst d. J.'s aller amtlichen Wirksamkeit, um Hegel und neben ihm Schleiermacher auf sich wirken zu lassen. Sein Eintritt in Berlin erfolgte kurz vor dem Tode des großen Philosophen (14. November 1831), und Schleiermacher war der erste, der hiervon ihm Kunde gab. Str.'s unbedachte Äußerung „um seinetwillen war ich hierher gekommen" wuſste Schleiermacher nicht zu gewinnen, und umgekehrt befriedigte ihn dieser bei der „quecksilberartigen Beweglichkeit" seines Wesens (der

Christus des Glaubens S. 8) jedenfalls „auf der Kanzel mehr als auf dem Katheder" (ebendas. S. 6). Seine geistige Heimat fand Strauß im Kreise derer, welche in Hegels Banen gingen, eng verbunden vornehmlich mit Michelet und Vatke (vgl. Benecke, Wilh. Vatke, Bonn 1883, S. 71 ff.).

In dem Halbjar, welches Str. zu Berlin verbrachte, ist weniger ein Wendepunkt als der Abschluſs der inneren Entwickelung desselben zu erkennen. Denn Ostern 1832 in die schwäbische Heimat zurückgekehrt, sah er mit Übernahme eines Repetentenamtes zu Tübingen sich in eine Wirksamkeit eingefürt, die den Ertrag der bisherigen Lebensarbeit verwerten ließ. Mit außergewönlichem Erfolg wuſste er das Interesse für philosophische Studien, speziell für Hegel zu wecken, erfur aber eben deshalb so sehr die Ungunst seiner Neider, daſs er im Herbst 1833 es vorzog, seine Vorlesungen einzustellen, um das Werk hinauszufüren, dessen Grundmotive schon in Berlin ihm vor der Seele standen. „Das Leben Jesu kritisch bearbeitet" (Bd. I) erschien 1835, seinem innersten Wesen nach ein Stück angewandter Hegelscher Philosophie. Denn die „voraussetzungslose" Kritik ist hier von dem Gedanken beherrscht, daſs die Idee eines persönlichen, die Welt zu einem seligen Ziele fürenden Gottes, deshalb auch die eines Gottmenschen einen inneren Widerspruch bilde. Die Idee liebt es nicht, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle übrigen zu geizen; nur die Gattung entspricht der Idee. „Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daſs als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche, gesetzt wird. Die Menschheit ist die Vereinigung beider Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Gott; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der Natur; sie ist der Wundertäter, sofern im Verlaufe der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Tätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und zum Himmel farende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben hervorgeht". Ebendeshalb ist Jesus nicht der, in welchem die Gattung der Menschheit zur Erscheinung kommt, nicht das Urbild der Menschheit, sondern ein Mensch wie andere; wol graduell von ihnen verschieden, sofern die Geistesreligion in ihm ihren ersten Verkündiger und Anwalt fand, aber in der Taufe zum Bekenntnis seiner Sünde bereit und zu Wundertaten nicht ausgerüstet. Übernatürliches hat im Leben Jesu überhaupt keine Stelle gehabt. Tritt es aus der evangelischen Geschichte entgegen, so ist diese letztere nicht vom veralteten supranaturalistischen oder naturalistischen Standpunkt aus zu prüfen, sondern darauf anzusehen, ob ihr Inhalt ein mythischer sei. „Mythen sind geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideeen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage" (I, S. 75). Aber nicht im Momente konnte die Liebe der Gemeinde einen Kranz von Sagen für das Haupt ihres Meisters winden; nur im Laufe von Jarzehnten hat das Schlinggewächs von Mythen sich gebildet, das den historischen Kern jetzt überwuchert hat. Der vorausgesetzte Gedanke nötigt, die Evangelien in das zweite Jarhundert zu weisen.

Die Fülle der Gelehrsamkeit, die sich hier mit seltener Schärfe der Dialektik verknüpfte, bedurfte kaum der glänzenden Darstellungsgabe des Verfassers, um dem Werke die Augen Aller zuzuwenden, welche der religiösen wie der historisch-kritischen Frage desselben Interesse schenkten. Ein Sturm erregte die Gemüter wie fünfzig Jare früher nach den Publikationen Lessings. Strauß hatte in seiner amtlichen Stellung ihn bald warzunehmen. Noch vor Erscheinen des zweiten Bandes (1836) wurde er (Herbst 1835) nach dem Lyceum in Ludwigsburg versetzt; doch siedelte er schon im folgenden Jare nach Stuttgart über, nicht bloß weil seine Tätigkeit und der Verkehr mit dem ihm innerlich wenig verbundenen Vater nicht befriedigten, sondern mehr noch weil ihm um schriftstellerischer Zwecke willen Muße Bedürfnis war. Die warhaft tropische Fruchtbarkeit, mit welcher

gegnerischerseits die Litteratur sich mehrte (s. bei Grimm, Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte 1845, S. 128—131 und Hausrath I, S. 184 ff., besonders S. 190), nötigte ihn, die eigene Kraft zu konzentriren. Als Ertrag seiner Arbeit erschienen nun in rascher Folge (1837) drei Hefte „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie". Gleich konsequent in der Festhaltung seines Grundgedankens hat er im ersten dem ehrwürdigen Steudel, seinem Lehrer, auf „Vorläufig zu Beherzigendes bei der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu" (1835) eine Antwort gegeben, „welcher unter anderem auch die Anerkennung, in herabwürdigender Polemik das Mögliche geleistet zu haben, nicht versagt werden darf" (Öhler, vergl. oben S. 699). Indessen ließ Strauß bald gemäßigteren Urteilen Raum. Nicht nur, daß in der dritten Auflage seines Werkes (1839) die Zweifel an der Authentie des vierten Evangeliums ihm, wie er bekennt, wider zweifelhaft wurden; auch die Erzälung vom zwölfjärigen Jesus wie einzelne Heilungswunder lagen für ihn jetzt im Bereich des Möglichen; ja seine „Zwei friedlichen Blätter" (1839) verrieten Bereitschaft zu Konzessionen auf spezifisch dogmatischem Gebiete. Vielleicht, daß gewisse Gegenstimmen (Neander, Ullmann u. A.) seine Zuversichtlichkeit abzuschwächen wußten; vielleicht auch, daß er nicht jeglichen Anschluß aufgeben wollte. In der Tat schienen Aussichten auf ein theologisches Lehramt sich zu öffnen. Der Erziehungsrat zu Zürich trug Anfang 1839 ihm eine ordentliche Professur an der dasigen jungen Hochschule an. Ernste Debatten waren der Berufung vorausgegangen, aber noch heftigere Kämpfe sollten ihr folgen. Denn den, welcher Jesu geschichtliche Existenz nahezu auf eine historische Nullität reduzirte, auf dem Lehrstul für christliche Kirchengeschichte und Dogmatik zu sehen, widerstrebte so sehr der öffentlichen Meinung, daß die Züricher Regierung Str.'s Pensionirung beschloß, noch ehe dieser sein Amt übernommen hatte. — Nach Zürich war von Strauß die Erklärung abgegeben worden, er werde sich rein innerhalb der Grenzen seines wissenschaftlichen Berufes halten und auch in diesem dahin wirken, daß die göttlichen Grundwarheiten des Christentums geachtet werden. Die Erläuterung, in welchem Sinn dies geschehen wäre, gibt das Werk, welches Vorarbeiten für den akademischen Beruf aufnahm und in unfreiwilliger Muße jetzt um so schneller vollendet werden konnte: „die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt", 2 Bde., 1840, 41. Es sollte „eine Übersicht über den dogmatischen Besitzstand geben" und „der dogmatischen Wissenschaft dasjenige leisten, was einem Handlungshause die Bilanz leistet". Ausgehend von dem Gedanken, daß „die Kritik des Dogmas seine Geschichte" sei (I, S. 71), nimmt Str. die einzelnen Lehrstücke der Dogmatik durch, um den Konflikt zwischen ihnen und dem durch die Aufklärung des 18. Jarhunderts wie die neuere Philosophie, vornehmlich die Hegelsche erzogenen modernen Bewußtsein darzulegen. Tatsächlich vollzieht sich in dem Werke ein dialektischer Vernichtungsprozeß des Dogmas.

Es sollte auf längere Zeit hinaus die letzte theologische Leistung bleiben. Denn statt in die Wege einer geordneten Wirksamkeit einzumünden, fülte sich Str. vom bisherigen Arbeitsfeld abgedrängt; er sah sein Leben hinfort auf die schwankende Welle gestellt. Noch ehe ihm jene bittere Täuschung von Zürich her gekommen war, hatte er (März 1839) seine Mutter verloren, und im April 1841 schloß sich mit dem Tode seines Vaters das Elternhaus ihm völlig. Ein eigenes Heim suchte er sich wol zu gründen; am 26. August 1842 verheiratete er sich mit Agnes Schebest, einer gefeierten Theatersängerin. Aber das Glück, dieser Ehe zwei Kinder erblühen zu sehen, konnte ihn nicht für das Leid entschädigen, in seiner Gattin die ihm wertvollen Gemütsseiten vermissen zu müssen. Nach fünf Jaren löste sich die Ehe, und von da ab ist Str. heimatlos umhergezogen, zuerst unter Freunden in München, dann in Köln, Heidelberg, Berlin, gegen Ende seines Lebens (1865—1872) in Darmstadt und von da an in Ludwigsburg, seinem Geburtsort, lebend. Seinen Studien war die Auflösung der Häuslichkeit von Vorteil; er bekannte, die woltätige Folge in erneuter Arbeitslust zu fülen. Doch

wendete er sich nicht den früheren Materien zu. Kleineren Beiträgen zu den „Jahrbüchern der Gegenwart“ ließ er 1847 den „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige“ folgen, eine Schrift, welche zu dem in das Heidentum rückfälligen Kaiser den Romantiker auf dem Thron des protestantischen Königshauses, Friedrich Wilhelm IV., in Parallele zu bringen unternahm (vgl. dazu Schlottmann a. a. O.), in ihrem Grundgedanken nicht weniger verfehlt wie sein Aufsatz „der politische und theologische Liberalismus“ (1848), welcher für Wislicenus' Bestrebungen Propaganda machen wollte. Nebenabsichten vielleicht fern, hatte er sich durch beide Schriften als einen Mann vorgestellt, welcher an öffentlichen Tagesfragen Anteil nahm. Als daher das deutsche Volk seine Abgeordneten nach dem Frankfurter Parlament sandte, richtete man in Ludwigsburg auf ihn sein Augenmerk. Die Wal scheiterte an dem Widerspruch der ländlichen Bevölkerung. Durch ein Mandat für die württembergische Ständeversammlung ward ihm nach der erlittenen Niederlage zwar im Mai desselben Jares Genugtuung; doch brachte seine überraschend konservative Haltung ihn in einen so starken Kontrast mit seinen Wälern, daſs er noch vor Ausgang des Jares dem politischen Leben den Abschied gab. Zalreichen Arbeiten meist biographischen Inhalts konnte er in der Folgezeit seine volle Kraft zuwenden. Es erschienen „Schubarts Leben in seinen Briefen“ (2 Bde. 1849), „Christian Märklin, ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart“ (1851), „Leben und Schriften des Dichters Nikolaus Frischlin“ (1855), „Ulrich von Hutten“ (3 Bde. 1858—1860, 4. Aufl. 1878), „Hermann Samuel Reimarus“ (1862), „Kleine Schriften biographischen, literatur- und kunstgeschichtlichen Inhalts“ (1862, neue Folge 1866).

Erst beinahe drei Jarzehnte nach dem Erscheinen seines ersten Werkes kehrte Str. zur Theologie, speziell zu dem Gebiete zurück, von welchem er ausgegangen war. Aber wärend er früher an Fachgenossen sich gewendet hatte, so gab er jetzt ein „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ (1864, 4 Aufl. 1877). Nicht als ob dasselbe des wissenschaftlichen Charakters ganz entbehrte; für Gebildete überhaupt geschrieben, ist es bei abstrakter Art der Untersuchung mit einer Summe gelehrten Apparates ausgestattet, der freilich ungleich mehr als Deckungsmittel vorgefaſster Meinungen denn als selbständiges Forschungsergebnis gelten kann. Wie Str. in seiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu nach Baurs Wort die Festung überrumpeln und one regelrechte Belagerung im Sturme nehmen wollte, so ließ er jetzt den Ertrag der zeitherigen Schriftforschung fast unverwertet. Er fand, daſs die Evangelienkritik in den vorausgegangenen 20 Jaren „etwas ins Kraut geschossen“ sei; man müſse bange werden, jemals über die Hauptfragen ins Klare zu kommen, wenn wirklich ihre Lösung bis zum Austrag des Streites über die Evangelienfrage vertagt werden solle. Darum rezipirt er kurzer Hand die wesentlichen Resultate Baurs, unbekümmert um das, was Andere zu deren Richtigstellung schon geleistet hatten. Seine eigentliche Aufgabe aber löste er abweichend vom früheren Werke in zwei Büchern. Nicht bloß weil er für Nichttheologen schrieb, die an rein kritischen Operationen erfarungsmäßig kein Gefallen finden, sondern mehr wol noch in dem richtigen Gefül, daſs eine schlechthin auflösende Kritik Sache der Unmöglichkeit geworden sei, gibt er in einem ersten Buche das, was früher zu vermissen war, „das Leben Jesu in geschichtlichem Umriß“ und in einem zweiten „die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung“. Hier vornehmlich mit seinem ersten Werke sich berürend ergänzt er dort, was früher (Schluſsabhandlung II, S. 686 ff.) über die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu gesagt worden war. Aber bei seiner Anschauung über den Wert der Evangelienschriften kann es selbstredend nicht zu einem „Leben“, sondern günstigenfalls zur Erörterung einzelner Tatsachen aus der Geschichte Jesu kommen. Gewiſs wissen wir, wie er versichert, was Jesus nicht war. „Es besteht darin, daſs in der Person und dem Werke Jesu nichts Übernatürliches, nichts von der Art gewesen ist, das nun mit dem Bleigewicht einer unverbrüchlichen, blinden Glauben heischenden Auktorität auf der Menschheit liegen bleiben müſste. Dieses Negative ist für unseren nicht bloß historischen überhaupt nicht rückwärts,

sondern vorwärts gerichteten Zweck gerade eine — um nicht zu sagen die — Hauptsache" (Vorr. S. XV). Und positiv: „Man hört es nicht gern und glaubt es darum auch nicht, wer sich aber einmal ernstlich mit dem Gegenstande beschäftigt hat und aufrichtig sein will, der weiß es so gut wie wir, dass wir über wenige große Männer der Geschichte so ungenügend wie über Jesus unterrichtet sind. Wie one alle Vergleichung deutlicher ist uns die über 400 Jare ältere Gestalt des Sokrates" (S. 621). Er meint „keinen Frevel an dem Heiligen zu begehen, vielmehr ein gutes und notwendiges Werk zu tun, wenn er alles dasjenige, was Jesum zu einem übermenschlichen Wesen macht, als wolgemeinten und zunächst vielleicht auch woltätigen, in die Länge aber schädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wan hinwegräumt, das Bild des geschichtlichen Jesus in seinen schlicht menschlichen Zügen, so gut es sich noch tun läßt, widerherstellt, für ihr Seelenheil aber die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes sittliche Musterbild verweist, an welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst ins Licht gesetzt hat, das aber als Anlage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehört, wie seine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der gesamten Menschheit sein kann" (S. 627). Und dies Alles von der früher schon eingehaltenen philosophischen Voraussetzung aus, dass die Idee nicht in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten liebe. So hoch Jesus steht, er ist doch nicht das Urbild der Menschheit. „Stünde einer auf, in welchem der religiöse Genius der neueren Zeit ebenso von vornherein Fleisch geworden wäre, wie in Jesu der der seinigen, so würde ein solcher an Jesus sich nicht anzulehnen brauchen, sondern dessen Werk in selbständigem Geiste weiter füren" (S. 209).

So wenig es dem Werke an Lesern und an Entgegnungen fehlte (vgl. v. Engelhardt, Str. und Schenkel, 1864; Luthardt, Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, 2. Aufl., 1865 u. A.), ist die Erregung, welche es hervorrief, der nach der kritischen Bearbeitung weitaus nicht gleichgekommen. Angriffe, welche er erfur, suchte Str. in der Schrift „Die Halben und die Ganzen" (1865) zu erwidern, hier gegen Hengstenberg und mit besonders herben Worten gegen Schenkel sich wendend; und wie ein Nachtrag zu seiner eigenen Geschichtskonstruktion erscheint „der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" (1865), eine Kritik der von Rütenik inmittelst herausgegebenen Vorlesungen Schleiermachers über das Leben Jesu. Ob Strauß durch die Aufnahme, die seiner Arbeit das deutsche Volk zu Teil werden ließ, verbittert (Beyschlag S. 158) oder ob er in seiner Produktion von der wissenschaftlichen Umgebung, in der er lebte, zu abhängig war (Hausrath II, S. 355): „an der Schwelle des Greisenalters" legt er noch ein „Bekenntnis" ab, das einen Bruch mit seinen bisherigen Anschauungen dokumentirt. „Der alte und der neue Glaube" (1872, 11. Aufl. 1881) entstand aus der Erwägung, dass Viele sich wol die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen zu eigen machten, „one über die Konsequenzen nachzudenken, die sie für die Religion und Theologie haben mussten, wärend auf der Gegenseite moderngläubige Theologen wie Laien auf die steigenden Fluten des naturwissenschaftlichen Forschens und Entdeckens ruhig hinausblickten, one davon für ihren kirchlichen Boden etwas zu besorgen. Hier galt es abermals, das getrennt Vorliegende zusammenzudenken; und das war eine Aufgabe, deren Lockung ich so wenig wie in dem früheren Fall widerstehen konnte". Von einem „Zusammendenken" kann hier freilich nicht die Rede sein, es sei denn in dem Sinne, dass das Eine durch das Andere absorbirt ist. Verspricht nämlich Str. auf vier Fragen Antwort zu geben, so negirt er sehr bestimmt die erste: „Sind wir noch Christen?" Er zieht hiebei die letzten Konsequenzen aus dem, was er vordem über die Unmöglichkeit der Existenz eines Gottmenschen wie über das Unzureichende der geschichtlichen Bezeugung des Lebens Jesu ausgesprochen hatte, doch nicht one die „populäre" Darstellung mit dem Salze hönischen Witzes schmackhaft zu machen. „Wir, die wir die Grundlage der evangelischen Geschichte kritisch aufgelöst, die wir die schriftmäßigen Grundlehren der Kirche in die Rumpelkammer des Aberglaubens geworfen haben, wir sind keine Christen mehr". „Haben wir noch Religion?" lautet die zweite Frage. Er antwortet: „Ja oder Nein, je nachdem man es verstehen

will". Denn seine Verneinung eines Verhältnisses zu Gott involvirt nicht die eines Verhältnisses zu dem gesetzmäßigen Universum. „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott und finden es ruchlos von seiten eines einzelnen Menschenwesens, sich keck dem All gegenüberzustellen". Demgemäß kann er seine dritte Frage „Wie begreifen wir die Welt?" nur vom Standpunkt des modernen Materialismus aus lösen, um nach der Idee der Gattung sich zu bestimmen als Forderung einzuschärfen, wenn er die letzte Frage aufwirft „Wie ordnen wir unser Leben?" — Was Strauß „an der Schwelle des Greisenalters" hier ausgesprochen, sollte in der Tat sein Testament sein. Oktober 1872 hatte er Darmstadt, wo es entstanden, verlassen und in Ludwigsburg eine stille Heimat gesucht. Er sollte in ihr nicht heimisch werden, denn ein schweres Leiden warf ihn bald auf das Krankenlager. Sein Tod erfolgte am 7. Februar 1874. **Woldemar Schmidt.**

Strauß, Jakob, Dr. theol., ein unruhiges, stürmisches Original der Reformationszeit, das mannigfach an Karlstadt erinnert, vgl. Luthers Urteil De Wette 2, 643 und die Hoffnungen der Züricher Widertäufer; Cornelius, Die Widertäufer 2, 248. Mengung von A. und N. Testament, von Geistlichem und Weltlichem, wissenschaftliche Bildung und Unklarheit in seinen praktischen Zielen, stolzes Bewusstsein seiner akademischen Würde und warmer Sinn für des Volkes Not, Stärke im Angriff gegen das Alte und Schwäche im Aufbau des Neuen charakterisiren diesen Mann, der wie ein Meteor plötzlich als fruchtbarer Schriftsteller erscheint und wider verschwindet. Über sein früheres Leben wie sein Ende herrscht noch Dunkel. Strauß war wol 1480—85 zu Basel geboren, wie er gegen Ökolampad geltend macht. Von 1506 an war er an verschiedenen Orten als Lehrer tätig, so zu Straßburg, vielleicht auch zu Horb, von wo er 1515 noch einmal die Hochschule zu Freiburg besuchte, Württ. Vierteljahrshefte 1880, 187. 1516 wurde er Lehrer der Philosophie daselbst und Dr. theol. Höchst zweifelhaft ist, ob er je Mönch gewesen (nach Vierordt, Ref. in Baden S. 247, Dominikaner, nach Jörg, Deutschl. in der Revol., Religiose in Berchtesgaden). Im Jar 1521 ist Str. Prediger zu Hall im Inntal, wo er den Bergleuten unter großem Beifall von Rat und Gemeinde und Zulauf aus der Nachbarschaft das Evangelium verkündigte. In der Fastenzeit 1521 donnerte er in 16 Predigten gegen die Beichtgreuel, in der Pfingstpredigt 1521 verlangte er das Abendmal unter beiderlei Gestalt. Aber die geistliche und weltliche Obrigkeit trat dem Eiferer entgegen. Die Franziskaner in Schwaz schickten 1522 als Fastenprediger ihren Konventbruder Michael Ritter, der gegen Strauß predigte und die Beichte verteidigte. „Herodes und Pilatus samt den Pharisäern" ruhten nicht, bis sie Strauß vertrieben hatten, den Ritter auch nachher noch verunglimpfte. Er floh zunächst nach Haslach (bei Traunstein?), von wo er am 16. Mai 1522 seinen Freunden in Hall einen kurzen Unterricht von den erdichteten Bruderschaften zuschickte (später gedruckt). Jetzt wandte er sich nach Sachsen, am 4. August ist er zu Kemberg bei Wittenberg, wohin er warscheinlich von seinen Freunden im Gebirg an den Propst Barth. Bernhardi von Feldkirch (im Bistum Chur südlich von Bregenz) empfohlen war. Hier ließ er seine erste Schrift, eine in Hall gehaltene Predigt über die Beichte: eine verstendige tröstlich Leer über das wort S. Paulus: der mensch soll sich selbs probieren und also von dem Brodt essen ꝛc. drucken. Er gab damit eine Anleitung über die rechte Bereitung zum Abendmal und ermante die, welche von der Messe sich nicht ferne halten können, wärend derselben Christi Leiden und Sterben zu betrachten. Warscheinlich auf Luthers Empfehlung wurde er Prediger bei Graf Georg von Wertheim, wo er aber durch stürmisches Wesen sich in kurzer Zeit unmöglich machte, so daſs Luther seinem Nachfolger Franz Kolb ruhigeres Verfaren dringend empfahl.

Um Weihnachten 1522 ist Str. in Weimar, wo er der Disputation des Hofpredigers Wolfgang Stein mit den Barfüßermönchen über das Abendmal beiwonte und auch Thomas Münzer traf, von dem er sich von Anfang an abgestoßen fülte. Anfangs 1523 kam er als Prediger (nicht Pfarrer) nach Eisenach,

wo er am 20. Januar die Akten jener Disputation und am 9. Februar sein neu wunderbarlich Beichtbüchlein herausgab, das einen tiefen Blick in die Folterqualen und die Vergiftung des Herzens und Lebens tun läſst, welche die Ohrenbeichte mit sich brachte. In Eisenach war Str. als Schriftsteller wie als Reformator überaus tätig. Er schaffte die lateinische Messe und die Taufe mit Öl und Chrysam ab, indem er an Ostern seiner Gemeinde den handgreiflichen Beweis lieferte, daſs das Chrysam nur einen Erwerbsartikel der bischöflichen Kasse bilde, und schrieb deshalb „wider den simoneischen tauff und erkauften ertichten krysam", nach Ostern 1523. Die Bilder schaffte er aus den Kirchen und bekämpfte in der gemeinen Seelwoche nach Michaelis die Lehre vom Fegfeuer und dem Opfer für die Toten. (Kurz und verstendig leer über das Wort S. Pauli zu den Römern: Der tot ist, der ist von Sünden gerecht, Eilenburg Nik. Widemar 1523). Auch für die Verehelichung der Priester und Mönche trat er ein, wie er auch selbst im Herbst 1523 sich verehelichte, cf. De Wette 2, 502, 504. Freilich gaben die Ehen mancher Priester dem Volk ein schlechtes Vorbild. Bei einer Pfaffenhochzeit hatte der Tanz für die Predigt des Wortes keine Zeit übrig gelassen. Der Verdacht lag nahe, daſs es diesen Herren nur um Emanzipation des Fleisches zu tun sei, weshalb Strauß zur Feder griff und den Sermon drucken ließ: Die Pfaffen Ee, in evangelischer leer nit zu der freyhait des flayschs vnd zu bekrefftigen des alten Adam &c. gefundiert (auch lateinisch). An Widerspruch gegen seine Wirksamkeit fehlte es nicht. Man ließ Kinder in ostentativer Weise auswärts taufen. Ein Ratsherr wollte durch Tanz und Musik Str. in der Predigt stören, lief dann selbst in die Kirche und nannte ihn vor der Gemeinde einen Ketzer. Gegen ihn wandte sich Strauß mit der Schrift: Ernstliche Handlung wider ein freventlichen Widersprecher des worts Gottes beschehen in St. Jörgen Kirche zu E., 1523. Am Hof fehlte es nicht an „fliegenden Mähren" gegen Str., der deshalb Herzog Johannn Friedrich durch die Widmung seiner Thesen über das geistliche Amt: Das nit Herren, sondern Diener einer yeden chr. Versammlung zugestellt werden, (1523 Sonnt. vor Joh. Bapt. 21 Juni) zu gewinnen suchte.

Zugleich warf er sich auf die sociale Frage. In der Schrift: Ein kurz christlich Unterricht des großen Irrthums, so im Heiligthum zu Ehren gehalten, das dann nach gemeinem Gebrauch der Abgötterei ganz gleich ist, 1523 schilderte er in ergreifender Weise das Elend des Volkes, das durch Steuern erdrückt werde, wärend die Fürsten Tausende an Kirchen, Götzen und Puppenwerk geben, statt die Lasten des Volkes zu erleichtern. Diese Schrift, welche die auf Gülten gegründeten kirchlichen Stiftungen bekämpfte, erregte den Zorn der dabei stark interessirten Geistlichkeit. Darum gab er noch 1523 51 Thesen heraus, über die er zuvor gepredigt hatte: Haubtstück und Artikel christlicher leer wider den unchristlichen wucher, darumb etlich pfaffen zu Eysenach sogar unruewig und bemüet seind. Auf Grund von Deut. 15 Luc. 5 erklärt er jeden Pfennig, den der Gläubiger über die Hauptsumme vom Schuldner nehme, für Wucher und schwerwiegende Todsünde, denn es sei wider die Liebe zum Nächsten und wider Gottes Verbot, das kein Papst, kein Konzil und kein weltliches Recht aufheben könne. Der Schuldner, welcher sich dazu hergibt, Zins zu zalen, ist unselig und des Glaubens gar entsetzt. Der Obrigkeit macht ers zur Sünde, den Zins, an dem besonders die geizigen Pfaffen hängen, in Schutz zu nehmen. Aber zugleich warnt er das Volk, Gewalt mit Gewalt zu „verdämpfen".

Jetzt klagte die Stiftsgeistlichkeit gegen Strauß. Der sächsische Kanzler Brück forderte von Luther ein Gutachten über seine Thesen. Luther sah ganz richtig, daſs Strauß meinte, die Welt mit einem Schlag umgestalten zu können, als ob das Wort Gottes alsbald leben müsse, wenn ers geredet. Luther war besonders das Haschen nach Popularität bei Str. verdächtig, er mache dem gemeinen Mann mit hochfarenden Worten ein gut Mundwerk, one daſs derselbe im Stande wäre, die wissenschaftlich unhaltbare Lehre zu prüfen. Luther riet der Regierung, Str. anzuhalten, daſs er seine Grundsätze dem Volk wider ausrede, 18. Okt. 1523, De Wette 2, 425.

Im April 1524 wandte sich Luther selbst mit Melanchthon an Strauß. Letz-

terer suchte auf der Rückreise von seiner Heimat in Eisenach persönlich mildernd auf Str. einzuwirken. Dieser aber blieb dabei, dass freiwilliges Zinszalen so viel sei als sich fremder Sünde teilhaftig machen. Luther schrieb an Str., er sei mit ihm einverstanden, dass der Zinskauf unrechtmäßig sei, aber das Zinszalen für Sünde erklären heiße das Volk zu gewaltsamer Abschaffung zu reizen. Das sei Sache der Obrigkeit.

Strauß hatte nun selbst an Luther geschrieben, über seine Kränklichkeit geklagt und ihm die Geburt eines Kindes mitgeteilt, worauf ihm Luther gratulirte. Dieser, offenbar durch Melanchthons Bericht milder gestimmt, schrieb in freundlich achtungsvollem Tone (25. April, De Wette 2, 504), indem er Strauß's reformatorische Wirksamkeit anerkannte, aber es für einen Tribut an die menschliche Schwachheit erklärte, wenn Strauß lehre, man solle den Zins nicht selbst darreichen, sondern sich nehmen lassen. Das fördere den Missbrauch des Evangeliums beim Volk zu fleischlicher Freiheit. Statt der socialen Fragen solle sich Strauß lieber der Erziehung der Jugend widmen.

Aber dieser konnte nach seinem Naturell und dem starken Glauben an sich selbst der Sache sich nicht entschlagen, hatte er doch den Hofprediger zu Weimar, Wolfgang Stein, zur Überzeugung gebracht, dass nur das mosaische, nicht das bürgerliche Recht in der christlichen Kirche Geltung habe. Strauß schrieb nun 1524 in gemäßigterem Ton, aber mit Festhaltung seines Satzes von der Unrechtmäßigkeit des freiwilligen Zinsgebens seine Lehrschrift: Das Wucher zu nemen und zu geben unserem chr. glauben und brüderlicher lieb entgegen ist, und wandte sich gegen die „gemalten" Evangelisten, die nur in süßen Worten die Liebe vortragen, aber es nicht zu den Werken kommen lassen, wie gegen die Beschuldigung der Anreizung zum Aufrur. Gleich Joh. Mantel in Stuttgart wünschte er das Jubeljar widerhergestellt, wenn auch nicht gerade alle 50 Jare. Luther, der die Schrift vom Kurfürsten zugesandt erhielt, erkannte die Milderung in diesem Schriftstück an, aber hielt alle seine früheren Einwendungen gegen Strauß's Aufstellungen aufrecht und betonte namentlich: Wir sind schuldig, die Rechte zu halten, die unser Oberkeit und Nachbarn halten.

Doch Strauß ging in seiner stürmischen Art weiter, Herzog Johann Friedrich klagte, er wiegle das Volk auf und lasse sich weder von Luther noch Melanchthon belehren. Luther bekam sogar den Verdacht, dass Str. unter dem Einflusse des „Bauern von Wöhrd" Diepold Peringer stehe. Als wäre er Amtmann und Schultheiß zugleich, schaltete er in Eisenach und den Ämtern ringsum, als ihm Ende 1524 von Herzog Johann die Visitation in Eisenach und Umgegend aufgetragen wurde. Am 10. Januar 1525 begann er sie in der Stadt, im März in den Ämtern. Unter hartem Kampf mit den Amtleuten und dem Adel drang er auf Besserung des Lebens, setzte Pfarrer ab und ein, so, als lebendige Beweise seines Mangels an Scharfblick, den späteren Apostaten Wicel in Wenigen-Lupnitz und den Schwärmer Rink in Eckartshausen, die sich beide (jedenfalls Rink, bei Wicel ist es warscheinlich) den Bauern anschlossen, die sich ringsum erhoben. Eisenach selbst wurde ein Herd des Aufrurs. Strauß gab sich alle Mühe, mit dem Schultheiß Hans Oswald die Bauern zu beschwichtigen, und zog im Amt umher. Die Bauern aber, welche auf seinen Beitritt gerechnet, wollten ihn in die Werra werfen.

Nach der Niederlage der Bauern wurde Str. nach Weimar zum Verhör berufen und in anständiger Haft gehalten. Durch demütiges Auftreten und gewandte Verteidigung rettete er sein Leben und durfte nach Eisenach zurückkehren. Aber seine Stellung war unhaltbar. Hatte er auch gegen den Aufrur gepredigt, wie er noch 1526 durch seine gedruckte Predigt: Auffrur, zwytracht vnd unainigkait zwischen waren evangelischen Christen fürzukommen, dartat, er hatte, one die Konsequenzen zu überschauen, in seinen Schriften über den Wucher den Teufel an die Wand gemalt, indem er den Schuldnern Selbsthilfe predigte. So hatte er bald für der Bauern Papst gegollten, Cochläus wies schadenfroh auf Strauß als Prediger der Revolution, wogegen Str. seine „christenlich und wolgegründet antwurt 2c. auff das ungüttig schmachbüchlin Dr. Joh. Cochlei von Wendelstein" schrieb. Der Hass

derer, die ihn für die jüngsten Ereignisse verantwortlich machten, trieb ihn fort, aber überall ging ihm das Gerücht voraus und hintennach, als sei er dem Schwert des Henkers verfallen gewesen. Er wandte sich nach Nürnberg, wo er, geistig und körperlich schwer angegriffen, krank lag.

Hier hörte er von der Schrift Ökolampadius über das Abendmal; am 7. Oktober fragte er durch einen gemeinsamen Freund Leonhard Wentz bei Ökolampad an, ob seine Schrift wirklich erschienen sei, one eine Antwort zu erhalten. Zugleich erbot er sich, trotz seines Übelbefindens und des weiten Wegs, zur Disputation mit ihm. Nun ging Str. nach Hall, wo er die Geister unter Brenz's Fürung noch mächtig erregt fand. Am 21. Oktober war dort das schwäbische Syngramma gegen Ökolampadius von 14 schwäbischen Theologen unterzeichnet worden. Strauß bat am 9. November Ökolampadius, er möchte auf das Syngramma, das nicht gedruckt werden sollte, schweigen. Auf diesen zweiten Brief erhielt Str. endlich eine Antwort, die aber sein stolzes Selbstbewusstsein tief verletzte. Strauß sei zu gering, als dass er Ökolampadius belehren könne, weshalb dieser die Disputation ablehnte. Es wäre keine kleine Gnade, wenn Str. sein eigenes Maß erkennen würde. Inzwischen war Str., den warscheinlich Brenz an den badischen Landhofmeister Konrad von Venningen, ein Mitglied des Kraichgauer Adels, empfohlen hatte, durch dessen Verwendung Stiftsprediger in Baden-Baden geworden.

Die Anregung, die Str. in Hall empfangen, verbunden mit der Erinnerung an die Disputation zu Weimar über das Abendmal 1522, macht es erklärlich, dass sich Strauß nun ebenso voll stürmisch unklaren Eifers in den Abendmalsstreit warf, wie einst auf die Fragen von Zins und Wucher. Schon in Hall hatte er zur Feder greifen wollen, aber etliche fromme christliche Brüder, d. h. warscheinlich Brenz und Genossen, die Str. nicht für einen geeigneten Kämpen halten mochten, hatten ihm abgeredet, da die Schweizer wol ihren Irrtum erkennen würden. In Baden sah er die Schriften Zwinglis weit verbreitet. Jetzt schrieb er im Juni 1526 in aufgeregter Eile: wider den unmilten Irrtum Maister Huldreych Zwinglis, um die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal zu verteidigen. Je mehr es dieser Schrift an selbständigen Gedanken fehlte, um so selbstbewusster sprach der „arbeitsame“ Diener Gottes. Man fülte ihm den hochfarenden Stolz des Doktors der Theologie gegen den einfachen Magister zu Zürich an, dessen Schriften auf Strauß's Betreiben in der Markgrafschaft Baden verboten wurden. Auch Männer wie Urban Rhegius waren mit dem Büchlein unzufrieden. Zunächst goß Johann Schneewil von Straßburg eine volle Schale des bittersten Hones über Strauß aus, der sich seiner Arbeitsamkeit rühme und auf dem Markt zu Baden spaziren gehe und sich geberde, als hätte er das Amt eines Ketzerrichters von den Dominikanern zu Lehen erhalten. Str. hatte Recht, wenn er in der Schrift Schneewils: Wider die unmilde Verdammung nach art und aygenschaft aller gleychßner auß aygenem Kopf dem ainfältigen verschließen väterlichs reych wider alle Billigkeit (1526, August) nur persönliche Invectiven sah, aber seine Charakterschwächen hatte Schneewil trefflich aufgedeckt. Zwingli selbst erwiderte mit der „Antwort über Dr. Strußen Büchlein“, Str. sei ihm bisher ganz unbekannt gewesen, er habe nur von ihm als Verfasser der gar aufrürerischen Sätze vom Zinsnehmen gehört. Ganz richtig sah Zwingli in der Schrift seines Gegners nur den Widerhall des schwäbischen Syngrammas, des „narrachten Büchleins, das die blinden Zürli-Männer gemacht“. Dagegen tat er ihm Unrecht, wenn er ihn nur als „einen guten deutschen Schulmeister“ behandelte, der nichts als Deutsch verstehe, weil Str. alle seine Schriften deutsch schrieb, und also die Lehre vom Abendmal nicht aus dem Grundtext beurteilen könne. Denn Strauß hatte schon in seinem ersten Büchlein Kenntnis des Hebräischen verraten.

Gegen Ökolampads Antisyngramma wandte sich Str., als gehörte er zum brenzischen Schlachthaufen, mit der Schrift: Das der Leyb Christi und seyn heiliges Blut im Sakrament gegenwertig sey, richtige erklerung auff das new büchleyn D. Johannes Haußscheyn, diesem zuwider außgangen, 1527. Er hielt Öko-

lampad dessen vornehm kühle Stellung zu Str. vor, auch finde sich unter dessen Mithelfern kein bewärter Geist, wie der Pfarrer von der Leberau und Schneewil. Gegen Ökolampads These: Christus sitzt zur Rechten seines Vaters, also kann er nicht im Abendmal gegenwärtig sein, macht Strauß geltend, daſs das Sitzen zur Rechten Gottes nicht leiblicher Art sei. Über die Art der Gegenwart Christi im Sakrament soll man nicht spekuliren, sondern den einfältigen Worten Glauben geben. Es war die letzte Schrift von Str., die Ökolampadius keiner Entgegnung würdigte.

Sein weiterer Lebensgang und sein Ende ist unbekannt. Jedenfalls war er 1534 tot, wie sich aus Wicels Schriften ergibt. Warscheinlich ist er bald nach 1527 gestorben. Denn Str., dem die Druckerschwärze zum berauschenden Trank geworden, hatte sicher die Feder nicht weggelegt, so lange er lebte, aber nach 1527 ist von dem Manne, der seit 1522 jedes Jar 2—3 und mehr Schriften erscheinen ließ, keine mehr bekannt. Ob er, wie Döllinger annimmt, zur katholischen Kirche zurückgekehrt, läſst sich nicht feststellen. Trotz der Energie, mit welcher Str. das römische Unwesen bekämpft, ist es psychologisch wol denkbar, daſs dem Ehrgeiz des eiteln Doktors, der weder bei Luther noch bei Brenz sich volles Vertrauen gewonnen und von den Reformirten Spott und Hon geerntet, in der an wissenschaftlichen Größen damals bitter armen römischen Kirche größere Befriedigung winkte, war doch auch Wicel, Strauß's Schüler, durch seinen Abfall zu Ansehen und Einfluſs gekommen.

Quellen: Meine Abhandlung: Luther und Württemberg, S. 33 ff. (auch in den Theol. Studien aus Würtemb. 1883, Heft 4); Schmidt, Jakob Strauß, 1863 (Progr. des Realgymn. zu Eisenach); Luthers Briefe ed. De Wette; Köstlin, Luther, 1. Aufl.; Hagen, Geist der Ref. 1, 322; Zeitschrift für hist. Theologie 1865, 293; Döllinger, Die Reformation; Keim, Schwäb. Ref.-Gesch; Vierordt, G. der ev. K. Badens 247; Hartmann u. Jäger, Brenz 1, 157; Strauß's Schriften und der Brief von ihm an Ökolampad (Keims Nachlaſs auf der Stuttg. Bibliothek).

G. Bossert.

Strigel, Victorinus, evangelischer Theolog und Humanist des 16. Jarhunderts, geboren am 26. Dezember 1524 zu Kaufbeuren in Schwaben, gestorben am 26. Juni 1569 zu Heidelberg. — Er war erst 3 Jare alt, als sein Vater, Ivo Strigel, starb, der einst 1511—12 ein Studiengenosse von Melanchthon, Schnepff, Brenz ꝛc. in Heidelberg, später Arzt bei dem berühmten Feldobersten Georg von Frundsberg gewesen war. Vierzehnjärig bezog er die Universität Freiburg i. Br., wo besonders der Humanist und Aristoteliker Johann Zink sich seiner annahm. Auf dessen Rat ging er im Oktober 1542 nach Wittenberg, um Philosophie und Theologie zu studiren, und schloſs hier besonders an Melanchthon sich an, zu dessen eifrigsten und begabtesten Schülern er gehörte. 1544 zum Magister promovirt, begann er philosophische und theologische Vorlesungen in Wittenberg zu halten. Nach Ausbruch des schmalkaldischen Kriegs wandte er sich nach Magdeburg, und als Melanchthons Plan, ihn als Professor der Theologie nach Königsberg zu bringen, scheiterte, ging er nach Erfurt, wo er 1547 mit großem Beifall die Vorlesungen wider aufnahm, wenn auch one feste Anstellung. Diese fand er, als Melanchthon aus Anhänglichkeit an sein geliebtes Wittenberg sich nicht entschließen konnte, dem Ruf des alten Kurfürsten und seiner Söne an die neu zu gründende Ernestinische Hochschule in Jena zu folgen. Auf seinen Rat wurde jetzt mit Strigel unterhandelt: er sollte vorerst bis zur Eröffnung der neuen Anstalt mit 150 Gulden Gehalt noch in Erfurt bleiben; anfangs März 1548 bat er um definitiven Bescheid; man erlaubte ihm jetzt, noch ehe Joh. Friedrichs Zustimmung eingetroffen, nach Jena zu ziehen und hier einen Anfang zu machen. Am 19. März kam er mit 20 Studenten an und eröffnete die neue Schule, wenn auch zunächst nur als Gymnasium academicum, zugleich mit Joh. Stigel, durch eine Rede über die „Causas graves, cur his miseris temporibus discendum sit“; am 20. März begann er seine Vorlesungen über Philosophie, Geschichte, später auch über Melanchthons loci theologici. Er und Stigel bil-

deten anfänglich das ganze ordentliche Lehrerpersonal, wußsten aber bald, im Verein mit Erhard Schnepff, Justus Jonas u. a., durch unermüdlichen Fleiß, gründliche Gelehrsamkeit und eifrige Hingabe an ihren Lehrerberuf den Ruhm und die Frequenz der neuen Schule zu heben. Mit seinen Collegen stand Strigel, trotz einer gewissen Derbheit und Heftigkeit seines Wesens, auf gutem Fuß und suchte sich auch einen befriedigenden Hausstand zu begründen, indem er 1549 mit Barbara, der Tochter des Kanzlers Franz Burkhardt, dann nach deren frühem Tode 1553 mit Blandina, der Tochter seines Kollegen Schnepff, sich verheiratete. Aber bald wird er in die theologischen Streitigkeiten jener Zeit hineingezogen, und es läßt sich leicht denken, daß der Gegensatz zwischen seiner Wittenberger Vergangenheit und seiner jetzigen Jenenser Umgebung ihm schwere Konflikte bereitete, an denen auch endlich sein Lebensglück gescheitert ist. Als Schüler Melanchthons hatte er sich ganz in dessen theologische Anschauungsweise eingelebt (quasi innutritus), wie denn auch Melanchthon seinerseits große Stücke auf ihn hielt und mit ihm eine ewige Freundschaft wünschte. Nun aber, im Dienst des Ernestinischen Hauses, im Verkehr mit den thüringischen Gnesiolutheranern, als Kollege und Schwiegerson des durch das Interim vertriebenen Schnepff, wurde er mehr und mehr von Melanchthon ab- und in das gegnerische Farwasser hineingezogen. 1552 beteiligt er sich an der thüringischen Gegenschrift gegen A. Osiander (vergl. Möller, Osiander S. 496), noch im wesentlichen Einverständnis mit Menius wie mit Amsdorf; 1556 ist er Mitglied der von den Ernestinischen Herzogen niedergesetzten Kommission zur Beratung der von Herzog Christoph und Pfalzgraf Friedrich gestellten Friedensvorschläge, und fordert öffentlich Verdammung des Adiaphorismus, Majorismus, Synergismus &c. (Preger, Flacius II, 7); im Sinne der Vermittlung beteiligt er sich im August 1556 an der sogenannten Eisenacher Synode, wo er des Justus Menius gegen die rohen Ausfälle des alten Amsdorf sich annahm (Salig III, 49. 56; Planck IV, 517; Beck I, 390 ff.). Unterdessen aber waren bereits, besonders durch Amsdorfs Vermittlung, Unterhandlungen mit Flacius eingeleitet, um diesen unversönlichen Gegner der Wittenberger Philippisten für eine Professur in Jena und zugleich für den Beruf eines Obersuperintendenten über alle Kirchen des Herzogtums zu gewinnen. Strigel versprach sich nichts gutes von dieser Berufung; er soll Flacius gebeten haben, lieber nicht zu kommen, weil sie an einem Ort einander nur im Wege sein würden (vgl. Planck S. 589; Preger 118). Flacius kam doch, am 27. April 1557. Anfangs, und solange Schnepf lebte († 1. November 1558), blieb, abgesehen von einer kleinen Differenz in Betreff der Abendmalslehre, leidlicher Friede, wol infolge einer ausdrücklichen Weisung des Herzogs Johann Friedrich (satis tranquillae fuerunt res inter me et Vict., sagt Flacius selbst, was mit andern Aussagen über früh hervortretende Differenzen sich wol verträgt, s. Preger 118). Flacius' Einfluſs wurde nun für eine zeitlang der maßgebende in Jena und am Weimarer Hof; das zeigt sich insbesondere beim Wormser Kolloquium 1557 Aug./Sept., wo Strigel, offenbar gegen seine eigenen Intentionen, mit den übrigen thüringischen Abgeordneten (Schnepff, Mörlin, Stößel) den Instruktionen des Flacius folgend, an dem Protest der Gnesiolutheraner sich beteiligen muſs und so mitbeiträgt zu dem jämmerlichen und schimpflichen Ausgang des „wol angestellten und hofflich angefangenen“ Gesprächs. Ebenso war es der Einfluſs des Flacius, wodurch der Herzog im Herbst 1557 sich bestimmen ließ, seine Zustimmung zu geben zur Abfassung des Weimarer Konfutationsbuchs, mit dessen erstem Entwurf Schnepff, Strigel und Hügel trotz ihrer anfänglichen Weigerung beauftragt wurden. Strigel widerriet das Ganze als ebenso unnötig wie bedenklich; ja er wollte lieber aus der theologischen Fakultät ausscheiden, als sich an der Arbeit beteiligen, muſste aber zuletzt auf widerholtes Andringen des Herzogs doch zur Mitarbeit sich bequemen. Die Ausfürung wurde unterbrochen durch die am 2. Februar 1558 vorgenommene feierliche Eröffnung der Universität, bei welcher Strigel, der zu zwei Fakultäten gehörte, als erster Dekan der Facultas Artium fungirte (s. Beck I, 214; Schwarz, Das erste Jahrzehnt der Universität Jena, 1858).

Als aber noch im Jare 1558 die Abfassung des Konfutationsbuchs wider aufgenommen wurde, kam es bei der Beratung des ersten Entwurfs auf der Weimarer Synode zu heftigen Erörterungen zwischen Flacius und Strigel; jener verlangte schärfere Fassung einzelner Artikel, wie besonders des gegen den Synergismus der Wittenberger gerichteten Artikels 6; Strigel erklärte, er bleibe bei der Lehre, wie sie in Melanchthons locis von 1544 ausgesprochen und von Luther bekräftigt sei, und beklagte sich bitter über Flacius wie dieser über jenen. Die Polemik setzte sich fort in den Vorlesungen: Strigel nannte Flacius einen Sophisten und Sykophanten, den Dichter einer neuen Theologie; Flacius klagte beim Herzog, dass Strigel eine philippistische Partei im Lande zu bilden suche. Ein Versönungsversuch des Herzogs scheiterte. Als nun zu Anfang des Jares 1559 das Konfutationsbuch erschien, von Flacius und seinen Anhängern aufs äußerste verschärft, vom Herzog sanktionirt; als es wie ein symbolisches Buch der Ernestinischen Landeskirche aufgenötigt, von den Kanzeln verlesen, beim Beichtverhör zugrunde gelegt, als Norm der Lehre in Kirche und Schule bei strenger Strafe befolgt werden sollte, da remonstrirte Strigel ganz ehrerbietig, aber fest, in einem Schreiben an den Herzog, Februar 1559, (Salig 480; Preger 122): er könne sich durch die Konfutation nicht binden lassen, könne die falschen Beschuldigungen wider die Wittenberger nicht billigen, wolle beim schlichten Katechismus, bei der Lehre Melanchthons und Luthers bleiben und lieber seine Stelle aufgeben 2c. Man suchte ihn von Seiten des Hofes wenigstens zum Schweigen zu bestimmen (non ut tueretur, sed ut saltem oppugnare desineret), und als auch das erfolglos blieb, so schritt man zu brutaler Gewalt. Der Herzog ließ ihn und den Sup. Hügel am Morgen des zweiten Ostertags, den 27. März 1559, durch Bewaffnete unter roher Gewalttat gefangen nehmen und erst nach der Leuchtenburg bei Jena, dann nach Schloss Grimmenstein bei Gotha abfüren — angeblich um ihre beabsichtigte Flucht in die kursächsischen Lande zu verhindern. Nach vergeblichen Versuchen, sie durch Disputationen mit Stößel, Musäus und Flacius, durch Drohungen und freundlichen Zuspruch anderen Sinnes zu machen, wurden sie endlich, auf Fürsprache der Universität, der bedeutendsten evangelischen Fürsten, ja selbst des Kaisers, am 5. September ihrer Haft wider entledigt, jedoch nur unter dem Versprechen, sich in Jena still zu verhalten und vor genügender Verantwortung die Stadt nicht zu verlassen. Vom Lehramt blieb Strigel vorerst suspendirt (s. über diese Vorgänge den Originalbericht des jüngeren Jonas an Herzog Albrecht von Preußen in dessen Briefwechsel, herausgegeben von Voigt S. 578 ff.; Salig S. 473; Planck S. 584; Beck I, S. 217).

Der allgemeine Unwille, den das gewaltsame Verfaren des Herzogs hervorrief, die fortgesetzte Verwendung der Universität, die zunehmenden Übergriffe der flacianischen Partei, die seit April 1560 durch die Berufung von Judex und Wigand in die theolog. Fakultät noch verstärkt war, ihr eigenes Drängen auf eine öffentliche Disputation oder Synode bestimmten endlich den Herzog, auf ein zwischen Flacius und Strigel zu haltendes Kolloquium einzugehen, von dem sich übrigens letzterer nicht viel versprach. Nur zögernd willigte er ein unter der Bedingung, dass Hügel ihm sekundire. Am 2. August 1560 begann der Kampf im Sale des alten Schlosses zu Weimar unter Vorsitz des Kanzlers Brück des J. in Gegenwart des Herzogs, des ganzen Hofes und einer großen Zuhörerschaft aus allen Ständen; auch von auswärts, aus Jena, Erfurt, Leipzig, Wittenberg waren Neugierige gekommen. Von den fünf zur Disputation bestimmten Punkten (de libero arbitrio, de definitione evangelii, de Majorismo, de Adiaphorismo, de academica epocha oder über die Neutralität in Glaubensstreitigkeiten) kam nur der erste zur Erörterung: das Verhältnis des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade im Bekehrungswerk. Strigel vertrat, unter ausdrücklicher Verwarung gegen den Vorwurf des Pelagianismus, den reinen Synergismus seines Lehrers Melanchthon: „Wie der Magnet, mit Lauchsaft (succo allii) bestrichen, seine Anziehungskraft zwar verliere, aber doch immer Magnet bleibe, mit Bocksblut bestrichen aber seine Kraft wider gewinne, so sei des Menschen Willen zwar durch die Sünde verderbt und unfähig, von sich aus das Gute zu beginnen, werde

aber im Werk der Bekehrung wider hergestellt und geheilt, indem er vom heil. Geist durch das Wort Gottes sich ziehen und leiten lasse. Denn da der Mensch ein liberum agens, so kann ihm dieser sein besonderer modus agendi, wodurch er sich von den Naturwesen unterscheidet, nicht verloren gehen; daher voluntas suo modo agit in conversione. Insofern wirke der Willen in der Bekehrung immerhin mit neben dem Wort und Geist Gottes, denen freilich die Initiative zukomme: concurrunt igitur in conversione haec tria: Spiritus s. movens corda, vox Dei, voluntas hominis, quae voci divinae assentitur etc. Wie Flacius diesen mit großer Gewandtheit verteidigten Sätzen Strigels gegenüber sich zu der Behauptung hinreißen ließ, die Erbsünde mache geradezu das Wesen des natürlichen Menschen aus, ist bekannt (s. Preger 199. 321 ff.). Nach 13 Sitzungen (die in den Tagen vom 2. bis 8. August, Vor- und Nachmittags, jedesmal c. 2 bis 3 Stunden gedauert hatten) wurde die Disputation abgebrochen, one daß es zu einer Schlußsentenz kam, — ein Zeichen, daß man bei Hofe bereits die Ansicht zu ändern begann. Der Herzog hielt zwar an der flacianischen Anschauung noch fest, aber er fing an, dem ganzen Streit geringere Bedeutung beizulegen. Beide Teile erhielten den Bescheid, sich ruhig zu verhalten, bis die Sache später vollständig ausgetragen werden könne. Ein Privatgespräch zwischen beiden Hauptgegnern im Dezember 1560 fürte zu keiner Verständigung, da Flacius erklärte: solange Strigel nicht klar und öffentlich seinen Irrtum verdamme, werde er ihm sein ein Häretiker und Anathema. (Vgl. die von Joh. Wigand aufgezeichneten, von Simon Musäus herausgegeben Akten der Disputation unter dem Titel: Disputatio de peccato orig. et libero arbitrio inter Fl. et Strigelium habita 1562; Salig S. 587 ff.; Planck S. 605 ff.; Preger S. 127 ff.).

Vergebens drangen Strigels Gegner auf eine Entscheidung des Herzogs oder auf Berufung einer aus Pfarrern, Superintendenten und kirchlich gesinnten Laien zusammengesetzte Synode, in der Hoffnung, hier die 25 verschiedenen Ketzereien, deren sie Strigel beschuldigten, verdammt zu sehen; vergebens suchten sie Hilfe bei auswärtigen Theologen. Die letzteren, wie Brenz, erklärten sich zwar keineswegs mit Strigel einverstanden, aber doch in vermittelndem Sinne, und rieten zum Frieden; auch der Weimarische Hof wollte Ruhe haben, und als diese zuletzt nur durch Absetzung und Austreibung des Flacius und seiner „Rotte“ zu erreichen schien, schritt man zu diesem Äußersten — zur Vertreibung der Flacianer aus Jena (10. Dezember 1561, s. Planck 604 ff.; Beck 367 ff.; Preger 145 ff.).

Nun sollte auch Strigel, der unterdessen schon wider philosophische Vorlesungen in Jena gehalten, vollständig rehabilitirt werden. Zu dem Ende wandte sich Herzog Joh. Friedrich an Herzog Christoph von Württemberg und bat um Zusendung zweier Theologen, die einen Vergleich vermitteln sollten. Zu Anfang Mai 1562 kam Jakob Andreä, Kanzler der Universität Tübingen, und Christoph Binder, Superintendent von Nürtingen († 1596 als Abt von Adelberg) nach Weimar. — Sie hatten schon vorher eine von Strigel unter dem 3. März 1562 abgefaßte Erklärung erhalten („Bekenntniß Victorini von den streitigen Punkten“ rc.), worin er seine frühere Lehre dahin erklärte: auch nach dem Fall sei der menschliche Willen wenigstens noch capax salutis, aber erst in der Widergeburt stelle der h. Geist die efficacia oder facultas credendi wider her. Nach einer weiteren mündlichen Verhandlung (4. Mai) wurde von den beiden württembergischen Abgeordneten eine Erklärung abgefaßt, diese von Strigel durch Namensunterschrift anerkannt, von allen Anwesenden, darunter den angesehensten Superintendenten des Landes, gebilligt (declaratio confessionis Strigelii bei Schlüsselburg V, 88; Planck 646), zur Beruhigung und Vereinigung der Gemüter aber eine Kirchenvisitation empfohlen, die durch die beiden Theologen Max Mörlin und Stößel in Gemeinschaft mit Kanzler Brück und zwei anderen Juristen vorgenommen werden sollte. Statt der gehofften Versönung wird durch die Deklaration nur neuer Hader hervorgerufen. Gegen 60 thüringische Pfarrer, durch die Streitschriften auswärtiger Flacianer wie Wigand, Judex, Heßhus, Amsdorf, Gallus und durch Flacius selbst aufgehetzt, predigten gegen Strigels Deklaration als eine schlüpfrige und betrügliche, und die Mehrzal der Landesgeistlichkeit verweigerte die Unterschrift der Strigelschen De-

klaration. Um sie zu beschwichtigen und die geforderte Unterschrift zu erleichtern, setzte Stößel eine Superdeklaration (den von den Gegnern sog. cothurnus Stoesselii) auf, worin die anstößigen Ausdrücke der Deklaration in einem ganz unverfänglichen Sinn gedeutet und die Unterschrift nur bedingungsweise gefordert wurde: „wenn dies wirklich die Meinung Strigels ist, wie das die Visitatoren erklärt haben, so unterschreibe ich ihre und seine Deklaration willig und bejahe, dass sie mit dem Worte Gottes übereinstimmt". Aber auch diese völlig nichtssagende Formel erregte nur neuen Streit und fürte endlich zur Absetzung und Landesverweisung von 40 renitenten Pastoren (Planck S. 663), welche die Deklaration wie die Superdeklaration als ketzerisch und verfürerisch verwarfen und nur dann Strigel als rechtgläubig anerkennen wollten, wenn er das Konfutationsbuch und Luthers Schrift de servo arbitrio unterschreibe. Strigel selbst war unterdessen schon am 24. Mai durch ein herzogliches Patent in sein Amt und Würden vollständig wider eingesetzt worden und hatte am 28. seine Vorlesungen über Melanchthons loci mit einer Rede über die Herrlichkeit der Kirche wider begonnen. Doch fülte er das Unerquickliche seiner Stellung nur allzusehr: mit der Superdeklaration war er selbst nicht einverstanden, wollte sich jedoch in keine weiteren Erörterungen einlassen (vgl. seinen Brief bei Planck S. 655), gab im Herbst 1562 eine Reise nach Leipzig vor, erklärte, dort angelangt, er werde nicht wider nach Jena zurückkehren, und beharrte auf seinem Entschluss, obgleich die ganze Universität ihn durch eine eigene Deputation um seine Rückkehr bat. Der Kurfürst von Sachsen stellte ihm frei, ob er in Wittenberg oder Leipzig lehren wolle. Er wälte letzteres, begann am 1. Mai 1563 hier theologische und philosophische Vorlesungen und gab gleichzeitig einen Kommentar zu den Psalmen heraus, den er dem Herzog Christoph von Württemberg übersandte mit der Bitte um ein Urteil der württembergischen Theologen. Diese Censur fiel nicht in dem Sinne Strigels aus und wurde von diesem in ziemlich gereiztem Tone wider beantwortet (siehe Hartmann und Jäger, Brenz II, 404; Salig 882; Schlüsselburg 450; Planck 682).

In der Tat sprach Strigel jetzt seinen früheren Synergismus nur deutlicher aus: der menschliche Wille dürfe bei der Bekehrung nicht untätig sein, sondern müsse selbst den Gehorsam wollen (velit aliquando obedientiam); der Glaube sei zwar Gottes Geschenk, werde aber nicht den Widerstrebenden, sondern den Hörenden und Zustimmenden gegeben (dari audientibus et annuentibus); das anerschaffene Ebenbild Gottes sei durch die Sünde nicht völlig zerstört und erloschen, sondern in den äußersten Umrissen noch vorhanden (lineamenta extrema remanserunt); geblieben sei wenigstens die vernünftige Menschennatur (remansit, quod homo non nisi rationalis esse potest). Unangefochten lehrte Strigel in Leipzig in verschiedenen Fächern, besonders Dogmatik und Ethik. Da, als er in den locis eben zur Abendmalslehre übergehen wollte, ward ihm plötzlich (im Febr. 1567) vom Rektor der Universität auf Veranlassung des Theologen Pfeffinger der Hörsal geschlossen und das fernere Lehren untersagt. Ein Rekurs an den Kurfürsten blieb vergeblich. Strigel verließ Leipzig und ging zunächst nach Amberg in der Oberpfalz, wo er sich offen zur calvinischen Abendmalslehre bekannte, dann nach Heidelberg, wo ihm vom Kurfürst Friedrich III. die Professur der Ethik übertragen wurde. Er docirte wie immer mit Beifall, hatte aber auch hier wider mancherlei Anfechtungen zu erdulden, besonders weil seine melanchthonische Freiheitslehre den Calvinisten anstößig war. Aber nur noch kurze Zeit war ihm beschieden: der früher so kräftige, stattliche Mann starb im 45. Lebensjare, den 26. Juni 1569, eines schnellen Todes, wie er ihn sich immer gewünscht hatte — one dass er, wie ein vages Gericht behauptete, retraktirt und seine Hinneigung zum Calvinismus bereut hätte. — Strigel war und blieb, wenngleich er sich einmal durch seine gnesiolutherische Umgebung für kurze Zeit von seinem alten Lehrer hatte abwendig machen lassen, doch im Grunde sein Lebenlang der echte Melanchthonianer, sosehr, dass er auch die Ausdrucks- und Schreibweise seines Lehrers sich zu eigen machte und in seinem Lehrvortrag wie in seinen Schriften oft ganze Sätze von jenem mit einfließen ließ. Was ihn besonders auszeichnete, war seine

tüchtige philosophische Schulung, seine dialektische Gewandtheit, seine glänzende Beredtsamkeit, die auch durch ein enormes Gedächtnis und einen schlagfertigen, mitunter derben Witz unterstützt wurde. Er war, wie Ratzeberger von ihm sagt, ein fürnehmer trefflicher philosophus et in lectionibus post Philippum omnium fere summus; bei den Gnesiolutheranern aber galt er für einen stolzen, demagogischen Kopf, in Glaubenssachen weder kalt noch warm. Das odium theologicum hat ihm wie seinem Lehrer schwere Stunden bereitet; aber auch er ist nicht frei von den Fehlern, welche jene Epigonenkämpfe des Reformationszeitalters so unerquicklich gemacht haben, von kleinlicher Eitelkeit, Leidenschaftlichkeit und Parteisucht. Seine ausgebreitete schriftstellerische Tätigkeit bewegt sich auf dem Gebiete der Philologie (Cicero, Justin, Aristoteles, Vergil 2c.), der Philosophie (besonders Dialektik und Ethik), der Geschichte (scholae historicae 1586), besonders aber der biblischen, patristischen und systematischen Theologie. Exegetische Arbeiten lieferte er fast zu allen Schriften des Alten und Neuen Testaments, besonders Hypomnemata in psalmos 1563, hyp. in omnes libros NTi, quibus et genus sermonis explicatur et series concionum monstratur et nativa sententia testimoniis piae vetustatis confirmatur, Leipz. 1565 u. 1583 — für die damalige Zeit ein höchst brauchbares Werk. Geschätzter noch, wenn auch ganz von Melanchthon abhängig, waren seine dogmatischen Lehrbücher: Enchiridion locorum theol., Wittenberg 1591, und Loci theolgici, quibus loci communes rev. viri Ph. Melanchthonis illustrantur et velut corpus doctrinae integrum proponitur, nach seinem Tode herausgegeben von dem Philippisten Christ. Pezel. Neustadt a. d. Haardt, 4 Theile mit Appendix 1581—1584, 4°, die bedeutendste Dogmatik der engeren Melanchthonischen Schule; ferner Hypomnemata in epitomen philosophiae moralis Ph. Melanchthonis, gleichfalls von seinem Schüler Pezel herausgegeben 1582, zugleich die theologische Ethik berücksichtigend; Enchiridion theologicum 1584; Orationes, Epistolae etc. Verzeichnisse seiner Schriften geben Zeumer, Jöcher, besonders aber Otto l. c. S. 83—96.

Monographieen über sein Leben und seine Lehre haben wir von H. Erdmann (praes. Joh. Gerhard), de Strigelianismo, Jena 1658, 1675, 4°; von H. Merz (praes. Weissmann), Hist. vitae et controv. V. Strigelii, Tübingen 1732; besonders aber von J. C. T. Otto, de V. Strigelio, liberioris mentis in eccl. Lutherana vindice, Jena 1843; außerdem vergl. Zeumer, Vitae prof. Jenensium, S. 16 ff.; M. Adam, Vitae theol. 417; Salig, Hist. der Augsb. Conf., III, 587 ff.; Planck, Gesch. des protest. Lehrb., IV, 605 ff.; E. Schmid, des Flacius Erbsündenstreit in Zeitschr. f. hist. Theol. 1849; Beck, H. Johann Friedrich, I, 94 ff.; II, 163; Preger, Flacius II; Döllinger, Reformation II, 325 ff.; Franck, Gesch. der protestantischen Theologie, I, 102 f.; Thomasius, D. G. II, 306 f.

(E. Schwarz †) Wagenmann.

Studites, Theodor, s. Bilderstreitigkeiten Bd. II, S. 470.

Sturm, Abt, s. Fulda Bd. IV, S. 710.

Sturm, Jakob, verdient hier, obschon er nicht Theologe war, eine Stelle wegen seines tätigen Anteils am Reformationswerke sowol zu Straßburg als überhaupt im deutschen Reich. Er war geboren im Jare 1489 und gehörte dem Geschlechte der Sturm von Sturmeck an, das seit der Mitte des 14. Jarhunderts dem Straßburger Magistrat eine Reihe seiner tüchtigsten Mitglieder geliefert hatte. Sein Vater, Ritter Martin Sturm, ein Freund Wimphelings und Geilers von Kaisersberg, sandte ihn früh nach Heidelberg, wo er Grammatik und Logik lernte. Er war für die Kirche bestimmt; Wimpheling schrieb für ihn 1499 eine kurze Anweisung zur Rhetorik, widmete ihm in den nächsten Jaren einige andere kleine Schriften und ermante ihn, das Beispiel der damaligen schlechten Priester und Mönche nicht zu befolgen, sondern durch ein frommes Leben Gott zu dienen und dazu beitragen, die Kirche vom Verfall zu retten. Im Jare 1504 bezog er die Universität Freiburg; die Straßburger Dominikaner rieten seinem Vater, ihn nach Köln zu senden, allein Wimpheling ließ es nicht zu, er wollte keine mönchische Erziehung für den talentvollen Jüngling, den er selber nach Freiburg begleitete,

um seine Studien zu leiten. Im Jare 1505 ward er, nebst Matthäus Zell, dem späteren Straßburger Reformator, magister artium; als solcher hielt er wärend mehrerer Jare Vorlesungen in via realium über die Ethik und einige andere Bücher des Aristoteles. 1506 trat er in die theologische Fakultät ein, wo Capito und Johann Eck seine Mitschüler waren; das folgende Jar hielt er im Dominikanerkloster eine lateinische Predigt. Zugleich besuchte er juristische Kollegien, nahm jedoch keinen Grad in dieser Fakultät, ebensowenig als in der theologischen. Er gab den Gedanken auf, sich dem Priesterstande zu weihen, und wälte die politische Laufban; Reisen in verschiedene Länder vollendeten seine Bildung. 1522 verlangte der kaiserliche Sekretär Jakob Spiegel im Namen des Kurfürsten von der Pfalz seinen Rat über die Reformation der Heidelberger Universität; er schlug vor, der Erklärung der klassischen Autoren einen gründlichen grammatischen Unterricht vorangehen zu lassen, die Logik nach Rudolph Agricola zu lehren, mehr Sorgfalt auf Mathematik zu verwenden, in der Theologie der Scholastik zu entsagen und zwei Professoren anzustellen, um das Alte und das Neue Testament nach den Kirchenvätern zu erklären. In diesen Gedanken zeigte sich bereits sein reformatorischer Sinn. Bald nachher wurde er in den Straßburger Rat erwält; der kurz vorher ausgebrochene Bauernkrieg änderte seine Überzeugungen nicht; er machte die Reformation nicht verantwortlich für die begangenen Greuel, und wuſste, daſs manche der Beschwerden des Landesvolkes nur zu sehr begründet waren; daher trat er mehrmals als Vermittler auf. In kirchlichen Dingen war sein Grundsatz der der Gewissensfreiheit; in Sachen des Glaubens, sagte er, erkenne er weder Kaiser noch Papst als Herren an; dabei wollte er, daſs alle Bekenner des Evangeliums sich einigten, statt wegen verschiedener Auffassung einzelner Lehren sich zu trennen und zu bekämpfen. Diese Stellung nahm er im Abendmalsstreit; er unterließ nichts, das zur Versönung füren konnte, und beteiligte sich an allem, was der Landgraf von Hessen zur Erreichung dieses Zweckes tat. Auf dem Speierer Reichstage von 1529 verteidigte er die von den Straßburgern das Jar zuvor beschlossene Abschaffung der Messe, schloſs sich den protestirenden Ständen an und setzte es mit Philipp von Hessen durch, daſs diese nicht in die Verdammung der Schweizer willigten. Mit Butzer und Hedio wonte er dem Marburger Gespräche bei. Auf dem Augsburger Reichstage von 1530, wo er mit den Gesandten von Lindau, Memmingen und Konstanz die confessio tetrapolitana übergab, suchte er abermals eine Vereinigung zwischen den Sachsen und den Oberdeutschen zu bewirken; allein der Zwiespalt war bereits zu tief. Sturm ruhte indessen nicht; er unterstützte die Bemühungen Butzers, schrieb häufig an den Landgrafen und nahm an den Vorberatungen über die Konkordie teil, die endlich 1536 zu Wittenberg zu Stande kam. Zu eben dieser Zeit gelang es ihm, den längst von ihm gehegten Wunsch der Gründung eines Gymnasiums zu Straßburg zu verwirklichen. Er beriet dessen Einrichtung mit dem von Paris berufenen Johann Sturm, und dachte sogar, bei seiner großartigen Anschauung der Dinge, an eine allgemeine Akademie auf Kosten sämtlicher evangelischer Stände. Schon seit 1528 war er einer der mit der Aufsicht des öffentlichen Unterrichts beauftragten Scholarchen, und hat als solcher durch seine Einsicht und Tätigkeit seiner Vaterstadt die größten Dienste geleistet. Wärend der schwierigen Zeiten des Interims erhielt er nicht nur die Ruhe zu Straßburg, sondern auch die Würde und protestantische Freiheit der Stadt. Von allen Parteien geachtet, wonte er den meisten Reichstagen der Zeit und den Konventen der evangelischen Stände bei. Von 1525 bis 1552 war er 91 mal bei politischen und religiösen Verhandlungen als Gesandter Straßburgs anwesend. Seine Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten verschaffte ihm eine reiche Kenntnis der Menschen und Dinge, sodaſs er seinem Freunde Sleidan manchen Stoff für sein Geschichtswerk liefern konnte, dessen größten Teil er durchsah und verbesserte. Der treffliche Mann, das Muster eines christlichen Patrioten, starb den 30. Oktober 1553; drei Prediger und drei Professoren der Schule trugen seinen Sarg. Letzteren hinterließ er seine Bibliothek; schon früher hatte er ihr Geschenke an Büchern gemacht.

H. Baumgarten, Jakob Sturm, Straßb. 1876. **C. Schmidt.**

Sturm, Johann, einer der berühmtesten protestantischen Schulmänner, ward geboren zu Sleida im Jare 1507. Er war ein Son des Verwalters der Güter des Grafen Dietrich von Manderscheid, mit dessen Kindern er erzogen ward. 1521 ging er nach Lüttich in das trefflich eingerichtete St. Hieronymus-Gymnasium der Brüder des gemeinsamen Lebens. Seine Studien vollendete er zu Löwen, wo er mit Rüdiger Rescius eine Druckerei leitete und einige griechische Schriften herausgab. Um die Bücher zu verkaufen, begab er sich nach Paris; hier kam er in Verbindung mit mehreren hochstehenden Personen, die ihn bewogen, öffentliche Vorlesungen zu halten; er lehrte Dialektik nach der Methode des Rudolph Agricola; zugleich nahm er die reformatorischen Grundsätze an. Im Jare 1534 beteiligte er sich im Auftrage des Bischofs von Paris an den Versuchen, die protestantische und die katholische Kirche wider auszusönen und zu diesem Zwecke Melanchthon und Luther nach Frankreich zu berufen. Nachdem diese Bemühungen fehlgeschlagen und zu Paris die Verfolgung gegen die Protestanten wider ausgebrochen war, nahm Sturm einen Ruf nach Straßburg an, wo man beschlossen hatte, ein Gymnasium zu gründen. Er kam im Januar 1537 und wurde vorläufig als Professor angestellt, um Aristoteles und Cicero zu erklären. Der Plan, den er dem Rat und den Predigern zur Einrichtung der Schule vorlegte, war teilweise dem des Lütticher Gymnasiums änlich und für die damalige Zeit ein bedeutender Fortschritt. Klassische Bildung und evangelische Frömmigkeit sollten sich mit einander zur pietas litterata verbinden, ein Grundsatz, der an und für sich immer noch der richtigste ist; nur opferte Sturm in humanistischer Einseitigkeit die Muttersprache der alten; lateinisch reden und schreiben sollte die Hauptsache sein, und um sich darin zu vervollkommnen, wußste er kein besseres Mittel, als die Nachamung Ciceros. Daneben drang er indessen auf völliges Wegwerfen der scholastischen Methoden und Spitzfindigkeiten; er vereinfachte die Dialektik und verband sie mit der Rhetorik; den mathematischen und physischen Wissenschaften gab er ihre Stelle im Unterricht zurück und teilte diesen letzteren in eine wolgeordnete Reihe von Stadien ein. Das Gymnasium ward 1538 eröffnet und Sturm zu dessen beständigem Rektor ernannt. — Obgleich Protestant, war er mit vielen katholischen Gelehrten im Verkehr; er wollte nie an der Möglichkeit einer Widervereinigung der Kirchen verzweifeln und meinte, wie manche andere edle Geister seiner Zeit eine Versammlung frommer, unparteiischer Männer könnte die Differenzen ausgleichen und den Frieden wider herstellen. Diesen damals unausfürbaren Gedanken hat er oft wärend seines langen Lebens ausgesprochen; zum ersten Male in einer 1538 erschienenen Schrift, in der er das von einer päpstlichen Kommission verfaßste consilium de emendanda ecclesia einer gründlichen Kritik unterwarf. Da er seltene oratorische Talente und diplomatische Gewandtheit besaß, ward er sowol vom Straßburger Magistrat als von den protestantischen Ständen und selbst vom König von Frankreich mehrmals mit Gesandtschaften beauftragt. 1540 wonte er den Zusammenkünften von Hagenau und Worms und 1541 der von Regensburg bei. Nachdem er 1545 mit anderen deutschen Gesandten den Frieden zwischen Frankreich und England vermittelt hatte, ward er nach dem Ausbruche des schmalkaldischen Krieges an Franz I. geschickt, um Hilfe zu begehren, erlangte jedoch nach langen Zögerungen nur erfolglose Versprechen.

Mit vielen französischen Protestanten und besonders mit Calvin persönlich befreundet, neigte sich Sturm mehr zur reformirten Abendmalslehre als zur lutherischen, wünschte jedoch auch in dieser Hinsicht eine Einigung und teilte die Gesinnungen Butzers und Melanchthons. Er nahm an Allem teil, was zur Verteidigung der Gewissensfreiheit in Frankreich geschah, und brachte dieser Sache die größten Opfer. Nach der Einnahme von Metz durch Heinrich II. wandte er seinen Einfluß an, um den vertriebenen Metzer Protestanten Beistand zu verschaffen. Wärend der Religionskriege in Frankreich korrespondirte er viel mit Calvin und Beza über die Häupter der Parteien, über die mutmaßlichen Folgen der Begebenheiten, über die Mittel, den Hugenotten zu Hilfe zu kommen; immer drang er darauf, daß die Deutschen sich für letztere verwendeten, erlangte aber

nur, dass er den Lutherischen als Sakramentirer verdächtig ward. Seit dem Tode des Stadtmeisters Jakob Sturm 1553 hatten die Straßburger Prediger angefangen, die Reformirten zu bekämpfen. Sturm ward sofort in endlose, heftige Streitigkeiten verwickelt. Er nahm die zu Straßburg angesiedelten französischen Flüchtlinge in Schutz, vermochte die Scholarchen, fremde reformirte Gelehrte als Professoren anzustellen, gab einige Schriften Butzers über das Abendmal und eine änliche des Engländers John Poynet heeraus, verteidigte den als Calvinisten angegriffenen Zanchi: dies waren Gründe genug, um gegen ihn zu klagen; 1563 kam indessen ein Konsensus zu Stande, demzufolge die Wittenberger Konkordie die Basis der Lehre bleiben sollte. Der Friede dauerte jedoch nur kurze Zeit; Sturms fortgesetzte Bemühungen für die Hugenotten erregten immer mehr das Misstrauen der lutherischen Prediger, wärend sie ihn selber in finanzieller Hinsicht in die bitterste Verlegenheit brachten. 1564 ward er vom Herzog Wolfgang von Zweibrücken mit der Reorganisirung des Gymnasiums von Lauingen beauftragt; 1566 erhielt Straßburg durch seine Bemühungen das kaiserliche Privilegium zur Gründung einer Akademie, die nach seinen Vorschlägen eingerichtet wurde. Dies waren die letzten erfreulichen Erscheinungen in seinem Leben. Die Theologen, besonders Marbach, der Präsident des Kirchenkonvents, beschwerten sich immer lauter über die reformirten Tendenzen des Rektors und einiger Professoren; es entspann sich ein unerquicklicher Streit, der erst 1575 durch Schiedsrichter scheinbar geschlichtet ward. Bald brach er von neuem und viel heftiger aus bei Gelegenheit des Begehrens, die Konkordienformel in Straßburg einzufüren. Da Sturm sich widersetzte, indem er sich auf die confessio tetrapolitana berief, griff Johann Pappus ihn mit einer Leidenschaft an, von der Marbach weit entfernt gewesen war. Sturm blieb ihm die Antwort nicht schuldig; auch die Württemberger, Lukas Osiander und Jakob Andreä traten gegen ihn auf; zalreiche Schriften erschienen, eine derber als die andere; vergebens suchten einige Fürsten den Frieden zu vermitteln; im Jare 1581 ward Sturm durch den von den Predigern gedrängten Magistrat seines Amtes als Rektor entsetzt. Erbittert durch diese Schmach nach 40jährigen Diensten brachte der alte Mann eine Klage vor das Speierer Kammergericht; als er starb, war der Prozess noch nicht entschieden. Er starb 1589 in seinem 82. Jare. — S. über ihn unsere Schrift La vie et les travaux de Jean Sturm, Strassbourg 1855; Rieth, Leben und Wirken J. Sturms, Eisenach 1864; Kückelhahn, J. Sturm, Leipzig 1872; Zaar, Die Pädagogik des J. Sturm, Berlin 1872. **C. Schmidt.**

Stuttgarter Synode und Bekenntnis vom Jare 1559. — Sowol Bewegungen im eigenen Lande als die Einfürung des reformitren Bekenntnisses in der benachbarten Pfalz (unter Kurfürst Friedrich III. 1559 ff.) bewogen den Herzog Christoph von Württemberg und sein Kirchenregiment, der hier seit Einfürung der Reformation (seit der sog. Stuttgarter Konkordie vom 2. August 1534, s. R.-Enc. XIII, 609) und seit der Württemb. Konfession vom Jare 1552 anerkannten lutherischen Abendmalslehre eine feierliche Sanktion zu erteilen durch die Stuttgarter Synode und das Stuttgarter Bekenntnis vom 19. Dezember 1559. — Den nächsten Anlass dazu bot ein württembergischer Pfarrer, Bartholomäus Hagen, ein geborner Tübinger, der 1538 ff. gleichzeitig mit J. Andreä studirt hatte, dann Schüler und Anhänger Calvins geworden war, mit diesem in fortwärender Korrespondenz stand und verschiedene seiner Schriften übersetzt hatte. Er war Pfarrer in Dettingen am Schlossberg, stand bei der in Nürtingen residirenden Herzogin Sabina, der Mutter des Herzogs Christoph, in hoher Gunst und hatte öfters vor ihr zu predigen. Seine Beziehungen zu Calvin brachten ihn in den Verdacht, dass er Anhänger der schweizerischen Abendmalslehre sei (quasi in coena statuerem praeter nuda signa nihil dari aut porrigi). Man fand es bedenklich, dass in einem Augenblick, wo das die ganze kirchliche Gesetzgebung des Landes zusammenfassende Werk, die große Kirchenordnung des Jares 1559, ausging, Spaltungen im Schoße der Landesgeistlichkeit hervortreten sollten über eine Lehre, deren befriedigende Fassung vom Anfang der württembergischen Reforma-

tion, von Schnepff und Blaurer an bis zum Frankfurter Rezeſs (März 1558), ſo viel Mühe gekoſtet hatte. Zunächſt wurde Hagen auf Befehl des Herzogs im April 1559 nach Stuttgart citirt, um ſich vor der oberſten Kirchenbehörde, d. h. insbeſondere vor Brenz, über ſeine Anſicht von der Gegenwart Chriſti im Abendmal zu verantworten (num crederem, corpus Christi eodem tempore simul in coelis, simulque hic in terris esse?). Da Hagens Erklärungen nicht befriedigten, wurde er entlaſſen mit der Weiſung, binnen Monatsfriſt ſchriftlich eine kategoriſche Erklärung über dieſen Artikel abzugeben. Er verfaſste eine ausfürliche Apologie, worin er die ganze Lehre de substantia et usu coenae darzuſtellen ſuchte 1) auf Grund der Schrift, 2) nach dem consensus patrum veterisque ecclesiae consensus, 3) nach den Scripta neotericorum, unter ſpezieller Berufung auf die Erklärungen Melanchthons in ſeinem 1559 erſchienenen Kommentar über den Koloſſerbrief. Die Schrift Hagens wurde dem Herzog Chriſtoph überreicht, wärend dieſer dem Augsburger Reichstag anwonte und darauf ſämtlichen Superintendenten des Landes zur Cenſur mitgeteilt. Nachdem im Laufe des Sommers die weſentlich übereinſtimmenden Urteile eingegangen, wurde im Herbſt eine außerordentliche Synode nach Stuttgart einberufen, beſtehend aus den 4 Generalſuperintendenten, den geiſtlichen und weltlichen Mitgliedern des Konſiſtoriums, dem Rektor und der theologiſchen Fakultät der Univerſität Tübingen und den ſämtlichen Spezialſuperintendenten des Landes. Sie trat im Dezember 1559 zuſammen. Der Superintendent von Göppingen, D. Jakob Andreä, wurde vom Herzog beauftragt, vor den verſammelten Theologen und politiſchen Räten mit Hagen über die Abendmalslehre zu disputiren. Er wollte die Ehre ablehnen, da entweder der Propſt Johann Brenz oder die Tübinger Profeſſoren dazu geeigneter ſeien; ſeine Weigerung half ihm nichts; denn es war (wie er ſelbſt freilich erſt ſpäter erfur) eigens darauf abgeſehen, bei dieſer Gelegenheit auch die Orthodoxie Andreäs auf die Probe zu ſtellen, da dieſer wegen ſeiner alten Freundſchaft mit Hagen und wegen ſeiner Korreſpondenz mit Calvin ſelbſt im Geruch der Heterodoxie ſtand. Im Verlaufe des Geſprächs berief ſich Hagen auch auf frühere Äußerungen von Brenz, der in ſeiner Auslegung von Joh. 6 zwiſchen leiblicher und geiſtlicher Nießung unterſchieden hatte, wurde aber deshalb von Brenz ſehr energiſch zurückgewieſen und wuſste ſchließlich keinen anderen Ausweg, als (nach einer Privatbeſprechung mit Brenz) ſich öffentlich vor der ganzen Verſammlung als überwunden zu erklären, ſeinen Irrtum zu bekennen und abzubitten und die Lehre der württembergiſchen Kirche als die rechte und ſchriftmäßige anzuerkennen. Darauf wurde den 19. Dezember eine von Brenz verfaſste Bekenntnisformel vorgelegt, dieſe von ſämtlichen Theologen unterzeichnet und im folgenden Jare 1560/1561 zuerſt in deutſcher, dann in lateiniſcher Sprache veröffentlicht unter dem Titel Confessio et Doctrina Theologorum et ministrorum Verbi Dei in Ducatu Wirtembergensi de vera praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi in coena Dominica, Tübingen 1561, 4°. Bekanntnus und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürſtenthumb Würtemberg, von der wahrhafftigen Gegenwertigkeit des Leibs und Bluts Jeſu Chriſti im hl. Nachtmahl, Tübingen 1560, Fol. Die lateiniſche Originalurkunde befindet ſich noch auf der Stuttgarter Konſ.-Regiſtratur: ſie iſt unterſchrieben 1) vom Tübinger Rektor Jakob Heerbrand, 2) von den abbates et praepositi der württemb. Klöſter Maulbronn, Bebenhauſen, Königsbronn ꝛc., 3) vom Dekan und der theologiſchen Fakultät in Tübingen, 4) von den Generales et speciales Superintendentes ecclesiarum in Ducatu Wirtembergensi, zuletzt 5) vom Prediger Hagen: „et ego Barthol. Hagenius, pastor eccl. Dettingensis, postquam in multis articulis — — meas cogitationes hactenus secutus sum, nunc autem divino favore recte eruditus veritatem doctrinae de coena domini cognoverim, agnosco hanc confessionem esse piam veram et S. Scripturae atque Conf. August. et ill. Principis nostri consentaneam et adprobo eam etc. (Abdr. des lat. und deutſchen Textes bei Pfaff, Acta et scripta etc. 334—44, des deutſchen bei Eiſenlohr, Kirchengeſetze, I, 230 ff.).

Der weſentliche Inhalt iſt folgender. Voraus geht (jedoch nur im deutſchen Text) eine Vorrede, die ſich auf die Ermanung des Apoſtels Eph. 4, 14 beruft,

daſs die Christen in der Erkenntnis des Sones Gottes sich nicht sollen bewegen und umtreiben lassen von allerlei Wind der Lehre, und daran erinnert, daſs namentlich in der Lehre von des Herrn Nachtmahl Vermeidung schädlichen Gezänkes und Erhaltung der rechten Erkenntnis und christlicher Einigkeit höchst nöthig sei. Dann wird auf Grund des göttlichen Worts und in Übereinstimmung mit der Augsburgischen Konfession festiglich bekannt und gelehret: 1) daſs in dem Nachtmale des Herrn mit Brot und Wein durch die Kraft des Worts oder der Einsetzung Christi der warhaftige Leib und das warhaftige Blut Jesu Christi warhaftig und wesentlich gereicht und übergeben werde allen Menschen, so sich des Nachtmals gebrauchen (omnibus C. D. utentibus), so daſs beide, wie solche mit der Hand des Dieners überreicht, also auch mit dem Mund dessen, so es jsset und trinket, empfangen werden (ore manducantis et bibentis accipiantur). 2) Die Substanz und das Wesen des Brots und Weins wird nicht verwandelt, sondern zu diesem Brauch durch das Wort des Herrn verordnet und geheiliget, daſs sie zur Austeilung des Leibes und Blutes Christi dienen sollen; Leib und Blut werden aber auch nicht blos durch die Zeichen von Brot und Wein vorgebildet (non solum symbolis adumbrantur), sondern, wie die Substanz von Brot und Wein zugegen ist, also ist auch zugegen die Substanz oder Wesen des Leibes und Blutes Christi und wird mit jenen Zeichen wahrhaft übergeben und empfangen (cum symbolis vere exhiberi et accipi). 3) Damit setzen wir aber keine Vermischung des Brotes und Weines mit Leib und Blut Christi, keine räumliche Einschließung, sondern in der sakramentlichen Vereinbarung des Brotes mit dem Leib eine solche Gegenwärtigkeit, die uns durch das Wort Christi beschrieben worden (talem praesentiam, quae verbo Christi definita est), daher folgt, daſs außerhalb dem Gebrauch kein Sakrament sei (extra usum non esse sacramentum). 4) Wenn die Gegner den Haupteinwand gegen die wahrhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Nachtmal hernehmen von der Himmelfart Christi und seinem Sitzen zur Rechten Gottes, so erklären wir diesen Artikel nicht mit unsern, sondern mit des Apostels Worten dahin, daſs Christus aufgefaren sei über alle Himmel, auf daſs er Alles erfülle. Christus ist nicht an einem Ort, etwa in der Luft oder einem Gestirn, eingesperrt oder angeheftet, sondern er ist in die Majestät und Herrlichkeit eingegangen, sodaſs er, zur Rechten Gottes sitzend, nicht blos mit seiner Gottheit Alles erfüllt, sondern auch der Mensch Christus erfüllt Alles auf eine himmlische, der Vernunft unerforschliche Weise, und so wird uns durch diese Majestät des Menschen Christi die warhaftige Gegenwärtigkeii seines Leibes und Blutes im Abendmal nicht nur nicht entzogen, sondern vielmehr bekräftigt und bestätigt. In der Herrlichkeit des Vaters ist Christus allen Dingen gegenwärtig und wiederum alle Dinge ihm gegenwärtig, welches Geheimniß wir nicht mit der Vernunft, sondern allein mit dem Glauben begreifen. 5) Nicht nur die Gottseligen und Würdigen, sondern auch die Gottlosen, Ungläubigen, Gleißner empfangen im Nachtmal den Leib und das Blut Christi. Weil aber die Gottlosen keinen Glauben haben und doch sich des Sakraments gebrauchen, darum werden sie durch die Gegenwärtigkeit Christi nicht lebendig gemacht, sondern gerichtet wegen ihres Unglaubens und ungottseligen Lebens. Weil es denn Christo als einem gerechten Richter nicht weniger löblich, so er einen unbußfertigen Sünder straft, als so er einen bußfertigen zu Gnaden aufnimmt, wird hiedurch seiner Majestät und Herrlichleit nichts abgebrochen, daß er von den Gottlosen und Ungläubigen empfangen wird. 6) Dies sei die einfältige, deutliche, warhafte und rechte Bekenntniß vom Nachtmal des Herrn, nicht mit menschlicher Vernunft und Spitzfindigkeit, sondern mit Zeugnissen und Worten der hl. Schrift bestätigt und bekräftigt; auch sei diese Erklärung in Übereinstimmung mit dem Sinn und Inhalt der Conf. Aug. wie mit der dem Trid. Concil übergebenen Confessio Wirtemb. Über andere das Abendmal betreffende Fragen, wie über die Austeilung desselben unter beiderlei Gestalt, über seine Frucht und Nutzen ꝛc. sei hier nicht nötig Meldung zu thun, weil hievon männiglich sonst genugsam berichtet. Nur unsere Meinung von der Substanz dieses Sakramentes haben wir hier anzeigen wollen und hoffen, es sollen alle gottselige

Menschen, die Lust und Liebe zur ewigen Warheit und christlichen Einigkeit tragen, kein Mißfallen daran haben rc.

Dem Beschluſs der Synode gemäß und mit Genehmigung des Herzogs wurde dieses Bekenntnis der württemb. Kirchenordnung einverleibt, daher auch in den späteren Ausgaben der letzteren (seit 1582) mit abgedruckt und verordnet, daſs künftig alle Prediger und Kandidaten des Predigtamts im Herzogtum Württemberg auf diese Artikel verpflichtet werden sollten (s. Eisenlohr, W. K. Gesetze, I, 230).

Wenn Planck, Gieseler, Heppe u. a. diese Stuttgarter Confessio von 1559 im Widerspruch finden mit Brenz' bisheriger, Calvin oder Melanchthon angeblich näherstehender Abendmalslehre, wenn man darin „das Hereindringen der Macht des antimelanchthonischen Geistes in die württembergische Kirche“, die „erste Feststellung der Ubiquitätslehre“, die „Aufnahme eines der württembergischen wie der gesamten evangelischen Kirche bis jetzt fremden Dogmas“ hat sehen wollen, so ist dagegen zu bemerken, daſs jedenfalls Brenz von dem Bewuſstsein durchdrungen war, mit jener Formel nichts neues zu geben, sondern damit lediglich den ursprünglichen Intentionen Luthers, den Konsequenzen seiner eigenen, seit 1525 festgehaltenen Lehrweise und zugleich dem offiziellen Bekenntnis der württembergischen Landeskirche einen neuen, klaren und bestimmten Ausdruck zu verleihen. Ist doch (wie Steitz sagt in dem Artikel „Ubiquität“ Real-Encykl. Bd. XVI, 568, 1. Aufl.) „der Grundgedanke, der durch die ganze Entwickelung Luthers schon von 1520—1535 hindurchgeht, kein anderer als der, daſs wie in Christo die Gottheit und Menschheit persönlich geeint sind und sich durchdringen, so im Abendmal Brot und Leib sakramentlich geeinigt sind und sich durchdringen one Verwandlung der Substanzen“, und insbesondere in seinem großen Bekenntnis vom Abendmal vom Jare 1528 hatte ja Luther schon ganz ebenso, wie Brenz im Stuttg. Bekenntnis, aus Christi Sitzen zur Rechten Gottes die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal gefolgert; denn „die Rechte Gottes ist an allen Enden, so ist sie gewiſslich auch im Brot und Wein“. Aber auch Brenz hatte seine Ansicht vom Abendmal seit seiner ersten öffentlichen Erklärung darüber im Syngramma des Jares 1525 nicht geändert, sondern sie nur nach Lage der Dinge und mit Rücksicht auf gegnerische Ansichten in bestimmterer Weise ausgebildet und ausgesprochen (vergl. den Artikel Brenz Real-Encykl. Bd. II, S. 608 ff.).

So vieldeutig auch manche Ausdrücke des Syngramma noch lauten mögen, das kann jedenfalls keinem Zweifel unterliegen, daſs Brenz schon damals eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Abendmal im Sinne Luthers hatte beweisen wollen; er hatte sich in seinem Katechismus 1551 echt lutherisch für die volle Teilnahme der menschlichen Natur an der Herrlichkeit des Vaters ausgesprochen; er hatte 1552 in der Confessio Würtemb. die vera praesentia corporis Christi betont und diejenigen verworfen, qui dicunt panem et vinum esse tantum absentis corporis et sanguinis signa; er hatte 1556 in den Verhandlungen mit Johann a Lasco diesem den Satz entgegengehalten: Corpus Christi esse ad dextram Dei, dextram Dei esse etiam in pane, necessario igitur consequi, quod et corpus Christi sit in pane. Er hatte darauf in drei Predigten über die Gegenwart Christi im Abendmal denselben Standpunkt aufs entschiedenste gewahrt; ja soeben war unter dem 25. Juni 1558 vorzugsweise auf Brenz' Betrieb ein strenges Reskript des Herzogs gegen Widertäufer, Schwenkfelder und Sakramentirer ergangen, über welches die Schweizer sich bitter beschwerten, zumal da dasselbe zwischen der zwinglischen und calvinischen Lehre nicht unterschieden, sondern diese wie jene verworfen hatte. Umsomehr erklärt es sich, daſs Brenz jetzt den im Lande verbreiteten calvinisirenden Ansichten aufs entschiedenste entgegentrat, und daſs er diese Gelegenheit benutzte, um nicht bloß die württembergische Landeskirche im lutherischen Bekenntnis zu einigen, sondern auch zugleich durch Aufstellung einer neuen Bekenntnisschrift den in letzter Zeit immer deutlicher hervortretenden, die ursprüngliche Lehrweise Luthers abschwächenden calvinisirenden Ansichten Melanch-

thons und der kursächsischen Melanchthonianer entgegenzutreten. Aus diesem Grunde wurde das Stuttgarter Bekenntnis nun auch auf Brenz' Veranstaltung und mit des Herzogs Genehmigung nach auswärts versandt, vor allem an den Kurfürsten August von Sachsen, mit dem Ersuchen, es seinen beiden Universitäten vorzulegen, nachdem zuvor schon (3. November 1559) Herzog Christoph in einem Schreiben an den Kurfürsten über Melanchthon und speziell dessen Kommentar zum Kolosserbrief sich beklagt und auf neue Maßregeln zur Erhaltung der Einhelligkeit in der Lehre, eventuell auf Veranstaltung einer lutherischen Synode angetragen hatte. Und nicht bloß im Blick auf eine solche Synode mit den deutschen Glaubensgenossen, sondern ebenso auch mit Rücksicht auf die damals schwebenden Verhandlungen mit Frankreich erschien eine Einigung der württembergischen Kirche über die wichtigsten Lehrpunkte als notwendig, weshalb Herzog Christoph nicht ermangelte, wie den norddeutschen Fürsten und Universitäten, so auch dem König von Navarra und dem Herzog von Guise das Stuttgarter Bekenntnis zu übersenden (s. Sattler, Gesch. der Herzoge von W., IV, 165).

Daſs Melanchthon, der seit dem neuen Ausbruch des Abendmalsstreites mit kluger Zurückhaltung seine Stellung über den streitenden Parteien zu wahren gesucht hatte, durch dieses Vorgehen seines alten Freundes Brenz und durch die Beschlüsse der Stuttgarter Synode nicht sehr erfreut war, ist nicht zu verwundern; er beklagt sich bitter über den ihm gemachten Vorwurf des Nestorianismus (12. Januar 1560, s. Corp. Ref. IX, 1029) und verhönt die Konfession der Stuttgarter Synode als Hechingense latinum (unter Anspielung auf eine bekannte, von Melanchthon mehrfach erzälte Anekdote, vgl. Mel. Briefe an J. Runge vom 1. Febr. 1560, an Georg Cracov vom 3. Febr., an A. Hardenberg vom 9. Februar in Corp. Ref. IX, 1034 ff.).

Unzweifelhaft war die Stuttgarter Synode berechtigt und unter den damaligen Verhältnissen, zur Abwendung der dem lutherischen Bekenntnis und dem konfessionellen Frieden des Landes drohenden Gefar, auch verpflichtet, den echten Bestand und das tiefere Interesse der lutherischen Abendmalslehre zu wahren. Die lutherische Kirche Württembergs aber, unter der treuen Hut ihres Herzogs Christoph und seines theologischen Ratgebers Brenz, hat mit jenem Bekenntnis nicht ein ihr oder der deutsch-evangelischen Kirche bisher fremdes Dogma in sich aufgenommen, sondern nur ihren ursprünglichen, in der kirchlichen Praxis milden und friedfertigen, im Dogma aber streng-lutherischen Charakter beurkundet und trotz aller auswärtigen Anfechtungen und Verdächtigungen im wesentlichen festgehalten, und die milde Durchfürung der Stuttgarter Beschlüsse zeigt, wie fern man in Württemberg von jenem Glaubensterrorismus war, wie er damals anderwärts geübt wurde. Nicht blos Hagen blieb unangefochten, aber auch unbekehrt, wie seine späteren Briefe zeigen; auch dem greisen M. Alber, damals Stiftsprediger in Stuttgart, wurde die Unterschrift erlassen; nur ein Stadtpfarrer Frisius in Göppingen, ein Kollege Andreäs, gab sein Amt auf und wanderte in die Pfalz aus (s. Stälin 660).

Wie man auch über den dogmatischen Wert des Stuttgarter Bekenntnisses urteilen mag (vgl. hierüber die Kontroverse zwischen Hartmann und Herzog in der 1. Aufl. der R.-E. Bd. XXI, 181): für die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes war dasselbe jedenfalls von epochemachender Bedeutung — „ein Wurf von unabsehbarer Tragweite, dessen Schwingungen noch bis in unsere Zeit fülbar empfunden werden". In einem Moment, wo die ursprüngliche lutherische Lehre vom Abendmal durch die immer weiter um sich greifende calvinisch-melanchthonische nahezu verdrängt, wo einerseits durch die dogmatische Einigung zwischen Zürich und Genf, andererseits durch die immer weiter sich ausbreitende Allianz zwischen Calvinismus und Melanchthonismus die Beseitigung der alten Differenzen und ebendamit die kirchlich-politische Vereinigung des gesamten Protestantismus näher als je gerückt schien: war es von ganz unberechenbarer Bedeutung, daſs ein Theologe der ersten reformatorischen Generation, ein Mann von dem Ansehen eines Brenz, und unter seiner Fürung eine ganze Landeskirche mit Ent-

schiedenheit für die lutherische Abendmalslehre sich aussprach, und die Differenz zwischen dieser und der calvinischen in den drei Hauptpunkten (manducatio oralis, Genuss der Ungläubigen, Begründung der Abendmalslehre in der Lehre von der Person Christi und seiner sessio ad dextram) aufs bestimmteste betonte. Und ganz besonders der letzte Punkt, der Zusammenhang der Abendmalslehre mit der Lehre von der Person Christi, oder die Erneuerung der von den Gegnern sogenannten lutherischen Ubiquitätslehre, ist es, wodurch das Stuttgarter Bekenntnis dogmatisch epochemachend geworden ist. Brenz sah wol, dass alles Streiten über die Einsetzungsworte zu nichts füre, solange man an der reformirten Vorstellung von dem an einem bestimmten Ort des Himmels eingeschlossenen Christus festhalte, dass also die lutherische Abendmalslehre mit der sogen. Ubiquitätslehre stehe und falle. So wurde jetzt diese Lehre der Prüfstein für die rechte lutherische Auffassung des Abendmals. „Den Württembergern, und in erster Linie Brenz, war es vorbehalten zu verhindern, dass die christologische Grundanschauung Luthers, die sonst teils verklungen, teils unverstanden war, nicht durch die Zurückziehung auf das „ist" begraben wurde. Brenz aber hat nicht bloß die christologischen Grundanschauungen Luthers wider zu Ehren gebracht; er hat auch den Anstoß gegeben zu weiterer Ausbildung der Christologie" (Dorner). Und eben das Stuttgarter Bekenntnis des Jares 1559 und die zu dessen Verteidigung und näheren Begründung gegen die Angriffe der Schweizer und Philippisten verfassten Schriften von Brenz und Andreä aus den folgenden Jaren 1561 ff. sind es, an welche diese Fortentwicklung des Dogmas sich anknüpft, worüber die Dogmengeschichte weiter zu berichten hat (vergl. hierüber Steitz a. a. O. S. 584 ff.; Dorner, Entwicklungsgeschichte, II, 1, 665 ff.; Thomasius, Christi Person und Werk, II, 342 ff.; Thomasius, D.-G. II, 368).

Über die Stuttgarter Synode s. bes. Chr. M. Pfaff, Acta et scripta publica eccl. Wirtembergicae, Tübingen 1720, 4°, S. 334 ff.; Salig, Hist. der Augsb. Conf. III, 424; Schnurrer, Erläuterungen der Würt. Kirchenreformations- u. Gelehrtengesch. 1798, S. 259 ff.; Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegriffs, V, 2, 398 ff.; Gieseler, K.-G. III, 2, 239 f.; Heppe, Gesch. des deutschen Protestantismus, I, 311 ff.; Hartmann und Jäger, Brenz II, 369 ff.; Kugler, Herzog Christoph von W., II, 171 ff.; Stälin, Würtemb. Geschichte, IV, 658; Eisenlohr, Sammlung der württembergischen Kirchengesetze, Einleitung S. 88; H. Schmid, Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl, S. 226 ff.; vergl. auch Calvin, Opp. ed. Brunsv. t. XVI—XIX (Briefe von Hagen an Calvin); Corpus Ref. IX, 1029 ff. (Briefe Melanchthons); Johannsen, Anfänge des Symbolzwangs, S. 121 ff. **Wagenmann.**

Shakers (Schütteler), Bezeichnung einer schwärmerischen Sekte Nord-Amerikas, deren Mitglieder sich selbst „Gläubige der zweiten Erscheinung Christi" (Believers in Christ's Second Appearing) nennen. Stifterin der Sekte ist Anna Lee, geboren in Manchester am 28. Februar 1736; von Jugend auf religiös angeregt und durch eine unglückliche Heirat mit einem Hufschmied Abraham Stanley, sowie durch den Tod ihrer sämtlichen Kinder zu grübelndem Versenken in die religiösen Warheiten gedrängt, glaubte Anna Lee Gesichte und Offenbarungen zu haben, seit 1768 trat sie als Prophetin auf und sie fand Gläubige, die in ihr die Offenbarung der Widerkunft Christi in Herrlichkeit verehrten. Allein in England wurde sie verfolgt, sogar eine Zeit lang gefangen gesetzt; sie wandte sich deshalb mit etlichen Anhängern im J. 1774 nach Nord-Amerika. In der Nähe von Albany wurde 1776 die erste Niederlassung der Shakers gegründet. Anna Lee starb 8. September 1784. Das hinderte den Fortbestand und die allerdings mäßige Ausbreitung der von ihr gestifteten Sekte nicht; 1883 zälte dieselbe 17 Gesellschaften, die sich wider in Familien von sehr ungleicher Mitgliederzal teilen.

Die Zal schwankt von etlichen wenigen bis über hundert. Die Gesamtmitgliederzal der Sekte kann demnach nur wenige tausende betragen. Ihre religiöse Anschauung ist spiritualistisch, versetzt mit fantastischen Elementen. Jesus gilt den Shakers nicht als Gott, aber bei der Taufe kommt der „Christus-Geist", einer der himmlischen Geister, die zwischen Gott und der Welt vermitteln, auf ihn herab, und so ist er nun der Son Gottes im höchsten Sinn, der ältere Bruder der übrigen Gottes-Kinder. Die zweite Erscheinung dieses Christus-Geistes geschieht in Herrlichkeit, also in einem Weibe, denn das Weib ist die δόξα des Mannes. Durch die Taufe auf und zum Gehorsam gegen den Christus-Geist wird der Mensch erlöst und zu einer neuen Kreatur. Deshalb ist die Lehre von der satisfactio vicaria und der Auferstehung des Fleisches zu verwerfen. Das Leben der neuen Kreatur aber beweist sich in der Zurückgezogenheit von dieser Welt: daher der allgemein durchgefürte Cölibat, die Gütergemeinschaft, die Verweigerung des Kriegsdienstes, des Eides, der Übernahme obrigkeitlicher Ämter ꝛc. Durchaus eigenartig ist der Gottesdienst der Shakers, dem sie ihren Beinamen Schütteler verdanken; er besteht außer im Gesang in Reigentanz, der von schüttelnden Bewegungen zuerst der Extremitäten, bald des ganzen Körpers begleitet ist. Der Fleiß und die Betriebsamkeit der Shakers werden gerühmt.

Vgl. Mallet in der 1. Aufl. dieser Encykl.; Schaff, A relig. Encycl., III, 2168 ff. **Hauck.**

Spiera, Franzesko. Das Schicksal dieses Mannes hat in der Reformationszeit und später mehr Aufsehen gemacht, als es eigentlich verdiente; aber immerhin ist dadurch sein Name in die Geschichte jener Zeit verflochten.

Spiera, ein kluger und beredter Mensch, war ein Rechtsgelehrter und Sachwalter in dem Städtchen Citadella bei Padua, wo er das ihm von seinen Klienten geschenkte Vertrauen nach seinen eigenen Geständnissen in der schnödesten Weise mißbrauchte, um sich selbst zu bereichern. Da hörte er — er mochte etwa 44 Jare alt sein — von der neuen Lehre, welche die Welt durchzog, und Tag und Nacht beschäftigte er sich nun mit dem Lesen der Bibel und theologischer Schriften. Bald trat er mit der Erkenntnis, die er daraus gewonnen hatte, hervor und pries das Evangelium allen an, mit welchen er in Berürung kam. Er redete von der Vergebung der Sünden durch Christum, von der Gewißheit des Glaubens und von der Hoffnung des ewigen Lebens, und fülte sich dabei selbst, wie er sagte, innerlich gestärkt und gehoben. Daneben aber behielt, nach seinem späteren Geständnis, die Geldgier ihre alte Macht über ihn und er beharrte in den Wegen des Betrugs und der Veruntreuung.

Als die Priester aber sahen, wie eben Spiera das Volk zuströmte, wenn er auf öffentlichen Plätzen das Evangelium verkündigte, suchten sie ihm Einhalt zu tun, indem sie ihn bei dem päpstlichen Legaten della Casa verklagten. Dieser beschloß, mit Zustimmung des Senats von Venedig, eine Vorladung an Spiera ergehen zu lassen, und die Angaben der Priester wurden durch Zeugenverhöre festgestellt. Hievon hatte Spiera zeitig Kunde erhalten und später erzälte er, welch einen Kampf damals „der Geist und das Fleisch" in ihm gefürt hätten. Der Geist: „Was zauderst du so lange, dich zu entscheiden? Wirf die Verzagtheit weg! Wo ist deine vorige Seelenstärke? wo deine christliche Tapferkeit und Beständigkeit? . . . Mußt du in den Kerker wandern oder den Tod erleiden, so warten deiner die allergrößten Belonungen im Himmelreich. Aber bedenke, wenn du schlecht handelst, das Ärgernis und fürchte die Verdammnis! Oder ist dein Fleisch schwach, so fliehe lieber an einen andern Ort!" — Darauf das Fleisch: „Franzesko, bedenke wol, was du tust! Stürze dich nicht ins Verderben! Folge mir, sonst wirst du deine Güter verlieren und den schändlichen Namen eines Ketzers auf dich bringen. Marter und Tod wirst du erdulden müssen. Schreckt dich nicht der mit Schmutz angefüllte Kerker? jagen dir die Ruten der Henker

das bluttriefende Beil und die schrecklichen Flammen des Scheiterhaufens keine Furcht ein? Wo ist die Liebe zum Leben, welche die Natur uns allen eingepflanzt hat? wo die Zärtlichkeit gegen deine Gattin? das Vatergefül gegen deine lieblichen Kinder? Du kannst vielen Guten noch nützen, ja eine Zierde deines Vaterlandes sein ꝛc. Gehe zum Legaten und widerrufe freiwillig!"

Diese Rhetorik des „Fleisches" siegte und Spiera reiste unter der Zustimmung seiner Freunde und der Vorladung des Legaten zuvorkommend nach Venedig. Es wäre nicht nötig gewesen, dass della Casa, wie er tat, dem Manne die Konfiskation seiner Güter und harte Strafen in Aussicht stellte: aufs bereitwilligste schwor Spiera jede Abweichung von der römischen Kirchenlehre und alle Äußerungen, die er gegen das Papsttum getan, ab, versprach sich ganz an die Traditionen der Kirche zu halten, und bat demütig um Verzeihung. Sein Widerruf wurde sofort durch Notarien zu Protokoll genommen und ihm aufgegeben, am folgenden Tage nach Citadella zurückzukehren und in der dortigen Kirche öffentlich vor allem Volke seine Abschwörung nach einer hiezu aufgesetzten Formel zu widerholen. Auf dem Heimwege will er wider ein Gespräch zwischen „Geist und Fleisch" in sich belauscht haben, das er in rhetorischen Floskeln später erzälte. Das Gewissen mag ihm wol seine Unlauterkeit vorgehalten haben; aber in Citadella geht er direkt zu dem Stadtobersten und erklärt sich bereit zur Abschwörung. Nun erst geht er nach Hause, wohin ihm ein Priester die Abschwörungsformel bringt, deren harte Ausdrücke ihm wol den Schlaf in der folgenden Nacht gestört haben.

Am andern Tage, einem Sonntage, hat Spiera nach Beendigung der Messe von einem erhöhten Platze in der Kirche herab und in Gegenwart von etwa 2000 Menschen alles widerrufen, was er seit einem halben Jare aus dem Evangelium gelehrt hatte; er habe geirrt und sei betrogen worden; jetzt sei er auf dem Wege des Lichts und der Warheit und in den Schoß der heiligen römischen Kirche zurückgekehrt. (Er hatte sich doch vorher nicht ausdrücklich von derselben losgesagt!) Außerdem musste er eine Buße von 25 Dukaten zur Anschaffung eines Tabernakels entrichten und 5 Dukaten dem Priester geben, der ihm die Abschwörungsformel überbracht hatte.

Als Spiera nach Hause kam, begann die innere Unruhe, die ihn von da an nicht mehr verließ und sich später bis zur Verzweiflung steigerte. „Ich hörte," erzält er, „die entsetzliche Stimme: Verruchter Mensch! du hast mich verleugnet, mir den Bund des Gehorsams aufgekündigt, deinen Faneneid heute gebrochen; weiche von mir, du Abtrünniger, erleide die Strafe deines Frevels, die ewige Verdammnis! — Ich erbebte an Leib und Seele und sank, wie vom Blitz getroffen, fast leblos zusammen." — So hatte er unter beständigen Selbstanklagen sechs Monate zugebracht, als die Seinigen ihn nach Padua brachten an das Grab des h. Antonius, wo man Heilung für ihn erwartete. Als das nichts half, zog man die berümtesten Ärzte der Stadt zu Rate. Diese untersuchten ihn und erklärten, dass Melancholie seine Sinne verwirrt habe; dadurch seien die bösen Säfte des Körpers aufgeregt und stiegen qualmartig bis zum Sitz der Einbildungskraft und der Vernunft empor, wodurch letztere verdunkelt werde. Ein Purgiermittel sollte dem Übel abhelfen. Aber der Mann war sonst ganz wol bei Sinnen und die Arznei half nichts. Spiera, damals etwa 50 Jare alt und von starkem Körperbau, verließ Tag und Nacht sein Bett nicht und war entschlossen, sich auszuhungern. Mit Gewalt wurde ihm zweimal des Tages etwas flüssige Narung eingeflößt. Er wurde von einem brennenden Durst geplagt. Alle Funktionen des Körpers hörten mehr und mehr auf.

Die Kunde von Franzesko Spiera hatte sich weithin verbreitet und täglich wurde seine Stube von Teilnehmenden und Neugierigen, die aus der Nähe und Ferne kamen, nicht leer. Er erzälte ihnen seine Lebensgeschichte und ließ sich mit ihnen in Gespräche ein. Allen Zuspruch von Trost wies er ab, er habe nur noch die ewige Verdammnis zu erwarten, von der ihn nichts mehr retten könne. Unter den Besuchern befand sich auch der bekannte Bischof Peter Paul Vergerio von Capo d'Istria, welchem damals wegen seiner Zuwendung zur Lehre des

Evangeliums die Inquisition zusetzte. Dieser hatte häufig Unterredungen mit dem Unglücklichen und warf sich zuletzt mit allen Anwesenden auf die Kniee, um inbrünstig für seine Errettung zu beten. Aber nichts half. Ich bin und bleibe verloren — das war der Grundton aller Erwiderungen Spieras. Man beschloss, ihn wider nach Citadella zurückzubringen. Als er angekleidet war und aus dem Gemach gefürt wurde, sah er mit wilder, schrecklicher Geberde um sich, und als er auf dem Tisch ein Messer erblickte, ergriff er es hastig, um sich zu erstechen; seine beiden Söne rissen es ihm aus den Händen. „Ach," rief er aus, „daß ich doch über Gott wäre! Denn ich weiß, dass ich kein Erbarmen bei ihm finde!" Wenige Tage nach seiner Ankunft in Citadella (1548) starb er, warscheinlich durch Selbstmord; die näheren Umstände seines Todes hat man nie erfaren können. —

Die Geschichte des Spiera hat verschiedene Beurteilung erfaren. One Zweifel wurde er von dem allgemeinen Strom der Begeisterung für das neu erstandene Evangelium ergriffen; es erregte sein Interesse. Er wurde erweckt, aber nicht bekehrt; er verschaffte sich durch sein Studium eine große Kenntnis und Erkenntnis der Schriftwarheiten, aber das Wort ging bei ihm nicht in die Tiefe, es kam nicht zur Widergeburt, zur Erneuerung durch den heiligen Geist. Es war Intellektualismus und Enthusiasmus bei dem geistig beweglichen Italiener, und weil das wirklich neue Leben fehlte, konnte seine unlautere Gesinnung und Handlungsweise noch fortbestehen. Die Eitelkeit trieb ihn zur Verkündigung der überall Aufsehen erregenden neuen Lehre. Wie viel man auf die eigenen Mitteilungen über seine Empfindungen vor und nach seinem Abfall, die oft sehr schwülstig sind, geben kann, ist mindestens zweifelhaft; aber so viel geht daraus hervor, dass sie nicht den Erfarungen eines aus dem Geist gebornen Gotteskindes entsprachen. Das Ergehen des Spiera ist die beste historische Illustration zu dem Wort Hebr. 6, 4. 5: „es ist unmöglich, dass die, so einmal erleuchtet sind, und geschmeckt (*γευσάμενος*, nur gekostet) haben die himmlische Gabe, und teilhaftig geworden sind des heiligen Geistes, und geschmeckt haben (auch *γευσάμενος*) das herrliche Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt, wo sie abfallen und widerum sich selbst den Son Gottes kreuzigen und für Spott halten, sollten widerum erneuert werden zur Buße." Spiera hatte mit dem Worte Gottes und seiner Erkenntnis ein frevles Spiel getrieben, sonst hätte er nicht so leicht und so schnell verleugnen können. Aber Gott läßt mit seinem Wort nicht spielen und läßt sich nicht spotten. Das erfur Spiera hernach. Als nach seinem Abfall das Gewissen in ihm erwachte, brachte er es nicht weiter als zu Selbstanklagen, in denen er sich manchmal sogar zu gefallen schien und den interessanten Verzweifler spielte; oder warum war es ihm angenehm, dass täglich seine Stube voll Neugieriger stand? Dass er die Tröstungen des Wortes Gottes, welche ihm von Vergerio vorgehalten wurden, nicht für sich ergreifen konnte, das war das Gericht Gottes über ihn.

Ein Gewinn für das Reich Gottes ist allerdings auch von dieser traurigen Berümtheit ausgegangen, indem die Kunde von dem schrecklichen Ende des Spiera überall zum Ernst aufrichtiger Herzensbekehrung mante, und vor allem hat Vergerio, welcher bis dahin innerlich noch nicht ganz entschieden war, an dem Lager jenes Mannes einen tiefen Eindruck empfangen, dass er sich von da an völlig Christo hingab. Die Geschichte des Spiera läßt sich aber weder für noch gegen die Prädestinationslehre als Beweis anfüren, auch der besondere Umstand nicht, dass er selbst sich widerholt auf dieselbe bezogen hat. Nüchtern und treffend urteilt Calvin (Praefatio in libellum de Francisco Spiera, Dec. 1549): „Wenn man Gott leichtfertig, ja übermütig verachtet, wird man Lehrer haben, wie man sie verdient. Als ein solcher steht Spiera in erster Reihe. Denn dieser offenbar windige (ventosus) und ehrgeiziger Ostentation ergebene Mensch wollte in Christi Schule philosophieren, zeigte aber, als er endlich ans Licht gezogen wurde, dass er sich eine Zeit lang unter diejenigen gedrängt hatte, zu deren Zal er nicht gehörte. Daraus mögen die Italiener, welche nur zu gern mit Gott spielen, lernen, dass er sich nicht spotten läßt. . . . Dem römischen Papst und seiner Räuber-

bande, sowie den Italienern rufe ich namentlich zu: nicht weil ihnen allein jenes Beispiel gelte, sondern weil durch Gottes wunderbare Vorsehung dieses Schauspiel ihnen vor die Augen gerückt ist, und weil sie höchstens noch durch solche Katastrophen aufgerüttelt werden können. Aber auch die andern Nationen mögen wissen, dass sie dadurch von dem Herrn zur Buße gemant werden. Darauf mögen unsere leichtfertigen und frivolen Franzosen achten. Darauf mögen die Deutschen merken, welche, unter den Gerichten Gottes schon bisher gleichgiltig und stumpfsinnig, unter ihren gegenwärtigen großen Drangsalen sogar das allgemeine Menschengefül verloren zu haben scheinen. Auch die Engländer und die anderen mögen lernen, mit welcher Ehrfurcht und mit welchem Eifer sie Christum aufnehmen sollen, der sich jetzt in seinem Lichte ihnen zeigt." —

Die eigentliche Quelle für die Geschichte des Spiera ist die äußerst seltene Schrift: „Francisci Spierae . . . historia, a quatuor summis viris (nämlich Vergerius, Gribaldus, Scotus und Gelous) summa fide conscripta: cum clariss. virorum Praefationibus, Coelii S. C. et Jo. Calvini, et P. P. Vergerii Apologia etc." (Die Praef. Calvini findet sich auch in der Ausgabe seiner Werke von Baum, Cunitz und Reuß, Bd. IX, S. 855 ff.). Aus jener Quelle hat Chr. H. Sixt, dem wir in der Darstellung des Tatsächlichen, aber nicht in der Beurteilung gefolgt sind, seinen ausfürlichen Bericht geschöpft, welcher eine Episode bildet in seinem Werke über „Petrus Paulus Vergerius" S. 124—160. Eine populäre Darstellung enthält das Schriftchen von C. L. Roth: „Franz Spiera's Lebensende," Nürnberg 1829. O. Thelemann.

Zusätze und Berichtigungen.

Bd. I, S. 17, Z. 7 v. o. Zur Literatur über Abälard füge bei: Vacandard, P. Abélard et sa lutte avec St. Bernard, sa doctrine, sa méthode. Paris 1881. M. Deutsch, Die Synode von Sens 1141 und die Verurteilung Abälards, Berl. 1880 (nach dieser Abhandlung ist die Jahreszahl der gen. Synode S. 9 Z. 24 v. o. zu berichtigen). M. Deutsch, Peter Abälard ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts, Leipzig 1883.

Bd. II, S. 459, Z. 19 v. u. Zu den hier genannten Werken Biels hatte Herr Universitätsbibliothekar Dr. Steiff in Tübingen die Güte, der Redaktion folgende Zusätze bez. w. Berichtigungen mitzuteilen.

ad 1. Epitome et Collectorium ex Occam: Die A. Tub. 1495 ist apokryph, wie bei Steiff, Der erste Buchdruck in Tüb. (Tüb. 1881) S. 207 f. nachgewiesen ist. Die erste A. ist vielmehr Tub. 1499 fol.; weitere AA. Basileae 1508. 12. Lugd. 1514. 19. 27; nach Moser, Vitae proff. Tub. auch Brix. 1574. Bas. 1588 (s. a. a. O. S. 71.).

Das Werk ist unvollendet; eine Ergänzung dazu ist: Gabrielis Byel Supplementum in octo et viginti distinctiones ultimas Quarti Magistri Senten. per D. Vuendelinum Stambachum [Steinbachium]. Parrhis. 1521. fol. (s. a. a. O. S. 245.)

ad 2. Expositio canonis missae etc.: Weitere AA. auch: Bas. 1515. Lugd. 1517. 27. 47. 1612. Paris 1516. Ven. 1567. 76. 83. Brix. 1576. S. l. et a. Außerdem existirt aber noch ein frühester Druck derselben: Reutlingae 1488 fol. (unter dem Tit.: Lectura super Canone misse), der aber allerdings nicht von Biel selbst veranlaßt war und nur auf Grund einer Nachschrift erfolgte. (s. a. a. O. S. 57 f.)

ad 3. Epitome expositionis can. missae: außer der A. Tub. 1499 (eigentl. s. a.) gibt es noch eine zweite Tübinger, ebenfalls undatirt, die ins Jahr 1500 oder 1501 zu verlegen ist, ferner eine A. Spirae s. a. (s. a. a. O. S. 55 ff. 72.)

Ein kurzer Auszug aus dieser Schrift ist:

Sacri canonis misse expositio breuis et interlinearis. S. l. et a (Tub. zwischen 1499 und 1501) 4°. (s. a. a. O. S. 72.)

ad 4—6. Die hier aufgeführten Sermones bilden Ein Ganzes (einen „sermologus") und zwar in dieser Reihenfolge: de festivitatibus Christi, de fest. virginis Marie, de sanctis und de tempore. Sie sind erstmals in Tübingen erschienen; der Druck wurde 1499 begonnen, 1500 im März vollendet. (Eben wegen dieser Zusammengehörigkeit tragen einzelne Abtheilungen kein Datum und erscheinen als s. l. et a.) Weitere AA. der ganzen Sammlung sind: Hagenau 1510. 15. 20. Bas. 1519. Col. 1619, der Festpredigten allein: Brix. 1583. (s. a. a. O. S. 59 ff.)

Der Tractatus artis grammaticae erschien s. l. et a. in 4°; der Drucker ist Hist in Speyer, das früheste mögliche Druckjahr 1495. (s. a. a. O. S. 228.)

Der Tractatus de potestate et utilitate monetarum, ebenfalls s. l. et a. in 4° erschienen, hat den Tüb. Prof. Joh. Aquila zum Herausgeber, Jac. Köbel in Oppenheim zum Drucker; das Druckjahr ist ohne Zweifel 1516. (s. a. a. O. S. 140.)

Endlich besitzen wir von Biel einen Sermo historialis passionis dominice (eine Abhandlung, nicht Predigt), der erstmals s. l. et a. fälschlicher Weise unter dem Namen Guil. Textoris de Aquisgrano s. l. et a. (Reutl. 1489?), später unter Biels Namen Mogunt. 1509 und Hag. s. a. erschienen ist. (s. a. a. O. S. 226)

Ein Tractat: Defensorium obedientiae apostolicae, welchen Biel 1462 aus Anlaß der Mainzer Bischofshändel ausgehen ließ, ist seinen Sermones de sanctis angedruckt; ebenda findet sich auch ein weiterer Tractat von ihm: De fuga pestis.

Bei der Literatur über Biel ist noch anzufügen: Plitt, Gabriel Biel als Prediger. Erlangen 1879.

Bd. III, S. 187, Z. 2 v. o. lies 1567 statt 1561.
Bd. „ S. 191, Z. 12 v. u. lies 1586 statt 1588.
Bd. VIII, S. 752, Z. 22 v. u. Zur Literatur über Petrus Lombardus füge bei: F. Protois, Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits et son influence, Paris 1881.
Bd. XIII, S. 84, Z. 13 v. o. lies Keyl statt Kögl.
Bd. „ S. 323, Z. 6 v. u. lies empor statt ewpor.
Bd. „ S. 417, Z. 8 v. u. lies verschiedenen statt verichiebenen.
Bd. „ S. 471, Z. 20 v. u. füge nach „Reformatoren" ein: und.
Bd. „ S. 614, Z. 6 v. u. lies streitenden statt fireitenden.
Bd. „ S. 675, Z. 13 v. o. Zur Literatur über die Scholastik füge bei: Léon Maître, les écoles épiscopales et monastiques de l'occident, Paris 1866.
Gorges Bourbon, La licence d'enseigner et le rôle de l'Ecolâtre au moyen-age, in der Revue des questions historiques 1876, p. 512—553.
Bd. XIV, S. 192, Z. 9 v. u. lies östlich statt westlich.
Bd. „ S. 201, Z. 2 v. u. lies haben statt habe.
Bd. „ S. 212, Z. 20 v. u. lies 7 Jarh. statt 4 Jarh.
Bd. „ S. 283, Z. 14 v. o. lies 2 Mos. 3, 1 statt Mos. 3, 1.
Bd. „ S. 285, Z. 21 v. o. lies 2000 F. statt 200 F.
Bd. „ S. 289, Z. 12 v. u. höhe statt höle.
Bd. „ S. 310, Z. 20 v. o. Zur Abwehrung von Mißverständnissen sei bemerkt, daß bei der Etymologie von „Sitte" Vilmar und Oettingen nicht als Vertreter der Ableitung von „sitzen", sondern nur als diejenigen theol. Ethiker angeführt sind, die am meisten auf die Etymologie des Worts überhaupt eingehen. **R. Kübel.**
Bd. „ S. 517, Z. 25 v. u. Zum Verhalten Spenglers gegenüber dem Bann ist berichtigend zu bemerken, daß derselbe nach der Verurteilung Luthers in Worms sich doch noch beugte, wenigstens erzählt dies Aleander in den neuerdings von Brieger (Aleander und Luther, Gotha 1884 S. 224) mitgeteilten Depeschen.

Th. Kolde.

Verzeichnis

der im vierzehnten Bande enthaltenen Artikel.